

TODOROV E NOI. I SIMBOLI DELL'ALTRO

Todorov and us. Symbols of the other

Valerio Marconi

The present paper assesses some aspects of Todorov's contribution to Structuralism. His views on alterity and symbolism are relevant to several topics: a) the link between the Conquest of America and the genesis of Capitalism, b) the universalism–relativism antinomy, c) a critical approach to the idea of primitive thought and language. Todorov widens the Structuralist theoretical framework by applying it to historical and moral questions so that his insights can shed light on debates in political philosophy. Todorov's theory and practice of ethnology is an outstanding example of the unique way in which he combines Structuralist reasoning with the humanistic dimension of social sciences.

Keywords: Todorov – Alterity – Symbolism – Humanism – Structuralism – Balibar

Le presenti considerazioni mirano a gettare luce su di una via che possa tenere assieme problematiche e discipline che non sempre si sono configurate come affini durante il secolo scorso. Una delle grandi sfide dello strutturalismo o, come scrisse Algirdas J. Greimas, *saussurisme* fu quella di fornire un paradigma trasversale alle varie scienze umane e sociali¹. In questo spirito, è possibile ricercare un registro comune a linguistica, semiotica, storia, antropologia politica ed etnologia. Per una tale impresa, fortunatamente, non si è destinati a cominciare da zero, infatti, in Todorov è rintracciabile un percorso in grado di costruire ponti fra le discipline elencate. Limitandosi a due tematiche cardinali nel pensiero dell'autore quali l'*alterità* e il *simbolo*, si ripercorreranno gli spunti di maggiore interesse offerti da alcune delle sue opere più note. L'attraversamento di tali testi sarà segnato da una modalità duplice di considerazione: da un lato, si farà vedere come le riflessioni di Todorov fossero al passo coi tempi osservandole in controluce con dibattiti coevi e, dall'altro, si evidenzieran-

1 Cfr. A.J. Greimas, *L'actualité du saussurisme*, "Le français moderne", n. 24, 1956, pp. 191-203; tr. it. di G. Marrone, *L'attualità del saussurismo*, introduzione di P. Fabbri, Aracne, Roma 2013.

no degli esiti teorici rilevanti al fine di mostrare l'attualità di Todorov sia come semiologo sia come filosofo della politica. Più nel dettaglio, dopo aver collocato l'autore rispetto allo strutturalismo degli anni Sessanta e alla semiotica strutturale odierna, si passerà a considerare il tema della scoperta dell'altro sia rispetto alla storiografia della conquista dell'America che alla genealogia del capitalismo. Successivamente, si tratterà di come Todorov sciogla l'antinomia tra universalismo e relativismo mediante la considerazione filosofica della pratica etnologica e guadagni una comprensione della libertà umana in grado di rispecchiare alcune delle assunzioni cruciali dello strutturalismo linguistico. Infine, una volta collocato Todorov nei dibattiti strutturalisti sul *pensiero simbolico* e il *linguaggio selvaggio* scaturiti dalla ricezione delle teorie di Lucien Lévy-Bruhl, si mostrerà come le analisi di Todorov in merito possano aprire un nuovo ambito d'applicazione alla Glossematica (la teoria della lingua elaborata dallo strutturalista danese Louis Hjelmslev).

Uno strutturalismo post-strutturalista

Todorov è ritenuto essere cresciuto intellettualmente nell'ambiente strutturalista per poi allontanarsene giusto in tempo:

Ma questa casa era costruita con materiali fragili e facilmente infiammabili [...]: il nostro se ne accorge e a poco a poco l'abitazione comincia a bruciare. Todorov ne esce, ma qualcosa si porta via, e quel qualcosa è il fuoco stesso, ovvero ciò che mina profondamente la validità delle assunzioni strutturalistiche: la consapevolezza che le scienze umane non sono solo giochi formali, strutture di travi, ma modelli che cercano di penetrare il significato della vita dell'uomo nel mondo, quindi discorsi intrinsecamente orientati alla ricerca della verità.²

Potrebbe anche essere stato questo il suo intento, ma la sua opera ha comunque molto da dire ai semiologi di oggi. Inoltre, l'uscita di Todorov dallo strutturalismo è piuttosto una proiezione verso il destino della semiotica strutturale, così delineato da un suo attuale esponente:

l'isolamento del testo rispetto ai suoi contesti [...] è stato fondamentale per gli sviluppi di un certo tipo di metodologia [...]; ma effettivamente la semiotica nasce da altro e, in un certo senso, ha un altro destino, che è quello di [...]

2 G. Cosio, *La firma umana. Saggio su Tzvetan Todorov*, Jouvence, Milano 2016, pp. 35-36.

recuperare una serie di cose dal sapore apparentemente anti-strutturalista [...]: è il rapporto con la fenomenologia, il rapporto con questa visione molto saussuriana della 'vita sociale dei segni'.³

Del resto, Todorov "emigra a ventiquattro anni a Parigi, dove diviene discepolo di Roland Barthes"⁴, e concepire la semiologia come critica dell'ideologia è parte integrante dell'orizzonte barthesiano. Tale orizzonte ridisegna la semiologia saussuriana mediante un capovolgimento:

si deve insomma ammettere sin d'ora la possibilità di rovesciare, un giorno, l'affermazione di Saussure: la linguistica non è una parte, sia pure privilegiata, della scienza generale del linguaggio, ma viceversa la semiologia è una parte della linguistica: e precisamente quella parte che ha per oggetto le grandi unità significanti del discorso.⁵

D'altra parte, Greimas, ulteriore figura chiave della semiotica strutturale, si rifà al fenomenologo Merleau-Ponty nell'enunciare la propria versione del capovolgimento barthesiano:

È con cognizione di causa che proponiamo di considerare la percezione quale luogo non linguistico in cui si colloca l'apprendimento della significazione. Facendo ciò conseguiamo immediatamente il vantaggio e l'inconveniente di non poter individuare nell'ambito del suo statuto particolare una classe autonoma delle significazioni linguistiche, e di sospendere così ogni distinzione tra la semantica linguistica e la semiologia saussuriana. Pur ammettendo le nostre preferenze soggettive per la teoria della percezione recentemente elaborate in Francia da Merleau-Ponty, faremo tuttavia osservare che questo atteggiamento epistemologico sembra essere anche quello delle scienze dell'uomo del XX secolo in generale [...].⁶

Insomma, la voce di Todorov è certamente una voce fuori dal coro all'interno dello strutturalismo classico, ma pare avventato pensare che egli si sia distanziato totalmente da esso. In quanto segue si ritornerà a

3 F. Marsciani, *Intervista a Francesco Marsciani. Bologna, 29 aprile 2015*, in P. Donatiello, G. Mazzarino (a cura di), *Tra "etno" e "semiotica". Affinità e divergenze ai margini di due discipline*, Esculapio, Bologna 2017, pp. 23-40, p. 24.

4 G. Cosio, *op. cit.*, p. 33.

5 R. Barthes, *Éléments de sémiologie*, Seuil, Paris 1964; tr. it. di G. Marrone, *Elementi di semiologia*, Einaudi, Torino 2002, p. 5.

6 A.J. Greimas, *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, Larousse, Paris 1966; P. Fabbri, G. Marrone (a cura di), *Semantica strutturale*, Meltemi, Roma 2000, pp. 25-26.

più riprese su come il ricercatore bulgaro inauguri uno *strutturalismo dal volto umano*.

La conquista dell'America e i segni

L'apertura di Todorov al mondo della vita e della storia si celebra in uno dei suoi testi più noti⁷. Tale lavoro è così descritto dal prefatore italiano: “Non una storia della conquista dell'America (non fosse che per quella intenzionale riduzione del campo di indagine all'ambito messicano, con il sacrificio dell'area andina, segnata da una ben altrimenti risoluta resistenza all'invasore) quanto una ‘storia della scoperta che l'io fa dell'altro’ (p. 5)”⁸. Quella di Todorov potrebbe quindi essere definita come una *semiotica storica*. Prima di focalizzare in che senso la scoperta dell'altro sia semiosi, è bene chiarire per contrasto che tipo di storiografia Todorov proponga. Se un classico degli studi sulla conquista afferma che, “al di là di ogni giudizio morale, [...] le forme, i metodi e i modi

7 T. Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Seuil, Paris 1982; A. Serafini (a cura di), *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Einaudi, Torino 1992.

8 Ivi, p. VII. Pier Luigi Crovetto prosegue sottolineando l'importanza di leggere il lavoro in questione come a cavallo tra Id., *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique*, Seuil, Paris 1981; A.M. Marietti (a cura di), *Michaïl Bachtin. Il principio dialogico*, Einaudi, Torino 1990 e Id., *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, Paris 1989; A. Chitarin (a cura di), *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino 1991. Crovetto, inoltre, esplicita chiaramente il debito di Todorov nei confronti di Bachtin. La migliore testimonianza di ciò è il seguente passo: “Lo sguardo dell'altro non è necessario solo per cogliere esternamente il corpo [il riflesso dello specchio non è altro che un riflesso parziale come lo sguardo che ciascuno può gettare sul proprio corpo], anche per coglierlo dall'interno abbiamo imprescindibilmente bisogno della percezione altrui. Lo prova la maniera in cui il bambino piccolo scopre il suo corpo, dando alle sue parti nomi mutuati dal linguaggio ‘infantile’ di suo padre o di sua madre” (Id., *Michaïl Bachtin*, cit., p. 131). È evidente la ricerca da parte di Todorov nel critico russo di una nuova fondazione delle scienze umane sull'*alterità* e sulla *dialogicità*. Come si vedrà tra poco, questa palingenesi epistemologica è strettamente legata allo sguardo semiotico. Al contrario, Giulia Cosio ricostruisce con precisione il percorso che porta Todorov a scrivere *La conquête de l'Amérique* e *Nous et les autres* sostanziando meritoriamente i suggerimenti di Crovetto (cfr. G. Cosio, *op. cit.*, pp. 41-63); facendo ciò, però, non presta la dovuta attenzione al fatto che Todorov sta uscendo dallo strutturalismo solo “per quel tanto che lo strutturalismo venne identificato con quel certo tipo di modellizzazione abbastanza statica e formalista dei fenomeni” (F. Marsciani, *op. cit.*, p. 24).

della conquista [...] erano destinati all'involuzione più completa di cui vinti e vincitori avrebbero insieme subite tutte le conseguenze"⁹, Todorov "giunge a preferire il saggio morale e politico"¹⁰. Eppure, anche nel caso di Todorov la diagnosi è quella di una spirale involutiva, per giunta è attraverso lo sguardo semiotico che lo studioso ha tentato di risolvere una problematica storica. Infatti, Ruggiero Romano decostruisce accuratamente l'idea di una superiorità militare decisiva dei *conquistadores*¹¹, e in alternativa propone come spiegazione i "segni: l'incendio incomprensibile del tempio di Huitzilopochtli e la distruzione, ad opera della folgore, di quello di Xiuhtecuhtli nel Messico. [...] L'ignoto, dunque, ingrandito dallo schema mitico e religioso, ha fortemente contribuito a semplificare l'entrata' degli spagnoli"¹². Il *côté* semiotico della questione è decisivo per la ricostruzione todoroviana delle cause della conquista:

Il linguaggio esiste solo per l'altro, non soltanto perché ci si rivolge sempre a qualcuno, ma anche perché esso consente di evocare il terzo assente: a differenza degli animali, gli uomini conoscono la citazione. Ma l'esistenza stessa di questo altro è misurata dal posto che gli riserva il sistema simbolico: per ricorrere ad un solo esempio, macroscopico ed ormai familiare, quel posto non è il medesimo prima e dopo l'avvento della scrittura (nel senso stretto della parola). Ne deriva che ogni ricerca sull'alterità è necessariamente semiotica, e – reciprocamente – il semiotico non può essere pensato al di fuori del rapporto con l'altro.¹³

9 R. Romano, *Les mécanismes de la conquête coloniale: les conquistadores*, Flammarion, Paris 1972; L. Banfi (a cura di), *I conquistadores: meccanismi di una conquista coloniale*, Mursia, Milano 1974, p. 13.

10 G. Cosio, *op. cit.*, p. 63.

11 Cfr. R. Romano, *op. cit.*, pp. 14-18.

12 Ivi, pp. 18-19. Evangelizzazione e alleanze militari con i popoli sottomessi dagli imperi precolombiani concorrono a porre le basi dello sterminio: "Insieme, esse costituiranno i preliminari della conquista e della dominazione: la distruzione di tutti i sistemi – politico, morale, culturale, religioso – che regolavano le masse indiane dell'America" (ivi, p. 21). I *conquistadores*, oltre a malattie alle quali i corpi dei colonizzati non erano immunizzati, portano un regime di vita totalmente nuovo e devastante in grado di concorrere al meccanismo della conquista premettendone la stabilità (cfr. ivi, pp. 22-26). A differenza di Romano, Todorov si soffermerà sulle cause semiotiche dell'evangelizzazione e delle alleanze, l'inesco dell'intero meccanismo.

13 T. Todorov, *La conquête*, cit., p. 191.

La scrittura è ciò che rende un popolo in grado di comprendere l'altro¹⁴, ma tale comprendere è la via per il prendere e il distruggere¹⁵. La scrittura e la tecnologia della comunicazione sono la ragione della vittoria spagnola, su questo piano Todorov riconosce la superiorità (bellica in senso ampio) europea e procede, come si è anticipato, a una diagnosi analoga a quella di Romano:

L'incontro di Moctezuma con Cortés, degli indiani con gli spagnoli, è prima di tutto un incontro umano; e non vi è da stupirsi se gli specialisti della comunicazione umana riportano la vittoria. Ma questa vittoria, di cui siamo tutti figli, europei ed americani, arreca al tempo stesso un grave colpo alla nostra capacità di sentirci in armonia col mondo, di appartenere a un ordine prestabilito. Essa reprime e soffoca profondamente la comunicazione dell'uomo col mondo e crea l'illusione che ogni comunicazione sia una comunicazione interumana; il silenzio degli dèi grava sul campo degli europei come su quello degli indiani. Vincendo da un lato, l'europeo perdeva dall'altro; imponendo il suo dominio su tutto il globo in forza della sua superiorità, egli schiacciava in se stesso la capacità di integrazione col mondo. Nei secoli seguenti l'europeo sognerà il buon selvaggio; ma il selvaggio era morto o era stato assimilato, e quel sogno era condannato alla sterilità. La vittoria era già gravida della sconfitta; ma Cortés non poteva saperlo.¹⁶

Todorov coglie con chiarezza che l'uomo moderno è figlio di questo incontro epocale, ma la semiosi procede di pari passo con la storia economica: "La circolazione delle merci è il punto di partenza del capitale. La produzione delle merci e la circolazione sviluppata delle merci, cioè il *commercio*, costituiscono i *presupposti storici* del suo nascere. Il commercio mondiale e il mercato mondiale aprono nel secolo XVI la storia moderna della vita del capitale"¹⁷. Todorov getta nuova luce sulla scoperta dell'altro, sulla genesi stessa del capitalismo:

La scoperta delle terre aurifere e argentifere in America, lo sterminio e la riduzione in schiavitù della popolazione aborigena, seppellita nelle miniere, l'incipiente conquista e il saccheggio delle Indie Orientali, la trasformazione dell'Africa in una riserva di caccia commerciale delle pelli nere, sono i segni

14 Cfr. *ivi*, p. 98.

15 Cfr. G. Cosio, *op. cit.*, pp. 133-138.

16 T. Todorov, *La conquête*, cit., p. 119.

17 K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, Erster Band, Otto Meissner, Hamburg 1867; D. Cantimori (a cura di), *Il capitale. Libro primo*, 2 voll., Editori Riuniti, Roma 1977, vol. 1, p. 179.

che contraddistinguono l'aurora dell'era della produzione capitalistica. Questi procedimenti idillici sono *momenti fondamentali dell'accumulazione originaria*. Alle loro calcagna viene la *guerra commerciale* delle nazioni europee, con l'orbe terraqueo come teatro.¹⁸

È, quindi, proprio con Todorov che si apre la possibilità di pensare il *capitalismo come scoperta occidentale dell'altro*. I segni della conquista sono stati i templi distrutti, il *commercio triangolare* tra Europa, Americhe e Africa è l'angelo dell'avvento della nostra era.

Todorov, universale e relativo

Passando dalla genealogia del capitale all'antropologia politica, sono degne di nota le critiche rivolte da Todorov a Levi-Strauss, nonché la sua professione di umanesimo moderato in contrasto con l'anti-umanesimo di quest'ultimo. In ciò Todorov sembra apportare possibili soluzioni alle problematiche avanzate da Étienne Balibar e Remo Bodei sul tema dell'universalismo. Scrive Giulia Cosio su *Nous et les autres*: "le idee (e le *ideologie*, oggetto privilegiato di questo libro) hanno riflessi pratici. [...] La storia è certo governata anche da fattori economici, sociali, politici; non per questo le idee devono essere ridotte ad un ruolo puramente passivo"¹⁹. La stessa autrice riconosce che le ideologie sono "forme di vita e di pensiero"²⁰. Si può, quindi, riassumere lo *scarto* di Todorov rispetto a Barthes in termini di passaggio dalla semiologia come critica dell'ideologia alla semiologia come *critica dialogica dell'ideologia*. La dialogicità viene da Bachtin, in nome del quale Todorov vuole ricomprendere il fare etnologico di Levi-Strauss: "La conoscenza degli altri non è semplicemente una possibile via verso la conoscenza di sé: è l'unica. 'Nessuna civiltà può pensare se stessa se non dispone di qualche altra che possa servire da termine di paragone' (*Anthropologie structurale deux*, pp. 319-20); così per ogni individuo"²¹. Levi-Strauss è l'interlocutore ideale per la risoluzione todoroviana al problema dell'universalismo per almeno tre ordini di ragioni: 1) anch'egli si è fatto interprete di Rousseau, che as-

18 Ivi, vol. 2, p. 813. Per una prima integrazione delle tematiche antropologiche todoroviane con quelle marxiane si veda quanto sostenuto dall'antropologo Ernest Gellner in É. Balibar *et al.*, *Identità culturali*, F. Angeli, Milano 1991, pp. 45-54.

19 G. Cosio, *op. cit.*, p. 66.

20 Ivi, p. 67.

21 T. Todorov, *Nous et les autres*, cit., p. 99.

sieme a Montesquieu è la principale fonte della risposta todoroviana al problema, 2) la sua parabola intellettuale è esemplare perché va dall'universalismo al relativismo²², consentendo di scoprire che vi sono almeno tre tipi di universalismo, 3) lo strutturalismo levi-straussiano elimina il soggetto e critica l'umanesimo con accenti stranamente sia ecologisti che heideggeriani. Todorov è fortemente convinto che la risposta al dilemma si trovi nel fare etnologico:

l'orizzonte di questo dialogo tra culture, di questo andirivieni tra sé e gli altri, è infatti l'intesa, il cui limite, a sua volta, è costituito dall'universalità; un'universalità ottenuta non per deduzione, a partire da un principio innalzato a dogma, ma per confronti e compromessi, con l'aiuto di tentativi successivi; in altre parole, un universale che si allontana dal concreto il meno possibile.²³

Tale è l'*universalismo di percorso*, la terza via tra l'*universalismo di partenza* (postulato) e l'*universalismo di arrivo* (imposto)²⁴. Il prototipo di tale universalismo emergente dalla pratica etnologica è ravvisato da Todorov nelle *Lettere persiane* di Montesquieu, si tratta di un universalismo del *generale* inteso come alternativa all'opposizione insolubile tra particolare e universale²⁵. Inoltre, è proprio sul fronte dello strutturalismo anti-soggettivista che Todorov si apre una breccia per giungere alla propria proposta teorica. Da un lato, riconosce a Levi-Strauss la validità dell'analisi anti-soggettivista dei miti ("ciò che è individuale non è, per definizione, un mito"²⁶); dall'altro, mostra con chiarezza che l'assunto levi-straussiano non è generalizzabile al di là del mito ("L'esclusione del soggetto non deriva dal metodo e non pone una scelta filosofica particolare; è l'effetto della materia studiata: i miti non hanno soggetto, le opere sì"²⁷). A questa strategia manca un passaggio per divenire efficace: la scrittura. Si tratta di un aspetto tecnologico, un testo se non è scritto verrà trasmesso per via orale e, quindi, collettivizzato: la questione omerica non è che un caso in cui una tradizione orale fissata nella scrittura ha generato un effetto di soggettività tale da innescare negli studiosi la caccia all'autore. È la scrittura a consentire il passaggio dal mito all'opera. Pensando a quanto detto nel paragrafo

22 Cfr. *ivi*, 73-78 e, per un commento, G. COSIO, *op. cit.*, pp. 85-89.

23 T. Todorov, *Nous et les autres*, *cit.*, p. 100.

24 Cfr. *ivi*, p. 456.

25 G. Cosio, *op. cit.*, p. 114.

26 *Ivi*, p. 91.

27 *Ibidem*.

precedente riguardo alla scrittura, “senza scrittura un popolo non ha che i miti, i quali non gli consentono di andare al di là dell'identificazione del popolo mai visto prima con figure leggendarie o divine”²⁸.

La difesa todoroviana di una soggettività dialogica mira a fondare un universalismo dal volto umano:

L'elemento propriamente umano non è, evidentemente, questo o quell'aspetto della cultura. [...] Ciò che ogni essere umano ha in comune con tutti gli altri è la capacità di *rifutare* queste determinazioni; in termini più solenni, diremo che la libertà è il tratto distintivo della specie umana. È quello che volevano dire Montesquieu, [...], e Rousseau, [...]: non questa o quella qualità, dunque, ma la capacità di acquisirle tutte. La lingua francese non è universale, [...], ma lo è l'attitudine ad apprendere le lingue.²⁹

Per capire quanto questo universalismo di percorso sia un umanesimo basti rileggere Pico della Mirandola: “Non ti creammo né celeste né terreno, né mortale né immortale, in modo tale che tu, quasi volontario e onorario scultore e modellatore di te stesso, possa foggarti nella forma che preferirai”³⁰. Al tempo stesso, l'umanesimo di Todorov è uno strutturalismo, ed è chiaro se si guarda a come egli giustifica la posizione che riprende da Montesquieu e Rousseau:

L'efficacia di questi principî – e la loro autentica universalità – deriva dal fatto che si tratta di principî formali e non sostanziali. La loro universalità non si basa su un'identità esistente nel mondo – in questo caso sarebbero davvero fragili – ma sull'unità della facoltà pensante dell'uomo, e perciò sulla definizione stessa dell'umano.³¹

L'unico universale è la libertà umana, che non è una determinazione ma la capacità di determinazione. A questo universale se ne oppone un altro anch'esso puramente formale, la negazione della negazione della

28 V. Marconi, *Il significato in Hjelmslev: astrazione, relazione, stratificazione*, in R. Galassi, Id., C. Zorzella Cappi (a cura di), *Variazioni glossematiche*, ZeL, Treviso 2019, pp. 105-126, p. 117.

29 T. Todorov, *Nous et les autres*, cit., p. 457.

30 G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, in B. Faelli (a cura di), *Commentationes*, 2 voll., Bologna 1496, vol. 1, ff. QQ 2 r-RR 3 r; tr. it. di F. Bausi, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, Fondazione Pietro Bembo/Guanda Editore, Milano-Parma 2003, p. 11.

31 T. Todorov, *Nous et les autres*, cit., p. 440. Il passo continua evidenziando le differenze tra Rousseau e Kant, da una parte, e Montesquieu, dall'altra. Todorov esprime la propria posizione in ivi, pp. 450-453.

libertà: la condanna del dispotismo e del totalitarismo in quanto negazioni dell'umanità (umanità=libertà). Va detto che uno dei “quattro tratti specifici” della Glossematica è proprio “insistere sulla forma, finora trascurata a favore della sostanza”³². La forma glossematica si manifesta in più sostanze ponendosi come costante rispetto a ciascuna sostanza (che risulta essere una variabile), ma la manifestazione è graduale; trasposto alle società, ciò significa proprio quello che Todorov voleva dire intendendo la “moderazione” di Montesquieu come “*generalità*, nel senso che non ha un contenuto particolare [sostanziale], ma si limita a fornire una traiettoria al movimento, qualcosa di assimilabile alla *tensione ad universalizzare*”³³. La libertà, privata di identità sostanziale e definita saussurianamente in maniera puramente negativa e differenziale, si dà ovunque come opposizione al dispotismo, ma si manifesta nei modi più diversi all'interno delle società e delle culture. La gradualità consente la possibilità del giudizio etico senza imporre una gerarchia tra culture, ossia impedendo lo “scivolamento dall'universalismo verso l'etnocentrismo o lo scientismo (poiché si rifiuta di elevare a norma qualsiasi contenuto)” e senza “cadere nella bizzarria del relativismo, che rinuncia ai giudizi, o in ogni caso ai giudizi transculturali”³⁴. Todorov porta lo strutturalismo nella storia e la storia nello strutturalismo. Inoltre, le considerazioni todoroviane sull'universale sembrano rispondere al seguente auspicio di Balibar nell'anno stesso in cui viene formulato: “La via intermedia, auspicabile, sarebbe in fondo quella che pone la comunicazione al servizio della riproduzione delle differenze, cioè quella che afferma la singolarità *attraverso la mediazione* dell'universale. E reciprocamente, quella che afferma la realtà dell'universale attraverso la mediazione delle singolarità”³⁵. D'altra parte, Bodei presenta l'aporia senza articolare

32 L. Hjelmslev, *La stratification du langage*, “Word”, a. X, n. 2-3, 1954, pp. 163-188; tr. it. di C. Caputo, *La stratificazione del linguaggio*, Pensa MultiMedia, Lecce-Brescia 2018, p. 66. Va, inoltre, detto che il primato della formalità (intesa in chiave funzionale) sulla sostanzialità è stato ribadito da un neokantiano come Cassirer concorrendo a porre i fondamenti epistemologici dello strutturalismo (cfr. F. Rastier, *Cassirer et la création du structuralisme*, in “Acta Structuralica”, n. 1, 2018, pp. 29-51): Todorov non sta semplicemente riproponendo Kant e l'imperativo categorico, sebbene vi faccia riferimento (cfr. T. Todorov, *Nous et les autres*, cit., p. 440).

33 G. Cosio, *op. cit.*, p. 114.

34 T. Todorov, *Nous et les autres*, cit., p. 457.

35 É. Balibar *et al.*, *op. cit.*, p. 15. Le note di Balibar da cui si cita sono “redatte in occasione della preparazione della Tavola rotonda su ‘Identité et culture’ or-

una soluzione: “Non possiamo rinunciare né all’universalità, né alla sua specificazione nelle particolarità, senza cadere in schemi vuoti o in un pulviscolo di elementi irrelati”³⁶. Di fatto, Todorov taglia il nodo gordiano negando la validità del terzo escluso e avanzando la proposta di un universalismo di percorso, non dialettico ma dialogico, dove il dialogo è pensato con Bachtin e con l’etnologia come pratica e non con Habermas³⁷. Balibar stesso individua nella dialettica (hegelo-marxista) e nella traduzione due “strategie di enunciazione dell’universale”³⁸, ricollegando la seconda proprio a Bachtin: “Viviamo già oggi in un mondo di traduzioni onnipresenti e rivali buone e cattive, autorizzate e non autorizzate, e dunque in un mondo dove alcune lingue si ritrovano continuamente incorporate in altre (in modo abbastanza simile a quello che Bachtin chiamava ‘eteroglossia’)”³⁹. Eppure, proprio nella hegeliana *Fenomenologia dello Spirito* Balibar ravvisa la paradossalità enunciativa di qualsiasi enunciazione dell’universale, revocando così in dubbio la possibilità dell’universalismo di percorso avanzata da Todorov. Avendo in mente anche Benveniste, Balibar scrive:

degli elementi [...] permettono a un soggetto determinato di introdursi nell’universo del linguaggio o dell’espressione, quali i pronomi personali (*io, tu, noi*), i dimostrativi (*questo, quello*), gli avverbi di tempo e spazio (*adesso, qui*) [...]. Questi operatori sintattici aprono immediatamente la possibilità di universalizzare il particolare e di particolarizzare l’universale, di soggettivare l’oggettivo e di oggettivare il soggettivo: *Io sono qui adesso*, e dico la verità *per voi*, e questa verità può essere una verità qualsiasi, voi potete essere chiunque e io stesso posso essere chiunque... Ma anche: a seconda che io sia questo o quello, che noi siamo qui o là, che noi parliamo questa o quella lingua – tutte cose interamente contingenti –, la verità che noi enunciamo non sarà più la stessa, o anche non sarà più vera.⁴⁰

ganizzata presso l’Unesco il 14 e il 15 dicembre 1989” (ivi, p. 13), *Nous et les autres* è del 1989.

36 Ivi, p. 40. Bodei avanza comunque il suggerimento di “riprendere e ripensare il tema kantiano della facoltà di giudicare” (ivi, p. 41), ribadendo che la *phronesis* neo-aristotelica non basta e che “sembra di assistere alla rinascita di una nuova etica di responsabilità verso il futuro e a un bisogno di nuove regole con implicazioni di valore universale” (ivi, p. 44).

37 Tanto Habermas quanto Rorty non sono esenti da obiezioni (cfr. ivi, p. 42).

38 É. Balibar, *Des Universels. Essais et conférences*, Galilée, Paris 2016; F. Grillenzoni (a cura di), *Gli universali*, Bollati Boringhieri, Torino 2018, p. 101. Un’ulteriore strategia presa in analisi da Balibar è “quella fondata sullo schema della doppia verità” (*ibidem*).

39 Ivi, p. 107. Cfr. T. Todorov, *Mikhail Bakhtine*, cit., pp. 80-103.

40 É. Balibar, *op. cit.*, p. 42.

Insomma, nel giudicare si universalizza particolarizzando: si tratta di una situazione analoga a quella in cui si dice in una lingua che non si parla di non saperla parlare (*Excuse me, I don't speak English*), per dire a qualcuno che non la parliamo dobbiamo parlarla⁴¹. Va detto che Todorov ritrova in Bachtin una teoria dell'enunciazione alternativa, sebbene non aliena, a quella di Benveniste⁴². Ma questo consentirebbe solamente di riformulare il paradosso in un metalinguaggio favorevole a Todorov. La via, che qui si può solamente suggerire, per rispondere al paradosso è un'altra: portare alle estreme conseguenze l'accostamento di Todorov alla Glossematica. Tale teoria è nota per "l'onniformatività delle lingue storiche naturali; le quali possono descrivere non solo quanto ad esse è esterno, i fatti non linguistici, ma anche riflettere in modo adeguato se stesse"⁴³. Se la descrizione delle lingue immanente alle lingue stesse e la teoria del giudizio etico di Todorov si reggono sugli stessi principi strutturalisti, allora il giudizio etico si fonda sulla forma stessa delle lingue. È per questo che l'universalismo di percorso fonda sull'universalità della libertà umana la moderazione come generalità. Parallelamente, Hjelmslev propone una grammatica generale e non universale⁴⁴. Tuttavia, Balibar fa vedere come "l'uguaglianza delle culture in quanto creazioni del genio umano" comporta il "pensare che 'tutti gli uomini si equivalgono', ma a condizione che ognuno di loro rimanga legato a un gruppo storico [...], al di fuori del quale non esistono più se non come individui alienati, diventati stranieri a se stessi e alla loro umanità"⁴⁵. Il che riproporrebbe a Todorov una figura da lui stesso evocata:

l'universo mentale di Cabeza de Vaca sembra vacillare, come dimostra l'incerto referente dei suoi pronomi personali; non vi sono più due partiti, noi (i

41 Come scrive Balibar, si tratta di "quello che noi oggi chiameremmo 'contraddizione performativa'" (ivi, p. 41).

42 T. Todorov, *Mikhaïl Bakhtine*, cit., pp. 61-80.

43 M. Prampolini, *La sostanza immediata tra certezza e paradossi*, in R. Galassi, M. De Michiel (a cura di), *Louis Hjelmslev a cent'anni dalla nascita*, Imprimerie, Padova 2001, pp. 183-209, p. 204.

44 Cfr. L. Hjelmslev, *Principes de grammaire générale*, Høst & Søn, Copenhagen 1928; R. Galassi (a cura di), *Principi di grammatica generale*, Levante, Bari 1998. Come si leggerà successivamente, "non si ha una formazione universale, ma solo un universale principio di formazione" (Id., *Omkring Sprogteoriens Grundlæggelse*, B. Lunos bogtrykkeri a/s, Copenhagen 1943; G.C. Lepschy (a cura di), *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Einaudi, Torino 1968, p. 82). Ecco il principio nella sua prima formulazione: "Le categorie sono, in quanto tali, una qualità fissa del linguaggio. Il principio di classificazione è inerente a qualsiasi idioma, in ogni tempo e in ogni luogo" (Id., *Principes de grammaire*, cit., p. 62).

45 É. Balibar, *op. cit.*, p. 143.

cristiani) e loro (gli indiani), ma tre: i cristiani, gli indiani e 'noi'. Ma chi sono questi 'noi', esterni all'uno come all'altro mondo, per essere stati tutti e due vissuti dall'interno?⁴⁶

D'altra parte, è vero che la prospettiva di Todorov trova la sua giustificazione a livello delle lingue e che, "se non sempre siamo bilingui, siamo tutti inevitabilmente partecipi di due o tre culture"⁴⁷.

Todorov alla luce della ricezione strutturalista di Lucien Lévy-Bruhl

Restando nell'ambito di interesse antropologico, è possibile collocare le critiche di Todorov a Lévy-Bruhl nelle riflessioni strutturali sul *pensiero simbolico*. Lévy-Bruhl è visto come lo studioso che ha posto la "più grave obiezione" alla grammatica generale⁴⁸: società e mentalità primitive sono strutturate in maniera totalmente diversa da quelle moderne. Le lingue primitive non sarebbero quindi comparabili con quelle moderne. Ci dovrebbero essere almeno due grammatiche generali. Hjelmslev dà alla sfida lanciata dal filosofo e antropologo francese una risposta programmatica:

Cominciamo innanzitutto col dire che i lavori di Lévy-Bruhl sono stati, e lo sono ancora, estremamente preziosi per il linguista; ma, non già per i fatti stessi presentati, quanto per il modo in cui questi fatti sono concepiti. La polemica di Lévy-Bruhl contro il principio di giudicare tutti i fatti linguistici secondo il sistema grammaticale delle lingue indoeuropee o, a maggior ragione, del latino, è completamente giustificata e molto feconda.⁴⁹

Per quanto riguarda il divario tra primitivo e moderno, Hjelmslev imbocca una strada continuista senza negare lo scarto tra le due mentalità e in questo sarà seguito tanto da Greimas quanto da Todorov stesso: "la differenza non si riscontra tra mentalità prelogica e mentalità logica, quanto tra una mentalità dominata dalla prelogica [primitiva] e un'altra in cui logica e prelogica sono coesistenti [moderna]"⁵⁰. Inoltre, Hjelmslev riconosce che "Lévy-Bruhl ammette che la differenza tra la mentalità primitiva e la nostra

46 T. Todorov, *La conquête*, cit., p. 242.

47 Ivi, p. 124.

48 L. Hjelmslev, *Principes de grammaire*, cit., p. 202.

49 Ivi, p. 204.

50 Ivi, p. 206.

è lungi dall'essere assoluta"⁵¹. Avendo in mente di fondare la grammatica generale sul comune sostrato alle due mentalità il linguista danese scrive:

Il sistema linguistico è libero in rapporto al sistema logico che gli corrisponde. [...] le opposizioni che contrae sono sottomesse alla *legge di partecipazione*: non vi è opposizione tra *A* e *non-A*, vi sono solo opposizioni tra *A* da una parte e *A + non-A* dall'altra. La scoperta non ha nulla di sorprendente poiché dalle ricerche di Lévy-Bruhl sappiamo che il linguaggio porta l'impronta di una mentalità *prelogica*.⁵²

Hjelmslev stesso in *Sprogteori* (lezioni inedite del 1942/43) plaude all'estensione della legge di partecipazione all'analisi della cultura greca classica⁵³. Per giunta, Greimas, riprendendo da un collega di Hjelmslev (Viggo Brøndal, che a sua volta si era confrontato con Lévy-Bruhl⁵⁴), formula la teoria delle cosiddette *isotopie complesse* in grado di rendere conto dei fenomeni partecipativi sia nei cosiddetti primitivi che nella letteratura e nei discorsi di persone affette da disturbi mentali⁵⁵. L'*excursus* appena concluso consente di cogliere l'indirizzo che hanno preso le critiche di Todorov a Lévy-Bruhl, nonché l'utilità delle analisi simboliche di Todorov per la Glossematica⁵⁶. L'obiettivo polemico è la convinzione "che noi, uomini adulti e normali dell'Occidente contemporaneo, siamo esenti dalle debolezze legate al pensiero simbolico, e che questo esiste soltanto presso gli *altri*: gli animali, i bambini, le donne, i pazzi, i poeti (questi pazzi inoffensivi), i selvaggi, gli antichi, i quali invece non conoscono che questo"⁵⁷. Tale convinzione si sostanzia in due miti scientifici, il linguaggio originario

51 Ivi, p. 205.

52 L. Hjelmslev, *La catégorie des cas. Étude de grammaire générale, première partie*, in "Acta Jutlandica", VII, n. 1, 1935, pp. I-XII, 1-184; R. Galassi (a cura di), *La categoria dei casi*, Argo, Lecce 1999, p. 188.

53 L. Cigana, *Analogia, paralogia e prelogismo. Svend Ranulf e il pensiero antico*, in Id. (a cura di), *Percorsi filosofici nella Glossematica*, ZeL, Treviso 2016, pp. 43-70, p. 45, n. 6.

54 Cfr. P. Fabbri, *Dal burattino al cyborg. Varianti, variazioni, varietà*, in Id., I. Pezzini (a cura di), *Le avventure di Pinocchio. Tra un linguaggio e l'altro*, Meltemi, Roma 2002, pp. 277-298, p. 295.

55 A.J. Greimas, *op. cit.*, pp. 143-144. La ripresa di Brøndal in questa teorizzazione è tuttavia critica e in questo precorre lo spirito delle critiche di Todorov a Lévy-Bruhl (cfr. ivi, pp. 144-145).

56 Cfr. T. Todorov, *Symbolisme et interprétation*, Seuil, Paris 1978; C. De Vecchi (a cura di), *Simbolismo e interpretazione*, Guida, Napoli 1986.

57 Id., *Théories du symbole*, Seuil, Paris 1977; C. De Vecchi (a cura di), *Teorie del simbolo*, Garzanti, Milano 2008, p. 286.

e il linguaggio selvaggio. La critica del secondo mito comporta quella della posizione di Lévy-Bruhl. Due esempi, i principali: il nome proprio come parte della persona che lo porta viene visto come tipico della mentalità primitiva retta dalla partecipazione (*pars pro toto*) in maniera tale che danneggiare il nome è danneggiare la persona (quasi come puntare uno spillo su di una bambola vudù)⁵⁸, “un esempio particolarmente eloquente di conversione [...] si può riassumere in una frase: ‘Le persone nate con la luna rossa diventeranno re’”⁵⁹. Al primo esempio Todorov risponde chiedendosi: “Siamo tutti indiani?”⁶⁰. Stando al gioco, si potrebbe controbattere che ci differenziamo perché abbiamo la denuncia per diffamazione ... Più in generale, Todorov riconduce la simbolizzazione primitiva a tropi come la sineddoche e la metonimia, oltre alla famigerata metafora, mettendo in crisi l’idea che sia “un’esclusività dei selvaggi”⁶¹. Il secondo esempio è, dunque, analizzato così:

“

<i>simbolizzante</i>	sangue		rosso		luna		persone	→	re
<i>simbolizzato</i>	potenza		▲ sangue		▲ rosso		▲ luna		potenza.

”⁶²

Nella figura tutte le frecce schematizzano sineddochi o metonimie. Tale risultato è interessantissimo per la Glossematica; infatti, le consentirebbe di perfezionare l’analisi dei sistemi di simboli⁶³. Tali sistemi sono caratterizzati dalla corrispondenza biunivoca tra gli elementi del piano dell’espressione e quelli del piano del contenuto, ciò comporta la riduzione dei piani a uno solo e il conseguente dubbio relativo alla possibilità di una semiotica dotata di un unico piano⁶⁴. Hjelmslev ha in mente, trattando di tali sistemi, i giochi come gli scacchi e i linguaggi formali come la logica e l’algebra pura, ma fa riferimento anche ai *simboli* nella seguente accezione:

58 Cfr. *ivi*, pp. 303-305.

59 *Ivi*, p. 307.

60 *Ivi*, p. 305.

61 *Ivi*, p. 303.

62 *Ivi*, p. 307.

63 Cfr. L. Cigana, *En deçà du signe. La notion de symbole et son défi à une sémiotique glosématique*, in V. Marconi e C. Zorzella Cappi (a cura di), *Caleidoscopio glossematico*, ZeL, Treviso 2017, pp. 37-62 e A. Herreman, *La glosématique et les systèmes de symboles*, in R. Galassi, M. De Michiel (a cura di), *Louis Hjelmslev*, cit., pp. 211-227.

64 Cfr. C. Caputo, *La stratificazione come architetonica della semiotica*, in L. Hjelmslev, *La stratificazione*, cit., pp. 7-56, pp. 28-29 e L. Cigana, *En deçà du signe*, cit., pp. 48-57.

Noi proponiamo di chiamare *sistemi simbolici* quelle strutture che sono interpretabili (cioè a cui si può coordinare una materia del contenuto), ma non biplane [...]. Da questo punto di vista *simbolo* si dovrebbe usare solo per le entità che siano isomorfe alla loro interpretazione, che siano raffigurazioni o emblemi, quali il Cristo di Thorvaldsen come simbolo della compassione, la falce e il martello come simbolo del comunismo, la bilancia come simbolo della giustizia, o l'onomatopea nella sfera linguistica.⁶⁵

Si noti che la nozione di simbolo aggiunge all'isomorfismo tra i due piani ridotti a uno del sistema simbolico un ulteriore isomorfismo tra la struttura del sistema e le sue concretizzazioni in una data materia o interpretazioni. Considerando la nozione hjelmsleviana di sistema simbolico in quanto tale, Alain Herreman ne ha criticato con esempi molto puntuali tratti dalla topologia algebrica l'applicabilità all'algebra⁶⁶. Questo vuol dire restringere la validità esplicativa di tale nozione alla sola logica⁶⁷. Todorov, invece, usando i tropi come *regole di trasformazione* ha mostrato la possibilità di analizzare i processi del pensiero simbolico in maniera analoga all'analisi logica: i linguaggi logici non interpretati presentano regole di derivazione come il *modus ponens* e il *modus tollens* e analogamente, nel dominio dei sistemi simbolici, la simbolizzazione primitiva procede per sineddoche e metonimia⁶⁸.

Alcune conclusioni

Il percorso appena svolto, sebbene rapido e per certi versi solamente preliminare, è già sufficiente per mostrare l'importanza di Todorov per il "noi" che compare nel titolo del presente contributo. Si tratta di un "noi"

65 L. Hjelmslev, *I fondamenti*, cit., p. 121.

66 Cfr. A. Herreman, *La glossematique*, cit., pp. 213-224. Herreman è, inoltre, autore di uno studio di *semiotica storica* applicata alla matematica (cfr. Id., *La topologie et ses signes. Elements d'histoire sémiotique des mathématiques*, L'Hartmann, Paris 2000).

67 Hjelmslev stesso riconosce che l'analisi dei giochi in termini di sistemi simbolici è meramente funzionale alla logica e che di fatto l'algebra pura adotta una concezione simile assumendo la prospettiva metamatematica di David Hilbert (cfr. L. Hjelmslev, *I fondamenti*, cit., pp. 118-119). Insomma, l'estendibilità della nozione di sistema simbolico all'algebra poggia su una premessa logicista e, quindi, vale fintanto che l'algebra è pura, ossia riconducibile a una sintassi priva di contenuto.

68 Che logica e *prelogica* (pensiero simbolico) siano rette da principi comuni sta alla base della concezione hjelmsleviana di *sistema sublogico* (cfr. Id., *La categoria*, cit., pp. 214-223).

che procede per gradi: in un grado d'intensità maggiore si rivolge ai semiologi e a quanti si occupano di semiotica generale o filosofica, in un grado d'intensità minore chiama in causa riflessioni d'ispirazione marxiana e, in particolare, quelle di Balibar. Nel primo caso, si è visto che Todorov sostanzialmente esce e rientra nello strutturalismo arricchendolo di nuove prospettive, introducendo in esso una storicità e un'antropologia politica segnate entrambe dalla dialogicità, ma anche suggerendo la possibilità di nuove analisi formali relative al pensiero simbolico. Nel secondo caso, proprio in virtù dell'apertura todoroviana al dialogo e all'altro è possibile rendersi conto di come tanto una comprensione filosofica del capitalismo quanto la problematizzazione contemporanea degli universali possano ricevere nuova luce. Del resto, il *dialogo di ricerca* tra semiotica e filosofie d'ispirazione marxiana non è certo una novità, perlomeno nel contesto italiano⁶⁹.

69 Si pensi a un caso emblematico come quello di Ferruccio Rossi-Landi, recentemente discusso dai semiologi italiani (cfr. G. Borrelli, *Metodo semiotico e metodo marxiano: convergenze categoriali e questioni epistemologiche*, in "E|C. Rivista on-line dell'AISS Associazione Italiana Studi Semiotici", n. 24, 2019, <http://www.ec-aiss.it/index.php>). Per quanto riguarda l'ambito strettamente glossematico, non si può tralasciare di menzionare la figura di Galvano della Volpe (cfr. R. Galassi, *Estetica e linguistica nella Critica del gusto di Galvano della Volpe*, in S. Badir et al. (a cura di), *I. Glossematica: principi e applicazioni II. Actes du colloque "Reading the Résumé of a Theory of Language / Lire le Résumé d'une théorie du langage"*, ZeL, Treviso 2013, pp. 107-114 e C. Caputo, *Della Volpe lettore di Hjelmslev*, in Id., *Emilio Garroni e i fondamenti della semiotica*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 125-137).