



www.ec-aiss.it

Testata registrata presso il
Tribunale di Palermo
n. 2 del 17 gennaio 2005
ISSN 1970-7452 (on-line)

© EIC · tutti i diritti riservati
gli articoli possono essere riprodotti a
condizione che venga evidenziato che
sono tratti da www.ec-aiss.it

Dal bel gesto alla lezione. La dimensione rappresentativa nell'interazione¹

Alessandro Zinna

1. Le varianti del bel gesto

Uno degli snodi che portano da una semiotica del testo allo sviluppo di una semiotica delle pratiche, degli stili e delle forme di vita è la ricomposizione degli appunti lasciati da Greimas per introdurre il seminario EHESS del 1991-92. Per la scomparsa avvenuta proprio in quell'anno, l'autore non aveva avuto il tempo di terminarne la redazione. Scritta sulla base di quegli appunti, una prima versione apparirà l'anno seguente. Di fatto del testo esistono due varianti². Entrambe le redazioni sono state ultimate da Jacques Fontanille che nella nota introduttiva precisa di essersi avvalso dei suggerimenti di Denis Bertrand, Henri Quéré e Claude Zilberberg, e salvo indicazione contraria, sarà alla prima di queste versioni che faremo riferimento. Per il carattere inaugurale di una strategia di ricerca, destinata a spostare l'attenzione alle *pratiche* e agli *stili di vita*, il lavoro svolto da Jacques Fontanille merita tutta la nostra attenzione.

L'attitudine del maestro lituano era quella di scrivere la sintesi su un tema soltanto dopo diversi anni di ricerca. Nel farlo era solito trarre vantaggio dagli interventi dei collaboratori che si succedevano negli incontri del seminario parigino. Lo scopo di quelle note non era dunque di dare una risposta alle domande aperte dal bel gesto, ma piuttosto di delimitare i contorni della problematica per tracciare l'orizzonte di una semiotica degli *stili di vita*. Da queste prime considerazioni, possiamo supporre che ci troviamo di fronte a una variante con valore introduttivo. Naturalmente ciò che è interessante non è la filologia o l'esegesi del testo – che comunque nella seconda versione apparsa in Fontanille (2015) presenta degli importanti rimaneggiamenti *après-coup* –, la domanda diventa piuttosto come continuare questa ricerca una volta che la riflessione sugli stili e le forme di vita è proseguita e si è sviluppata adottando questo articolo come punto di riferimento. Abbiamo sottovalutato qualche dettaglio della riflessione? Il testo contiene delle peculiarità o delle piste inesplorate?

L'obiettivo dichiarato nel sottotitolo sarà quello di evidenziare la dimensione *rappresentativa* del bel gesto. Questo fine sarà perseguito facendo ricorso a un altro articolo di Greimas, questa volta autografo, redatto un decennio prima, e che ne preannuncia i contenuti. Questo saggio, ripubblicato nella raccolta *Del Senso II*, è "La sfida" (Greimas 1982). Oltre a citare alcuni degli esempi che saranno ripresi

¹ Il testo, qui in pre-pubblicazione, apparirà nel volume in omaggio a Jacques Fontanille a cura di Denis Bertrand e Ivan Darrault-Harris. L'edizione è prevista per Lambert-Lucas nel corso del 2020.

² La versione originale dell'articolo è apparsa in Greimas (1993). In traduzione italiana è compresa nel volume *Estetica e vita quotidiana* curato da Pozzato (a cura di, 1995, pp. 59-75).

più tardi nel bel gesto, l'articolo ha il merito di introdurre i *soggetti della rappresentazione*. Ricorreremo a questo saggio per studiare l'effetto teatrale e per esporre e sviluppare una teoria semiotica dei simulacri. Le conclusioni portano su qualche osservazione di metodo e sulla semiotica tensiva inaugurata da Fontanille e Zilberberg (1998).

2. Le linee guida del bel gesto

Nell'articolo il bel gesto è considerato come un atto *puntuale* capace di produrre una rottura simbolica dei valori e di indicare, attraverso questa rottura, un' *assiologia* e uno *stile di vita alternativo* rispetto a quello socialmente accettato. È per questo valore d'altronde che il gesto, con implicazioni *estetiche, morali e etiche*, sarà qualificato come "bello". In questa prima versione, le ipotesi programmatiche per il suo sviluppo sono riassunte in questa breve lista:

1. Il bel gesto è una sorta di affermazione dell'individuo di fronte alla collettività, e di una morale personale in rapporto a una morale sociale.
2. Il bel gesto introduce una componente di teatralizzazione della vita quotidiana, dando luogo ad uno spettacolo intersoggettivo che ricorda da vicino quello delle sequenze passionali, ma nel quale l'osservatore sarebbe più fortemente sollecitato, e tanto più sollecitato quanto più breve fosse la sequenza.
3. Il bel gesto mette insieme in maniera esemplare l'estetica e l'etica, riarticolarlo e reinventando la funzione semiotica, vale a dire la relazione fra il piano dell'espressione ed il piano del contenuto (Pozzato, a cura di, 1995, p. 60)³.

Proponendo uno stile o una forma di vita alternativa, il bel gesto non è solo un atto puntuale, ma possiede una dimensione di *auto-rappresentazione* che lo distingue e lo oppone al tempo stesso alla *routine* per il suo carattere *eccezionale e gratuito*. Per cogliere questa dimensione teatrale vale la pena soffermarsi sulle ragioni che ci portano a dire che il saggio conserva alcuni segni di incompletezza, confermando che si tratta di appunti preliminari e che quindi, più che a esporre una sistematica del bel gesto, mira a stimolare il dibattito lanciando delle piste di riflessione. È possibile constatarlo a partire dai casi proposti. Nell'articolo sono riassunti, infatti, tre racconti presi come altrettanti casi di bel gesto. Tutti e tre presentano, tuttavia, degli aspetti controversi su cui torneremo alla fine di questa riflessione. Cominciamo col richiamarli brevemente alla memoria:

- Il primo è l'esempio del testo di Schiller *Der Handschuh*. Nella storia riportata il cavaliere di Lorges recupera il guanto lasciato cadere da Cunegonda in un fossato pieno di felini feroci.
- Il secondo racconto è la storia di un ricco finanziere in cerca degli spiccioli perduti nell'oscurità. Per aiutarlo il dandy illumina il luogo in cui sono caduti bruciando un grosso biglietto di denaro.
- L'ultimo esempio è tratto dal passo biblico in cui Gesù, in difesa di un'adultera, si oppone alla lapidazione prevista dalla legge enunciando la frase ben nota: "Che colui che non ha mai peccato scagli la prima pietra".

Gli esempi evocati per illustrare il bel gesto si rapportano ad altrettanti stili di vita che vanno da quello *cavalleresco*, alla vita del *dandy* e agli insegnamenti di Cristo ispirati alla *comprensione* e al *perdono*. Nell'articolo si sostiene che, attraverso il gesto qualificato come "bello", ciascun soggetto interroga l'assiologia del destinatario sociale proponendo dei valori etici alternativi alla morale pubblica. Proprio in quanto volti a innovare i valori, nel momento in cui compiono i rispettivi bei gesti, il cavaliere, il dandy e il Cristo si elevano al rango di *destinatario* per la rottura simbolica e programmatica – a tratti utopica –, opponendosi ai valori e alle leggi socialmente condivise. Infine, per la sua gratuità, alla circolazione attraverso lo *scambio*, il bel gesto predilige la modalità di circolazione che è propria del *dono*.

³ La versione presentata da Fontanille (2015) differisce già nel numero di punti da sviluppare che diventano cinque, e gli esempi sono invece ridotti ai primi due.

Così, il Cavaliere recupera il guanto senza chiedere nulla in cambio; all'avidità del ricco il dandy può rispondere con la generosità eccessiva del suo gesto; e, infine, dalla difesa dell'adultera, Cristo non trae di fatto alcun vantaggio. Di conseguenza, sovvertendo i valori economici e sociali condivisi, il bel gesto finisce con l'interrogare il *valore dei valori* perché, attraverso il gesto, si giunge all'invenzione di valori alternativi a quelli comunemente accettati.

3. Dal bel gesto alla lezione

Sappiamo che questo testo ha dato adito a diversi commenti. Rispetto a queste letture, quella che proponiamo porta principalmente sul simulacro dell'autore del bel gesto, immaginando che questo gesto, possa manifestarsi nella sfera pubblica o che invece possa essere realizzato più discretamente nella sfera privata, come nel caso di una donazione, o come il gesto di San Martino che, in pieno inverno, divide in due il suo mantello per offrirne la metà a un mendicante infreddolito.

Tuttavia, se negli esempi forniti gli stili di vita divergono, essi appaiono al contempo simili per l'organizzazione in una sequenza doppia: in tutti i casi proposti, infatti, se nella prima parte il soggetto si appropria di un'*immagine positiva*, rafforzando così la sua auto-rappresentazione, nella sequenza che segue viene attribuita invece una *rappresentazione negativa* al simulacro dell'altro. Nel primo caso, il pubblico e Cunegonda sono descritti come: "scioccati, inorriditi, cavalieri, nobili dame lo guardano, e lui, calmo, raccoglie il guanto"⁴; nel secondo invece, il ricco banchiere e noi stessi in quanto spettatori, ci sentiamo sorpresi e contrariati per la generosità del dandy e il disprezzo per il denaro; e, infine, nel terzo caso, la folla dei lapidatori e noi stessi diventiamo i destinatari della performance linguistica compiuta da Cristo che ammonisce i peccatori dall'ergersi a giudici. Come sappiamo il primo di questi casi si conclude con il Cavaliere di Lorges che, lanciando il guanto sul viso di Cunegonda, mostra il suo disprezzo per il commercio proposto da quest'ultima; nel secondo, attraverso la sua generosità il dandy palesa l'attaccamento del ricco a una somma modesta opponendogli il suo disprezzo per il denaro; e, infine, nel terzo, il Cristo mostra alla folla che, se presi individualmente, ciascuno dei potenziali lapidatori non è senza peccato. Scelti così per illustrare il bel gesto, i tre esempi contengono di fatto un secondo momento che comporta una *lezione morale*. La particolarità degli esempi è infatti quella di legare intimamente il *bel gesto* alla *lezione* attraverso l'*affermazione* dei nuovi valori grazie alla *negazione* dei valori dell'altro a cui finiscono per opporsi.

Nel tentativo di descrivere questa struttura doppia, propria degli esempi convocati per illustrare il bel gesto, si potrebbe sostenere che, se la prima parte della sequenza è volta ad assegnare un valore *positivo* alla rappresentazione del soggetto che compie il gesto, la seconda mira invece a blandire gli spettatori e i diretti destinatari, e noi tra questi, tanto per l'azione che intendono compiere (lapidare l'adultera) che per quella già compiuta (mostrare attaccamento al denaro o, infine, offrirsi carnalmente). È proprio tramite questa sanzione che sono denunciati i limiti dell'assiologia individuale e sociale (per esempio prendendo come obiettivo l'avarizia del ricco o il valore che viene comunemente attribuito alla carta moneta). Ed è proprio in questa attribuzione di un'*immagine negativa* ai valori, di cui l'altro è portatore, che il bel gesto si trasforma in una lezione⁵.

4. Gli attanti della rappresentazione

Questa curiosa costruzione, positiva dell'immagine del soggetto che compie il bel gesto e negativa dell'immagine che viene attribuita all'altro, ci porta a chiederci se si tratta di una scelta singolare, o se la selezione degli esempi non sia piuttosto lì a indicarci l'idea che una data cultura ha del bel gesto.

⁴ Nella seconda versione il brano è riproposto in originale e si può osservare che non vi è una perfetta corrispondenza con il riassunto fornito nella prima versione.

⁵ Se nel caso di cavaliere entrambi i due segmenti della sequenza sono riconoscibili nella progressione lineare del testo, nel caso del dandy e del Cristo i due aspetti della sanzione sono in sincretismo nello stesso gesto.

Lasciamo in sospeso per il momento questa domanda per descrivere prima la relazione teatrale che intrattengono i soggetti della rappresentazione.

Ne “La sfida” Greimas scompone il gesto in una successione di momenti: quello che inaugura la sequenza, per esempio, è volto a offendere l’immagine dell’altro per obbligarlo a scegliere tra battersi o rifiutare di farlo. Il racconto “Il guanto” si conclude non a caso con lo stesso gesto che dà inizio alla sfida senza però che ci sia un seguito, essendo quest’ultimo il segmento conclusivo della sequenza. Lo stretto legame tra i due articoli, l’uno autografo l’altro eterografo, lo si evince da due dettagli. Anzitutto dal fatto che ne “La sfida” Greimas cita lo stesso passaggio che sarà presentato ne “Il bel gesto”: “[...] la descente du chevalier, dans la cage aux lions pour chercher le gant que la dame y a laissé tomber exprès” (Greimas 1984, p. 222). Anche l’ultimo degli esempi, quello tratto dal vangelo, ritorna alla fine del saggio sulla sfida in un’altra variante, quando Greimas, per illustrare le assiologie dei codici d’onore, riporta il passaggio in cui Cristo porge l’altra guancia indicando l’appartenenza a un altro codice d’onore.

È proprio in quest’ultimo saggio che Greimas introduce un concetto il cui interesse e la cui portata non sono stati valutati come meritano. Le osservazioni avanzate in quelle pagine sono ricche di conseguenze per una teoria generale degli attanti. A partire dall’introduzione dei *soggetti della rappresentazione* diventa infatti possibile descrivere l’istanza che, con nomi e posture varie, ritorna in autori che propongono un concetto molto simile ricorrendo però a terminologie diverse: oltre al già citato “onore” a cui fa riferimento Greimas, ci sono i “simulacri” di Baudrillard, la “faccia” di Goffman, fino all’*èthos* della retorica aristotelica. La proposta avanzata da Greimas ha come conseguenza di incrementare anzitutto la tipologia degli *attanti* proposta nel *Dizionario* affiancandogli la nuova classe dei *soggetti della rappresentazione*. Inoltre, come mostreremo, il tentativo protratto in quelle pagine consente di fondare una teoria dei *soggetti della rappresentazione* in grado di unificare i diversi approcci al tema. Rileggiamo il passaggio in cui viene introdotta quella che possiamo considerare a tutti gli effetti come un’altra *varietà* di attanti:

“[...] Il convient par conséquent de distinguer, d’une part, les *sujets de communication* (S_1 et S_2) se faisant face et négociant un éventuel contrat et, de l’autre, les *sujets de représentation* (qu’on pourrait, par exemple, noter comme S') qui se trouvent situés dans l’espace cognitif de S_2 et dont le premier ($S'_2 \cap$ non pf) vient d’être reçu sous forme d’un énoncé produit par S_1 , tandis que le second ($S'_2 \cap$ pf) est produit par S_2 comme le contradictoire du premier.” (Greimas 1983, p. 218)

Se Greimas ha bisogno di introdurre i soggetti della rappresentazione è perché, come dicevamo, la sfida ha inizio con l’atto di offendere l’onore dell’altro attribuendo una competenza negativa al suo simulacro. Accettando di battersi, lo sfidato potrà riappropriarsi del simulacro positivo grazie alla sanzione che seguirà la performance. Questo ci porta a precisare come, a parte la presenza di un osservatore, in ogni trasformazione ci siano in gioco almeno tre attanti: quello di *stato* che precede l’atto, e la cui rappresentazione viene qualificata in questo caso dall’offesa, quello del *fare* che accetta di battersi per contraddirla, e il nuovo soggetto di *stato* che, riuscendo vincitore nel confronto, si riappropria dell’immagine di soggetto competente per la sanzione cognitiva che gli sarà assegnata.

Dalla lettura del frammento possiamo inoltre considerare che Greimas aveva ben presente il problema della rappresentazione come quello dell’immagine che il soggetto ha o produce di se stesso: in un primo momento attraverso l’*essere* che gli viene attribuito (nel caso della sfida si tratta dell’*incompetenza*), passando per la sua riappropriazione attraverso la *performance*, ma ugualmente per la *sanzione* positiva che ne segue. Questo giudizio, secondo Greimas, non dipende soltanto dal desiderio di riappropriarsi personalmente dell’immagine positiva, ma proviene ugualmente dalla sanzione sociale. In un altro passaggio l’autore esplicita la natura di questo simulacro del giudizio:

“On est ainsi arrivé à la phase de la construction du simulacre où le sujet qui se joue ce spectacle se trouve dans la position de ‘celui qui sait ce qu’il veut’. Or, ‘ce qu’il veut’ en réalité, ce n’est pas être ‘puissant’, mais se reconnaître et être reconnu comme tel. Autrement dit, le problème qui se pose dès lors se situe au niveau de la sanction cognitive et présuppose l’existence d’un destinataire commun aux deux sujets S_1 et S_2 destinataire dont la sanction correspondra à la reconnaissance, par S_1 de S_2

comme ($S_2 \cap pf$) et à l'identification, par une sorte de auto-reconnaissance, de S_2 avec son image de ($S_2 \cap pf$).” (Greimas 1983, p. 221)

A differenza della sfida, che presuppone un'assiologia comune come un codice d'onore condiviso, il gesto del Cristo che porge l'altra guancia propone una nuova assiologia e uno stile di vita non violento. Proprio alla fine del saggio, d'altronde, Greimas mostra indirettamente una convergenza tra il gesto provocatore del Cristo che porge l'altra guancia e quello dello stesso Cristo che salva l'adultera: in entrambi le occasioni vi è un'adesione a dei codici alternativi per la rottura di quelli convenzionali e socialmente condivisi.

4.1. I modi della rappresentazione

Alla luce di questa prima osservazione possiamo considerare che è il simulacro del soggetto a trovarsi trasformato: da quello attualizzato, *prima* di eseguire il bel gesto, a quello che emerge *dopo* la sanzione. È proprio in questo scarto nella rappresentazione che risiede in definitiva la teatralità del bel gesto.

Seguendo il suggerimento di Greimas possiamo trascrivere questo primo soggetto di stato secondo la formula: ($S_1 \cap O$), dove O è un oggetto sapere che contiene la rappresentazione di S_1 ($O = S_1$). Nel caso dell'offesa che precede la sfida, scrive Greimas, il simulacro è rappresentato come incapace di fare ($S_1 \cap non\ pf$). A suo modo, lanciando il guanto, Cunegonda lancia una provocazione del tutto simile al gesto inaugurale della sfida, come per dire “sei capace di riportarmelo?”. Questa funzione, ben conosciuta nella favola proppiana, è quella della sfera d'azione della principessa che, in maniera del tutto capricciosa, affida all'eroe un *compito difficile* da compiere. Eseguita la *performance*, la *sanzione* che ne segue gli permette di appropriandosi del simulacro di soggetto competente ($S_1 \cap pf$) per gli sguardi d'ammirazione del pubblico. Per distinguere allora i due momenti in cui si trova il simulacro del soggetto di stato diremo che nel primo caso siamo in presenza di un soggetto della rappresentazione *attualizzato* (lo simbolizzeremo con S^a), ovviamente in maniera positiva, oppure in maniera negativa (come nella sfida); mentre nel secondo ci troviamo di fronte a un soggetto della rappresentazione *sanzionato* per la performance compiuta (che indicheremo con S^s). Questa distinzione tra i due momenti in cui può essere colto il soggetto della rappresentazione tornerà utile per capire perché il guanto lanciato per sfidare l'avversario e quello che raggiunge il viso di Cunegonda sono diretti a due simulacri distinti: il primo è quello *attualizzato* dall'offesa, mentre il secondo è indirizzato al simulacro di Cunegonda che viene *sanzionato negativamente* come difforme rispetto all'assiologia dei valori cavallereschi. In tal senso, potremmo considerare la successione delle due sequenze negli esempi di bel gesto come una struttura dalla *doppia sanzione* sulle rappresentazioni reciproche.

Questa distinzione tra simulacro *attualizzato* e *sanzionato* ci permette ora di precisare che l'*èthos* aristotelico porta sulla rappresentazione che si ha del locutore *prima* della performance linguistica, in altri termini sull'influenza che ha la sua rappresentazione in quanto simulacro attualizzato dell'oratore (S^a). Questo valore della *doxa* può predisporre favorevolmente o negativamente il pubblico contribuendo a determinare il giudizio sulla sua performance linguistica. I grandi retori – tra questi Cicerone e Quintiliano – suggerivano non a caso di fare ricorso alla *captatio benevolentiae* (letteralmente l'“accattivarsi la simpatia”) per suscitare l'accondiscendenza del pubblico migliorando di conseguenza la percezione dell'*èthos* dell'oratore⁶.

⁶ Aristotele divideva le capacità di persuadere della retorica in tre specie: “[...] le une risiedono nel carattere dell'oratore, le altre nel disporre l'ascoltatore in una data maniera, le altre infine nello stesso discorso, attraverso la dimostrazione o l'apparenza di dimostrazione” *Retorica*, I (A) 1-2, 1356 a. In questa accezione la *captatio benevolentiae* seguirebbe piuttosto il giudizio sull'*èthos* dell'oratore. Rispetto ad Aristotele, ne *La retorica a Gaio Erennio*, Cicerone precisa che “[...] la benevolenza si assicura traendo partito dalla propria persona, *èthos*, da quella degli avversari, dalla materia trattata” (libro I, § 8).

4.2. Le rappresentazioni riflesse e transitive

Come Greimas, anche sociologi come Goffman [1956]⁷, filosofi come Sartre [1943]⁸ o, per altri versi psicologi come James (1890)⁹ e (anti)psichiatri come Laing [1970]¹⁰ invitano, in modi diversi, a distinguere in questa *rappresentazione* quella che si ha di *se stessi* (*auto-rappresentazione*) dalla rappresentazione che proviene dall'identità pubblica (*etero-rappresentazione*).

Sulla base degli sviluppi di una teoria degli attanti della rappresentazione possiamo riconsiderare questa seconda opposizione come una distinzione tra simulacri *riflessivi* e *transitivi*. Quando S_1 è in sincretismo con il soggetto della rappresentazione (S) siamo in presenza di un'auto-rappresentazione, cioè di una *rappresentazione riflessiva* [$S_1 \cap (S'_1 \cap O)$]; invece quando S_1 non è in sincretismo con (S) ci troviamo nel caso di una rappresentazione dell'altro in noi o di noi nell'altro o, più semplicemente, nel caso della *rappresentazione transitiva* [$S_1 \cap (S'_2 \cap O)$]. Il risultato di questo gioco delle rappresentazioni reciproche è quello di strutturare il fondamento stesso della relazione *intersoggettiva* nella rappresentazione. Nel corso degli scambi, il legame relazionale tende a stabilizzarsi per l'accordo o il disaccordo sui simulacri reciproci. Come per gli altri scambi, anche le relazioni di identità non si sottraggono alla logica generale del *contratto* e del *conflitto*. Quelle che chiamiamo *relazioni contrattuali* trovano il loro fondamento nella stabilità delle rappresentazioni o nella loro evoluzione accettata, mentre le *relazioni conflittuali* portano a destabilizzare le rappresentazioni degli interattanti potendo evolvere nell'*escalation* del conflitto o sfumare nelle forme più stabili di un nuovo contratto¹¹.

4.3. Contratti e conflitti d'identità

Chiameremo *contratto di identità* la forma più o meno duratura di consenso sulle rappresentazioni reciproche. Un po' come se l'altro partecipasse alla costruzione del gioco di specchi in cui ciascuno degli interattanti si impegna a riflettere l'identità dell'altro.

In tal senso nei contratti di identità la propria auto-rappresentazione può trovare corrispondenza nell'immagine che l'altro ha di noi e viceversa. Questa interazione su base contrattuale può essere trascritta nella sintassi di Greimas come [$S_1 \cap (S'_1)$] = [$S_2 \cap (S'_1)$]: in altri termini la rappresentazione che S_1 ha di se stesso si trova a coincidere – con tutti i distinguo e le approssimazioni del caso – con quella che S_2 si è fatto di S_1 . Quando il contratto è reciproco abbiamo ugualmente: [$S_2 \cap (S'_2)$] = [$S_1 \cap (S'_2)$]. L'amico ci restituisce l'immagine più vicina a quella che abbiamo di noi stessi o, ancora meglio, quella che vorremmo avere o che siamo disposti a condividere con lui, mentre questa stessa identità non saremmo disponibili ad assumerla con altri. D'altra parte, l'adulatore come l'amico possono rinviarci un'immagine persino migliore di quella che abbiamo di noi stessi e questo può portarci nel primo caso a rifiutarla, in quanto adulazione, e nell'altro, come accade con l'amico, ad assumerla mostrando di esserne all'altezza. Come avviene per gli altri contratti anche quelli di identità presuppongono degli *aggiustamenti* reciproci dell'immagine che abbiamo o che ci viene restituita dall'altro.

In caso di conflitto, in particolare di conflitto relazionale, possiamo considerare che i simulacri dell'identità che gli interattanti si rimandano a vicenda non coincidono con quelli che uno o entrambi vogliono che gli si attribuisca. Possiamo trascrivere il conflitto d'identità come un caso di non coincidenza dei reciproci soggetti di rappresentazione: [$S_1 \cap (S'_1)$] \neq [$S_1 \cap (S'_2)$]. Detto altrimenti, la *rappresentazione riflessiva* di uno o di entrambi gli interattanti differisce dalla *rappresentazione transitiva* che gli viene attribuita. Condizione questa, che ovviamente può essere reciproca [$S_2 \cap (S'_2)$] \neq [$S_2 \cap (S'_1)$]. In tal senso i conflitti relazionali si presentano spesso come delle fasi di turbolenza nella stabilizzazione dei

⁷ Il soggetto è visto come un appendiabiti: la metafora preferita da Goffman per cogliere la teatralità delle relazioni in pubblico.

⁸ “Essere per se stesso” o “essere per altri” è la terminologia a cui ricorre da Sartre ne *L'essere e il nulla*.

⁹ James è all'origine della riflessione sull'autostima.

¹⁰ Laing (1970) propone alcune considerazioni sui livelli di strategia per inscatolamento dei simulacri reciproci.

¹¹ Fontanille (2015) suggerisce di considerare il conflitto un disaccordo e il contratto un accordo. Questa equivalenza terminologica non cambia i termini della questione e ripropone i casi di *conflitto nel contratto* e di *contratto nel conflitto*.

contratti d'identità in cui la *tensione* è introdotta dalla distanza che intercorre tra il *voler-essere riconosciuto* e l'*essere-riconosciuto*. In questa chiave, l'episodio in cui il cavaliere riceve le *avances* di Cunegonda viene letto come l'incapacità ad assumere quel simulacro di desiderio che quest'ultima proietta di lui.

Possiamo concludere che nei sintagmi della *confrontazione*, e soprattutto in quelli del *conflitto*, la rappresentazione che ci restituisce l'altro può risultare distorta e per questo l'interattante non riesce ad appropriarsene. Da questo punto di vista, i *contratti d'identità* si presentano come degli inscatolamenti a specchio delle rappresentazioni, dove non soltanto il soggetto rinvia l'immagine che ha dell'altro, ma ugualmente ha consapevolezza di come viene percepito per le conferme che ne riceve sotto forma di *feedback* linguistico, somatico e affettivo. In questa prospettiva l'identità diventa l'assunzione multipla dei conflitti e dei contratti che intratteniamo con i singoli o con i collettivi di riferimento.

4.4. L'autostima come auto-sanzione

Intesa come auto-sanzione, in quanto valutazione globale che il soggetto compie sul valore del proprio simulacro, questa assunzione prende il nome di *autostima*. L'auto-sanzione ha dei risvolti *esistenziali* importanti perché, come diremo, incrementa la capacità stessa ad agire. Si tratta di quella condizione di *tensione immaginaria* data dalla rappresentazione che il soggetto ha di se stesso rispetto non più a una singola performance da compiere, ma rispetto al suo stesso potenziale d'azione.

Nei suoi studi pionieristici, William James considera il livello dell'autostima come il rapporto tra il *sé ideale* e il *sé percepito*. Questa terminologia può essere comparata a quella, meno ambigua di una semiotica degli attanti della rappresentazione, che vede il *sé ideale* come il *soggetto virtuale della rappresentazione* (S^v), mentre considera il *sé percepito* come il *soggetto etero- o auto-sanzionato* per la sua performance (S^s). In termini modali questa auto-valutazione è il risultato della comparazione tra il "voler-essere", che è proprio del soggetto virtuale (S^v), e il *sé percepito* inteso come soggetto sanzionato che "sa di essere" (S^s). Quando questa comparazione manifesta uno scarto, si può concludere che c'è stata una *sopravalutazione* ($S^v > S^s$) o una *sottovalutazione* del proprio simulacro ($S^v < S^s$). Traducendo nella terminologia semiotica le affermazioni di William, il sentimento di *insoddisfazione* o di *successo* dipende dalla comparazione tra il simulacro virtuale che precede la performance e quello sanzionato che la segue: quanto più grande è lo scarto tra il *sé ideale* e il *sé percepito*, tanto più grande è il sentimento di insoddisfazione ($S^v < S^s$) o di successo ($S^v > S^s$). Inevitabilmente l'insoddisfazione o il successo si ripercuotono sul livello dell'autostima diminuendola o accrescendola.

4.5. Il bel gesto tra funzione pratica e funzione estetica

Le interazioni in pubblico sono, per eccellenza, il luogo in cui il simulacro della faccia è messo in discussione per l'incertezza degli esiti delle azioni. È il momento teatrale in cui il *sé ideale* si confronta con il riconoscimento personale e/o collettivo.

Quando si appresta a scendere nella gabbia dei leoni, il cavaliere non soltanto mette a repentaglio la sua vita, ma mette a rischio, come direbbe Goffman, il *soggetto della rappresentazione*. Da questo punto di vista, la performance compiuta nella fossa dei leoni è indipendente dall'oggetto da recuperare poiché il valore di fatto non è investito nell'oggetto quanto nella pericolosità stessa dell'azione e quindi nel valore del simulacro. D'altra parte, una qualsiasi esitazione o un qualsiasi segno di inquietudine nel riprendere il guanto pregiudicherebbe drasticamente il valore della performance fino a cambiarne il segno da positivo in negativo. Sono quindi l'*esecuzione del gesto* e il *modo di compierlo* a provocare una rottura nella rappresentazione dell'eroe e dei valori che verranno sanzionati e attribuiti al suo simulacro. L'assunzione del *rischio* consiste precisamente nel mettere in gioco una paradigmatica di risultati nell'incertezza dell'esito: d'altronde, secondo il modo d'esecuzione, l'azione può rivelarsi un successo o uno scacco e volgere così dall'ammirazione al ridicolo, per esempio, nel caso di una fuga precipitata davanti alla reazione dei leoni.

Questo ci porta a distinguere nel bel gesto gli *esiti* propri dell'atto (riuscire a riprendere il guanto) dai *modi* di esecuzione (farlo con un gesto sicuro). Nel primo caso si tratta della finalità *pratica*, perché gli esiti portano sulla *giunzione* con l'oggetto, mentre possiamo considerare che è il modo di eseguire

quest'atto a implicare un'estetica del gesto per la qualità stessa dell'esecuzione. In realtà i valori che possiamo distinguere, come quelli della "vita" messa in pericolo, del "successo" nel riportare o meno il guanto o, infine, della "sicurezza" con cui è stata eseguita l'azione, si trasformano in altrettanti scenari e rappresentazioni del soggetto (S_v) che vanno dal simulacro del sé più desiderato a quello meno voluto. Non in ultimo il cavaliere potrebbe essere sbranato dai leoni e tener fede al suo impegno morendo proprio mentre porge il guanto a Cunegonda.

La gerarchia tra questi valori è stabilita dal codice cavalleresco che impone un ordine che va dai simulacri più desiderati a quelli più temuti. Questo codice orienta in definitiva le preferenze mettendo al primo posto "Vita" + "Successo" + "Sicurezza nell'esecuzione"; proseguendo per quello meno auspicato che congiunge "Morte" + "Successo" + "Sicurezza nell'esecuzione"; fino a quello meno desiderato, come "Morte" + "Insuccesso" + "Insicurezza" nell'esecuzione", per giungere infine al simulacro che dovrebbe essere il più aborrito che lega "Vita" + "Insuccesso" + "Insicurezza nell'esecuzione". La storia ci racconta che il soggetto sanzionato sarà quello del sé ideale.

Superando così brillantemente la prova imposta da Cunegonda, cioè restando in vita e accreditando il suo simulacro di eroe senza paura per i tratti *esistenziali* [$S_1 \rightarrow (S_2 \cap S'_1{}^{\text{vivo+coraggioso}})$] e di *carattere* [$S_1 \rightarrow (S_2 \cap S'_1{}^{\text{sicuro}})$], l'azione del cavaliere ha come conseguenza la seduzione, ovvero quell'azione di manipolazione compiuta sull'altro attraverso l'immagine positiva. Secondo Greimas la manipolazione per seduzione, che avviene grazie alla rappresentazione positiva che si offre di sé, descrive bene questa volontà di presentarsi con la faccia ideale. Distingueremo allora il *simulacro esistenziale*, in quest'occasione quello di "vivo" e "coraggioso", dal simulacro di autocontrollo che chiameremo *simulacro del carattere*, in questo caso quello di un uomo "sicuro di riuscire nell'azione da compiere". Questa capacità di garantire il risultato permette di non confondere il bel gesto con i gesti temerari o letteralmente incoscienti, in quanto il soggetto che lo compie ha (o non ha) un'esatta valutazione delle sue capacità rispetto alla difficoltà dell'azione da compiere. Il primo soggetto della rappresentazione è quello che tiene fede al *fare* per l'impegno di riportare il guanto, e che possiamo attribuire all'*ipse*, l'altro, quello del *modo di fare*, che perseverando nel carattere rileva piuttosto dell'*idem*¹². Questa doppia fedeltà è quella che Ricœur riconosce all'identità per la parola data all'altro o per la fedeltà a se stesso e, come direbbe Greimas, ai propri codici etici e d'onore. Nel caso del Cavaliere di Lorges, di fatto, questa fedeltà, come chiariremo a breve, non è personale, ma appartiene al codice d'onore dei cavalieri.

4.6. L'attitudine esistenziale del soggetto

Il successo può allora produrre quella condizione *tonica* di *vitalità* che è propria del sentimento di portare a termine le missioni e di farlo non solo salvando la vita e con il successo dell'atto, ma secondo uno stile proprio. Si potrebbe sostenere che, in condizioni di pericolo, è proprio l'affermazione del valore della vita come sentimento di vitalità che si ritrova rafforzato dalla padronanza del gesto. Al massimo della tensione si accompagna il massimo del controllo: una dimensione, questa, sottolineata da tutti gli attori teatrali che calcano il palcoscenico. Questi ultimi indicano proprio nella capacità di conciliare un alto grado di tensione a un alto grado di controllo la ricetta ideale per ottenere le migliori *performances*.

In tal senso, i successi ottenuti sono in grado di intensificare quella *volontà* che spinge a *volere* o piuttosto, nel caso del ridicolo, che porta a diminuire l'autostima del soggetto fino a poterne estinguere la *volontà* stessa di *volere* riducendo la vitalità fino agli stati esistenziali più estremi che sono quelli depressivi per l'emergenza del *non-soggetto*. Nei termini della teoria tensiva questo stato di *vitalità* è quel modo *esistenziale tonico* del soggetto potenziato nell'autostima rispetto allo stato *atono* delle forme depressive. Le auto-rappresentazioni hanno quindi degli impatti profondi sull'esistenza *modale*, *timica* e persino *biologica* degli attanti¹³. Di fatto il sentimento positivo dell'autostima determina quella che chiameremo l'*attitudine esistenziale* del soggetto verso il fare, poiché queste *rappresentazioni* diventano a tutti gli effetti degli *oggetti di valore* investiti da timie capaci, secondo i successi o le frustrazioni a cui si va incontro, di

¹² Una delle peculiarità dell'*interazione strategica* è certamente il ricorso ai sintagmi di *ricognizione* per sondare la rappresentazione di noi nell'altro. Ora, più questo controllo dell'immagine è spinto, più aumentano i livelli di rappresentazione reciproci secondo i livelli preconizzati da Laing (1970).

¹³ La ricerca scientifica ha mostrato l'impatto sul sistema immunitario in caso di abbassamento dell'autostima.

influire sul livello dell'autostima e, di conseguenza, in grado di attivare o disattivare quello che J.-Cl. Coquet (1984a) chiama il *meta-volere* del soggetto.

4.7. *Il dono come scambio asimmetrico*

In quanto costituito come oggetto di valore, il simulacro del soggetto può allora entrare in concorrenza con i valori dell'enunciato. Questo pone la questione della *gratuità* del bel gesto in un'ottica ben diversa, poiché a un'eventuale perdita nell'enunciato si contrappone, sul piano della relazione, un valore acquisito a favore del soggetto della rappresentazione. Basti pensare alle donazioni pubbliche delle star che, una volta divulgate dai media, contribuiscono a valorizzare la loro immagine. Gli scambi asimmetrici possono comportare in tal senso una perdita sul piano dei valori pragmatici ("ricchezza") per favorire, in quello della relazione, l'acquisizione dei valori di rappresentazione ("essere un benefattore").

In base a queste premesse possiamo considerare alcune forme del bel gesto vicine al *dono* come una varietà dello *scambio asimmetrico*, cioè la circolazione degli oggetti di valore situati su livelli distinti: il primo nella dimensione pragmatica dell'universo delle merci, proprio degli attanti narrativi o enunciativi, l'altro nella dimensione dei simulacri degli attanti della rappresentazione e della dimensione cognitiva e relazionale. La *socialità*, intesa come il riconoscimento dei valori di rappresentazione reciproci, richiede un numero e un livello elevato di questi scambi simbolici. Questo conferma che, svincolando il valore dai cosiddetti bisogni primari, e adottando una forma di vita altamente sociale, gli uomini investono in oggetti cognitivi sotto forma di simulacri e rappresentazioni ideali perché il valore di questi simulacri è un *attivatore esistenziale* in grado prima di *legittimare* e poi di *potenzializzare* il modo di esistenza del soggetto (*poter-voler/volere*). È questo probabilmente, e non altro, il senso che Nietzsche attribuiva alla "volontà di potenza". L'*aura* che emana dai soggetti più carismatici è probabilmente uno degli effetti della potenzializzazione del simulacro.

4.8. *I codici dell'amor cortese*

Nello stile di vita dell'amor cortese invece è piuttosto il simulacro della donna a diventare una rappresentazione ideale. L'amata è ammantata da un'aura angelica. Ed è proprio in uno di questi *feedback* della comunicazione che il cavaliere di Lorges, a sua volta, viene a scoprire che Cunegonda, proponendosi come oggetto carnale, ha costruito un simulacro sbagliato del suo desiderio entrando in una logica dello *scambio simmetrico*.

Alla luce di queste considerazioni, volte a costruire una teoria dei soggetti della rappresentazione, possiamo cogliere meglio le conseguenze del bel gesto del cavaliere. Di fatto, più che l'emergenza di un'assiologia individuale, le regole dell'amore cavalleresco, in particolare quello dell'amore cortese, impongono dei precisi vincoli in base al ruolo assegnato alla donna, seguendo in particolare tre principi:

- *Il culto della donna*, vista dall'amante come un essere sublime, irraggiungibile. In certi casi anche divino.
- *L'amore inappagato*, cioè l'amante non chiede nulla in cambio dei suoi servigi.
- *La gioia*, o meglio quella forma di *ebbrezza ed esaltazione*, di *pienezza vitale*, che deriva dall'amore impossibile, che genera insieme sofferenza e tormento.

Proponendo uno scambio simmetrico, Cunegonda viene meno alla rappresentazione della donna ideale, feticcio e simulacro dell'amore cavalleresco: con la sua offerta d'amore, dal limbo di donna irraggiungibile, cade nella dimensione terrena di donna abordabile. L'amore può allora realizzarsi decretando la fine dell'esaltazione perché, diventando accessibile, perfino carnalmente, Cunegonda perde la sua aurea divina. Rinviando *sine die* la realizzazione dell'amore e attualizzando costantemente la sua rappresentazione, questo codice impone all'amata anzitutto il rispetto della buona distanza (Coquet 1984b). La ragione del rifiuto del cavaliere di Lorges è dunque ancora una questione di rappresentazione: quella che offre Cunegonda di sé non conviene allo stile di vita e all'immaginario del cava-

liere perché conduce alla perdita dell'ebbrezza e dell'esaltazione. Mentre il ruolo ideale che gli viene richiesto è proprio quello di negarsi. Andando contro i tre codici dell'amore cavalleresco, la performance di Cunegonda viene allora sanzionata col gesto del guanto: nell'amore cavalleresco, in definitiva, lo scambio è destinato a rimanere *simbolico*.

4.9. I simulacri come oggetti di valore

Una delle conseguenze della natura di questi scambi è precisamente il valore che attribuiamo ai nostri e ai simulacri altrui. Il passaggio dai valori materiali a quelli di ordine ideale ha come conseguenza uno slittamento verso l'attribuzione stessa di valore dagli oggetti ai soggetti della rappresentazione. L'onore o il disonore, la pienezza o il ridicolo costituiscono altrettante rappresentazioni altamente *attrattive* o *repulsive*, cariche come sono dei valori più pregnanti del soggetto. Questi valori sono vissuti come intimamente *esistenziali* e si integrano in quella che Greimas (1983) chiama più in generale la *modalizzazione dell'essere*.

Questa dimensione si può descrivere attraverso i soggetti di rappresentazione che si trasformano in altrettanti *simulacri del valore personale*. La caratteristica di questi oggetti è di non essere *scambiabili* alla maniera in cui lo sono gli oggetti pragmatici, e di non essere *partecipabili* come lo sono invece gli oggetti di sapere. Infatti, mentre la circolazione degli oggetti pragmatici avviene per *acquisizione* e *privazione* e quella degli oggetti di sapere per *partecipazione*, la circolazione dei valori esistenziali si sottrae alla logica stessa dello scambio perché, benché sia il risultato della circolazione di oggetti pragmatici, ossia dell'*avere*, e cognitivi, quindi dell'*essere*, il modo di appropriarsi di un'auto-rappresentazione, come per i livelli dell'autostima, è più complesso e comporta un bilancio globale della propria condizione. Questa valutazione non è soltanto il risultato della *forma di vita* che si conduce, ma appartiene alla dimensione *esistenziale della vita* stessa. L'auto-stima è il risultato dell'economia generale degli scambi materiali e cognitivi, delle relazioni simboliche e sociali, della memoria delle sanzioni ricevute e soprattutto il risultato della valutazione tra l'orizzonte d'attese del soggetto virtuale (S^v) e quelle del simulacro sanzionato (S^a). Questa sintesi, compiuta come un'economia del percorso di senso a ogni momento dell'esistenza del soggetto, con i diversi collettivi di riferimento di cui si è parte, garantisce un equilibrio immaginario con se stessi. In tal senso le *forme esistenziali* sono trasversali alle *forme di vita*. Per certi aspetti sono quelle costanti che Lévi-Strauss attribuisce allo *spirito umano* e come tali attraversano le condizioni materiali e la varietà stesa delle forme di vita delle singole culture.

4.10. Le Strategie della rappresentazione

Il controllo delle apparenze e la gestione dell'immagine, quella propria o quella altrui, può generare dei veri programmi d'uso finalizzati ad acquisire il *sapere* sulla propria immagine. Così, se accettiamo che il sapere sul simulacro possa diventare oggetto di un vero programma veridittivo possiamo spingerci oltre queste considerazioni preliminari ipotizzando intere sequenze narrative volte a scoprire ciò che realmente l'altro pensa di noi o quello che trama contro di noi (Fabbri 1988).

Quella che talvolta viene chiamata *influenza* è spesso il risultato di una manipolazione diffusa che prende di mira l'immagine attraverso la circolazione dei simulacri negativi costruiti e fatti circolare per abbassarne l'immagine dell'altro. Questa tecnica, ben conosciuta e praticata dalla mafia, è una *manipolazione ambientale* che porta anzitutto a isolare la persona presa di mira grazie a un filtraggio di informazioni che tendono a diffamarlo per poterlo abbattere più facilmente senza suscitare clamori. Per il giudice antimafia Giovanni Falcone, erano state fatte circolare delle voci secondo le quali sarebbe stato lui stesso a mettere dell'esplosivo sulla scogliera in prossimità della sua abitazione e di averlo fatto ritrovare per aumentare il livello di protezione e accreditare la sua immagine di perseguitato. Avendo capito l'intenzione dell'azione volta a colpire il suo simulacro, il giudice attribuirà l'azione a delle "menti finissime". Falcone sarà ucciso qualche anno più tardi dopo un'altra campagna di diffamazione che l'aveva isolato bloccandone la promozione. A sua volta, il giudice Borsellino, che ricercava i mandanti dell'omicidio Falcone, era a conoscenza dei preparativi e dell'arrivo dell'esplosivo per eliminarlo. Entrambi non hanno derogato dalla forma di vita ideale e collettiva cioè dei valori repubblicani perseve-

rando nel loro stile di vita. Non a caso le loro condotte, più che a essere qualificate come dei bei gesti, sono state lette come dei veri e propri *sacrifici*.

5. La partecipazione dei valori etici ed estetici

Nel bel gesto si trovano dunque a confluire degli aspetti puramente *estetici* e delle implicazioni di ordine *etico* e *morale*. Questa doppia valenza è talmente intricata che, pur cogliendo la differenza, riesce difficile separare l'aspetto etico da quello estetico.

Per cogliere il predominio di una sfera sull'altra, si potrebbe fare ricorso alla nozione di *insistenza* introdotta da Hjelmslev proprio per indicare, nei casi di opposizioni partecipative, il prevalere di uno dei valori sull'altro. Potremmo allora dire che il bel gesto *insiste* su uno dei valori proponendo una sorta di scissione tra il *bello estetico*, che rileva delle forme d'esecuzione e del carattere, e il *bello etico*, che rileva del contenuto e dei valori che sono affermati attraverso l'atto. Nel caso dello stile di vita del dandy la valenza di originalità sembra dominare, al punto da pensare che quest'ultimo tende a fare dell'*estetica* un'*etica di vita*, un po' come nel caso del cavaliere, dove però lo stile di vita è di fatto una conseguenza non tanto del proprio simulacro, come avviene per il dandy, ma del simulacro della donna amata; e, infine, del Cristo che fa dell'*etica* della comprensione e del perdono un'*estetica di vita*.

Quello che appare meno chiaro nella scelta dei tre esempi è dove situare il bel gesto. Nell'esempio del cavaliere è da identificare con la discesa nella fossa dei leoni per recuperare il guanto o nel lanciarlo sul viso di Cunegonda? O piuttosto, visto che questo scambio di simulacri positivi e negativi è la costante degli esempi scelti, consiste piuttosto nella successione dei due movimenti? D'altra parte è facile costatare come molti di quelli che usualmente chiamiamo bei gesti non sono necessariamente seguiti da lezioni. Abbiamo ricordato il caso di San Martino che divide il suo mantello per donarlo al mendicante, ma lo stesso vale per il soldato che mette a rischio la sua vita per recuperare la bandiera. I pochi esempi appena citati mostrano che non è necessario impartire una lezione per avere un bel gesto e d'altra parte che non è sempre vero che il bel gesto afferma i valori individuali o un'*etica* personale contro la morale collettiva¹⁴.

In ogni caso, questo ci porta a pensare che gli esempi proposti sono in realtà dei casi singolari di bel gesto. Ci si può chiedere se non si tratti piuttosto del "bel gesto alla francese", quello che finisce con un inquadramento attraverso una ripetizione programmatica della lezione. Ci sarebbero così delle culture basate sullo *stile di vita del dono*, più vicine a quelle descritte da Marcel Mauss, e altre appassionate dallo *stile di vita della lezione*. Queste ultime prendono più piacere nella *negazione* più di quanto non ne prendano nell'*affermazione* di un nuovo valore.

6. La negazione nei modelli tensivi

Possiamo chiederci, infine, se gli esempi da cui parte l'analisi del bel gesto siano sufficienti a definire il suo perimetro problematico, se essi costituiscano un corpus sincronico o diacronico e, infine, di quale cultura sia rappresentativo questo corpus.

La risposta è che in entrambe le versioni del saggio gli esempi sono pochi e troppo poco rappresentativi della varietà di bei gesti. Inoltre non sappiamo se stiamo lavorando in sincronia o in diacronia. Questa particolarità degli esempi in cui si ripropone l'opposizione del *bel gesto* alla *lezione* sembra piuttosto un indizio dell'orientamento della cultura di chi lo studia. Accontentiamoci per il momento di ricostruire le prime opposizioni che emergono nel saggio su uno schema tensivo riservandoci di tornare sul ruolo dei valori *negativi* a partire da una casistica più ampia di bei gesti (Fig. 1):

¹⁴ È forse per questa ragione che l'esempio del Cristo scompare nella seconda versione del saggio sul bel gesto (Fontanille 2015)?

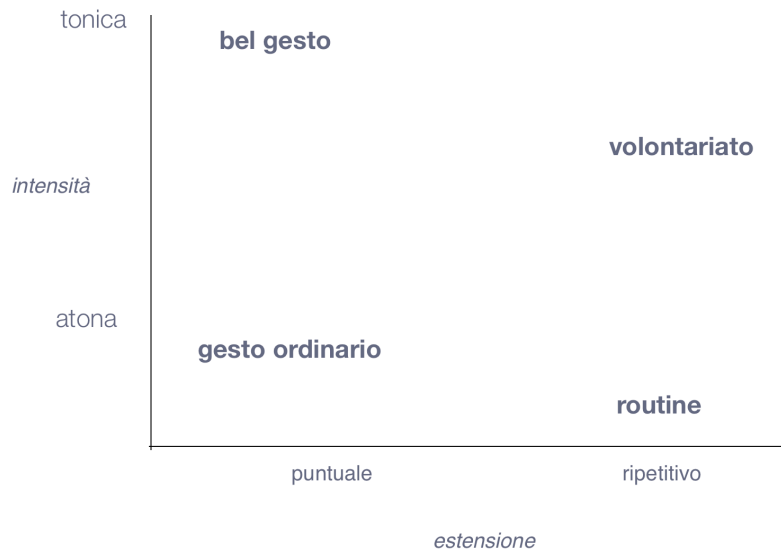


Fig. 1 - Il modello tensivo del bel gesto

Per ricostruirne il *campo semantico* di un concetto, in questo caso quello del bel gesto, tutte le opposizioni in cui rientra e che abbiamo incontrato fin qui sono da considerare pertinenti per articolare la sua estensione e circoscriverne il perimetro. Osserviamo che in quanto *tonico e puntuale* il “bel gesto” si oppone da una parte al “gesto ordinario” visto come *atono e puntuale*, mentre dall’altra si oppone alla “routine” considerata come *atona e ripetitiva*. Infine, cosa meno prevedibile, possiamo opporlo alla sua *ripetizione* assunta in quello stile di vita che è il “volontariato”. La conseguenza dell’iterazione di un bel gesto è ovviamente quella di diminuire la sua tonicità insieme alla coscienza della rappresentazione e, di conseguenza, di diminuire la sua dimensione teatrale.

6.1. Il negativo: la lezione, la cattiveria, il sacrificio

Per ampliare questa casistica di bei gesti possiamo ricercare qualche esempio traendolo dalle notizie riportate dall’Ansa. Scopriamo così che in una recente gara podistica uno dei concorrenti si è fermato per portare soccorso all’avversario vittima di un incidente muscolare, pregiudicando così l’esito della sua gara. In un’altro caso si è verificato il contrario: per sbarazzarsi di un concorrente in moto, uno dei piloti ha toccato volontariamente la leva del freno del suo diretto avversario a oltre 200 km all’ora¹⁵. Da quest’ultimo esempio si evince che il bel gesto si definisce anzitutto in opposizione alla “cattiveria”. Ma si evince ugualmente che molti dei termini che delimitano il bel gesto, – tra questi la “lezione” o il “sacrificio” – indicano il ruolo della *negazione* per giungere alla sua definizione. Fontanille (2015) osserva d’altronde che il bel gesto emerge dalla negazione. Se volessimo schematizzare il campo semantico sul modello tensivo, ci troveremo però a constatare che, malgrado l’elogio della negazione, il modello in questione non la prevede. Possiamo costruire una teoria del senso senza la negazione? Cosa fare in questo caso della “cattiveria” o della “lezione”? Lo stesso Fontanille (2015) paragona infine il bel gesto al *sacrificio*. Dietro questo pensiero si agita l’immagine del Cristo sulla croce e, sulla base degli esempi

¹⁵ L’informazione è disponibile sul sito dell’Ansa all’indirizzo:
<http://www.ansa.it/sito/notizie/sport/moto/2018/09/09/misano-follia-fenati-tira-freno-avversario-a-200-ora_fd396521-122f-4d2a-b7fc-cba3afd09e51.html> [Consultato il 28/11/2019].

precedenti, possiamo aggiungere, quella dei giudici eliminati dalla mafia. Questa affinità tra il bel gesto e il sacrificio è un'evidenza, ma è anche evidente il valore che li oppone: il "bel gesto" ha delle connotazioni fortemente positive mentre il "sacrificio" presenta delle connotazioni chiaramente negative. Questo effetto dipende in parte dagli esiti: il sacrificio implica una perdita, mentre il bel gesto può limitarsi al rischio o a una perdita circoscritta e sopportabile. Anche se possono avere lo stesso sviluppo narrativo, gli esiti negativi del "sacrificio" diventano centrali nella sua definizione. Così se il bel gesto attira per la qualità estetica dell'atto, incitando all'imitazione, il sacrificio, mostrandoci la perdita, tende a dissuaderci dal fare altrettanto. La mafia ricorre all'eliminazione fisica spesso più per la necessità per tener fede alla parola data e a far passare così un messaggio di fermezza volto a dissuadere il pubblico dal seguire lo stesso esempio. Il fascismo teorizzava esplicitamente questo metodo pedagogico seguendo alla lettera il motto "punirne uno per educarne cento". Questo modo di inquadrare la condotta attraverso degli oggetti di potere – quella che nella teoria della manipolazione Greimas chiama *intimidazione* – funziona solo se i martiri non diventano altrettanti eroi in grado di indicare con il loro gesto un'assiologia di valori alternativi mostrando che si può seguire un altro stile di vita che comporta i vincoli che sono propri di un'etica¹⁶.

6.2. La dimensione del negativo

La presenza del negativo nel bel gesto ci interroga così sulla sua assenza nella semiotica tensiva. Conosciamo l'importanza che Hjelmslev e Jakobson attribuiscono alla negazione. Sappiamo ugualmente che nella teoria di Greimas le opposizioni *contraddittorie* o *privative* – secondo le rispettive terminologie dei due linguisti – costituiscono la base della struttura elementare della significazione. Questo criterio lo troviamo a fondamento di molte riflessioni, compresa quella di Aristotele che caratterizzava l'umano, rispetto all'animale, come capace di negazione.

Il quadrato semiotico prevede queste opposizioni nell'asse dei subcontrari, mentre il modello tensivo oppone le ascisse alle ordinate accordando un senso *a priori* che è quello dell'*intensità* degli assi (tonico/atono) e quello dell'*estensione*, quest'ultimo variabile nelle sue determinazioni spaziali o temporali e, nel caso del bel gesto, per il carattere aspettuale (puntuale/ripetitivo). Hjelmslev suggerisce che quando una teoria non è del tutto adeguata alla descrizione, piuttosto che ridurre la complessità dell'oggetto, bisogna integrare i parametri necessari alla sua descrizione. Questo vincolo, come sappiamo, prende il nome di *fattore d'adeguazione*. Che si tratti di opposizioni a quattro termini, come nel quadrato di Greimas, o a quattro zone graduabili e senza negazione, come nel modello tensivo di Fontanille e Zilberberg, di fatto non c'è alcuna ragione per limitare il numero di opposizioni in cui può rientrare un termine (un *paralessema*, nel nostro caso). Questa esigenza di spiegare le relazioni che intrattiene il "bel gesto" con la "lezione" e il "sacrificio" ci porta allora a integrare una terza dimensione proponendo un modello dimensionale per certi aspetti simile a quello che Hjelmslev introduce ne *La catégorie des cas*.

Nella rappresentazione che segue, questo *terzo asse* è quello dei valori negativi e come tale non è disposto sulla superficie delle ascisse e delle ordinate ma si estende in profondità come un terzo parametro di controllo venendo a diversificare i valori *tonici* in *positivi* e *negativi*. La conseguenza è che, piuttosto che ricostruire una paradigmatica a quattro termini, questa rappresentazione mira a ricostruire il *sistema del bel gesto* nella sua globalità, cioè attraverso tutte le opposizioni in cui può rientrare servendosi, per farlo, di uno spazio di controllo a tre dimensioni. L'insieme delle correlazioni negative fin qui incontrate per definire il bel gesto possono allora essere articolate come segue (Fig. 2):

¹⁶ Il "sacrificio", perdendo in intensità per la sua ripetizione, può diventare a sua volta una memoria dell'evento per esempio nella forma del "sacrificio rituale".

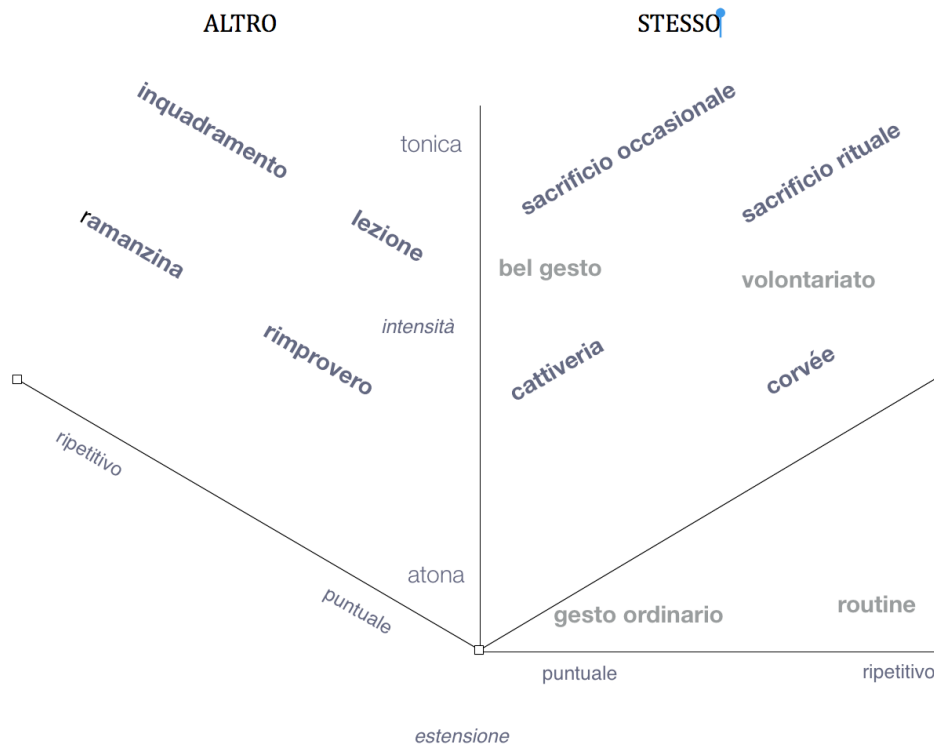


Fig. 2 - Il sistema tensivo del bel gesto

Mirando a ricostruire l'insieme dei valori che contribuiscono a definire il *sistema del bel gesto*, questa ricerca finisce col riconsiderare la nozione stessa di *campo semantico*, piuttosto che come un semplice aggregato di semi, come il dispiegamento di un sistema di opposizioni su tre dimensioni. Questo permette di cogliere la dinamica del sistema per la gradazione, gli spostamenti coordinati o l'insistenza sugli assi.

Possiamo osservare adesso che le posizioni *negative* sono mediamente più toniche delle corrispettive posizioni *positive*. Se la cultura francese tende ad associare il "bel gesto" alla "lezione" è perché l'innovazione di un'assiologia, piuttosto che attraverso l'affermazione positiva, passa di preferenza per una negazione dei valori. In definitiva a essere *tonica* è l'*opposizione all'altro* e ai valori che promuove. In questo sistema, la dimensione polemica sembra prevalere: la "lezione" reiterata porta alla sua istituzione come pratica di "inquadramento" rendendola funzionale a indirizzare il comportamento¹⁷. Alla vanità individuale, propria del bel gesto, come nell'esempio del dandy, sono preferiti gli sforzi propri del sacrificio. In altri termini pare difficile pensare al bel gesto in un modo diverso che nelle forme della sua negazione o del suo negativo, dove la giusta dose di "cattiveria" è necessaria per impartire la lezione¹⁸. Nel caso del bel gesto alla francese, possiamo concludere che l'*insistenza* dei valori tonici è concentrata sui due assi che esprimono il negativo (quello dello "stesso" e quello dell'"altro"). È questo orientamento, in definitiva, a motivare la scelta stessa degli esempi. Volendo descrivere il bel gesto si finisce in realtà per selezionare solo quei casi che si riconoscono come tali nella propria cultura.

¹⁷ Al valore atono e ripetitivo della "routine" corrisponde il valore negativo della "corvée".

¹⁸ Un simile sistema porta ad accrescere la conflittualità relazionale e a stressare la convivenza sociale in particolare nelle situazioni lavorative.

7. Conclusioni

La rappresentazione lessicale che si ottiene su un modello tensivo, per quanto rivisitato, non sembra sufficiente per penetrare in uno *stile di vita* e cogliere la dimensione *esistenziale* che emerge dal modo che ha una cultura di appropriarsi di questi valori.

Nell'orizzonte di una semiotica antropologica il significato *lessicale* non è separabile dallo studio *esistenziale* delle forme di vita. Per poter cogliere infatti il senso del “bel gesto” si è tenuto conto della costituzione *esistenziale* degli *attanti della rappresentazione* come altrettanti oggetti di *valore*, ma ugualmente della *circolazione* nella forma dello *scambio asimmetrico*; infine, abbiamo constatato il ruolo che negli esempi svolge il bel gesto nella costruzione dell'*autostima*. Soprattutto le considerazioni sul ruolo della negazione ci hanno portato a interrogarci sulla dimensione *esistenziale* e *sensibile* ricostruendo, oltre alle *forme di vita*, quello che si *prova vivendo* in una cultura. Chiameremo questa dimensione il *valore vissuto* di una forma di vita¹⁹. In definitiva, oltre che per le opposizioni semantiche e per le pratiche e gli scambi materiali, le culture si possono descrivere ugualmente per l'appropriazione sensibile che è l'*insistenza* in un sistema di valori. Le osservazioni avanzate ci portano a concludere che la differenza tra definire *cos'è* il bel gesto e capire *quando* è bel gesto richiede la costituzione di un corpus di casi presi in un'area culturale omogenea delimitandoli nel tempo, ma soprattutto avendo cura di cogliere la varietà dei vissuti. Ci siamo accorti così che, appartenendo a uno stesso sistema, rispettando la stessa struttura di opposizioni semantiche, l'*insistenza* può cambiare radicalmente il modo di vivere i valori. La difficoltà di comprendere il bel gesto per l'*insistenza sulla negazione* è quella di considerarlo alla stregua di una pura perdita e di una velleità etica personale. Lo scambio tra due soggetti, il primo sulla logica del dono, proprio del bel gesto, e l'altro su quello della lezione è l'equivalente dello scambio tra culture che praticano il *potlach* e culture devote all'*accumulazione* dei beni. L'appropriazione che insiste sulla negazione, in definitiva, vive tonicamente l'opposizione e non coglie la *vitalità* del bel gesto se non attraverso la lezione. Eppure, come sostiene Godelier (1996), per la loro stessa gratuità, sono le forme del dono a rinnovare la fiducia nel patto sociale.

In tal senso il tema è esemplare per proseguire il progetto stesso di semiotica cominciando da alcuni punti fermi: dalla necessità di fissare i criteri del corpus, all'integrazione della *negazione* nella teoria tensiva per ricostruire, a partire dalle forme di vita, l'*insistenza* come l'*appropriazione esistenziale* di un sistema di valori. Entrare in una cultura è anzitutto condividere (o resistere) alla *Umwelt* dei *valori vissuti*. Come studiosi del senso, pur partecipando alle culture in cui viviamo, abbiamo l'obbligo di mantenere questa “buona distanza” per poter descrivere il senso stesso delle esperienze vissute.

pubblicato in rete il 17 febbraio 2020

¹⁹ Una cultura che *insiste* sulla sanzione negativa, attraverso le lezioni, gli inquadramenti o le intimidazioni, è destinata a creare fragilità, insicurezza e stati depressivi. La Francia, secondo i dati pubblicati dall'*Observatoire national du suicide* (ONS): “[...] reste l'un des pays d'Europe de l'Ouest au taux de suicide le plus élevé. [...] En 2014, 8.885 décès par suicide, soit un toutes les heures, ont été enregistrés par le Centre d'épidémiologie sur les causes médicales de décès de l'Inserm. Ce chiffre est probablement sous-estimé de 10% – ce qui porterait à 10.000 le nombre de suicides annuel”. Queste percentuali non hanno subito dei cambiamenti significativi nelle statistiche del 2018 come si evince da questo articolo de l'Express:

<https://www.lexpress.fr/actualite/societe/sante/antidepresseurs-prevention-pourquoi-les-francais-suicident-moins_1982305.html> [Consultato il 12 aprile 2019].



Bibliografia

- Aristotele, [S.D.], *Retorica*, in *Opere*, vol. 10 (Retorica, Poetica), Bari, Laterza, 1988, pp. 1-190.
- Cicerone, [S.D.], *Retorica a Caio Erennio*, Opere retoriche, Mondadori, I classici, pp. 515-956.
- Coquet, J-Cl., 1984a, *Le discours et son sujet I*, Paris, Klincksieck.
- Coquet, J-Cl., 1984b, “La bonne distance selon ‘L’homme et la coquille’ de Paul Valéry”, *Actes sémiotiques*, n. 55.
- Fabbri, P., 1988, “Nous sommes tous des agents doubles”, *Le genre humain* (La trahison), Seuil, Paris, 16-17, Février 1988, pp. 325-341; trad. it. “Siamo tutti agenti doppi”, in Id., *Elogio di Babele*, Roma, Meltemi, 2000.
- Floch, J-M., 1995, *Identités visuelles*, Paris, PUF; trad. it. *Identità visive. Waterman, Apple, Ibm, Chanel, Ikea e altri casi di marca*, Milano, FrancoAngeli, 2016.
- Fontanille, J., 2015, *Formes de vie*, Liège, Presses Universitaires de Liège.
- Fontanille, J., Zilberberg, Cl., 1998, *Tension et signification*, Bruxelles, Mardaga.
- Godelier, M., 1996, *L'énigme du don*, Paris, Fayard.
- Goffman, E., 1956, *The Presentation of Self in Everyday Life*, University of Edinburgh Social Sciences Research Centre; trad. fr. *La Présentation de soi. La mise en scène de la vie quotidienne I*, Paris, Minuit, 1973; trad. it. *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, Il Mulino.
- Greimas, A. J., 1982, “La provocation par défi”, in *Figures de la manipulation*, A. J. Greimas, I. Darrault, Paris, poi ripreso come “Le défi”, in *Actes sémiotiques. Bulletin du GRS-I*, 23, pp. 39-48; anche in *Du Sens II*, Paris, Seuil, pp. 213-223 (trad. it. in *Del Senso II*, Milano, Bompiani 1984).
- Greimas, A. J., 1993, “Le beau geste”, *Recherches sémiotiques / Semiotic Inquiry*, 13.1-2, “Les formes de vie”, J. Fontanille, a cura di, pp. 21-36; trad. it. “Il bel gesto”, in M. P. Pozzato, *Estetica e vita quotidiana*, Milano, Lupetti, 1995, pp. 59-76.
- James, W., 1890, *The Principles of Psychology*, vol. 1, New York, Holt.
- Hjelmslev, L., 1935-37, *La Catégorie des cas. Étude de grammaire générale I et II*, Acta Jutlantica, VII, Aarhus; riedizione, *La catégorie des cas*, Monaco, Wilhelm Fink, 1972; trad. it. *La categoria dei casi*, Lecce, Argo.
- Laing, R. D., 1970, *Knots*, London, Penguin; trad. it. *Nodi. Paradigmi di rapporti intrapsichici e interpersonali*, Torino, Einaudi, 1971, pp. XIV - 108.
- Ricœur, P., 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil; trad. it. *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993.
- Sartre, J-P., 1943, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Nuova edizione corretta da Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, 1994; trad. it. *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, Milano, il Saggiatore, pp. 752.
- Zilberberg, Cl., 1999, *Semiótica tenista y formas de vida*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 188.