Emanuele Dell'Atti

Naturalmente artificiali

Capacità semiotica e spazio etico-politico nell'era del Capitalocene







Emanuele Dell'Atti

Naturalmente artificiali

Capacità semiotica e spazio etico-politico nell'era del Capitalocene





Naturalmente artificiali Capacità semiotica e spazio etico-politico nell'era del Capitalocene

Emanuele Dell'Atti

is a monographic volume of the Open Access and peer-reviewed series "Philosophies of Communication"

(Il Sileno Edizioni)

www.ilsileno.it/geographiesoftheanthropocene



Cover:

L'immagine di copertina è una rielaborazione grafica di un pittogramma di epoca neolitica presente nella Grotta dei Cervi, località Porto Badisco - Otranto (Lecce)

Copyright © 2023 by Il Sileno Edizioni International Scientific Publisher "Il Sileno", VAT 03716380781 Via Piave, 3/A, 87035 - Lago (CS), Italy, e-mail: ilsilenoedizioni@gmail.com

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Italy License.



The work, including all its parts, is protected by copyright law. The user at the time of downloading the work accepts all the conditions of the license to use the work, provided and communicated on the website

http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/it/legalcode

ISBN 979-12-80064-54-7





Philosophies of Communication

Open Access and Peer-Reviewed series

Editors-in Chief:

Marianna Boero, Department of Communication Sciences, University of Teramo (Italy);

Valeria Dattilo, Department of Architecture, D'Annunzio University (Chieti-Pescara, Italy);

Editorial board

Ambra Benvenuto, University of Naples II (Italy);

Francesca Cruciani, Department of Human Sciences, Lumsa University (Rome, Italy);

Orlando Paris, Department of Humanities, University for Foreigners of Siena (Italy);

Ivana Lozo, Department of Tourism and Communication Studies, University of Zadar (Croatia);

Cristina Greco, University of Business and Technology, Jeddah (Saudi Arabia);

International Scientific Board

Tobe Berkovitz, Faculty of Communications, Boston University (USA); *Paolo Demuru*, Post-Graduate Program in Communicationì, Paulista University, São Paulo (Brazil);

Riccardo Finocchi, Department of Letters and Philosophy, University of Cassino and Southern Lazio (Italy);

Otero Alonso Isaías, Departament de Ciències de la Comunicació, Universitat Jaume I, Castelló de la Plana (Spain);

Zarko Paick, Department of Media Studies University of Zagreb (Croatia); Maria Angela Polesana, Department of Communication, Arts and Media "Giampaolo Fabris", IULM University (Milan, Italy);

Emilio Rossi, Department of Architecture, D'Annunzio University (Chieti-Pescara, Italy);

Stefano Traini, Department of Communication Sciences, University of Teramo (Italy);

José Vicente Villalobos Antúnez, Universidad del Alba (Chile); Universidad del Zulia (Venezuela);

Jan Visnovsky, Faculty of Mass Media Communication, University of SS. Cyril and Methodius, Trnava (Slovakia).

Editorial Assistant, Graphic Project and Layout Design: Ambra Benvenuto, Rosetta Capolupo, Luigi Frascino.

Website: https://www.ilsileno.it/philosophiesofcommunication/

The international open access book series *Philosophies of Communication*, edited by "Il Sileno Edizioni" publisher, will discuss the new processes of communication from a wide range of fields, including semiotics, anthropology, sociology, psychology economics, education, history, law, linguistics, political science, literature, criminology, medicine, and so on. Each of these disciplines has its roots in a different theoretical and epistemological tradition, which can contribute to the advancement of research in communication. The aim is to analyze the complex relationship between media, technologies, society and culture, promoting a trans-disciplinary approach.

Philosophies of Communication is open to analyses of all forms of communication. Possible topics include: advertising, brand communication, fashion, politics, sport, tourism, sport, public discourses, television, journalism, video-sharing platforms, blogs, social media, spaces of consumption, art, music, museums, events, scientific communication, technology. Particular attention will be paid to the innovation that occurs in the border areas among the various disciplines interested in the study of communication.

This book series publishes online volumes, both collective volumes and monographs, which are set in the perspective of providing reflections, work materials and experimentation in the fields of research and education about communication. Typically, authors and editors will come from the academic field but some of the books may also be relevant for professionals in the field of communication, such as creatives, marketers, communicators, designers, and so on.

Books may be based on specific research projects or publish contributions of a relevant conference (proceedings).

Published volumes are subject to a review process (double-blind peer review) to ensure their scientific rigor.

The volume proposals can be presented in English, Italian, French or Spanish. The choice of digital Open Access format is coherent with the flexible structure of the series, in order to facilitate the direct accessibility and usability by both authors and readers.

The series is divided into two sections: Monographs and Collective volumes. Normally, two collective volumes are published each year, in the months of March/April and November/December. Usually, the collective volumes are linked to Calls for Book Chapters (proposed by scholars identified by the editors and the editorial board), which are disseminated in the scientific community at least one year before the publication of each related volume.

The monographic volumes are published without precise timing, but according to the proposals submitted during the year.

Submitted contributions are subjected to a double-blind-peer-review; evaluation and acceptance procedure. It is always possible to propose Call for Volumes on significant topics in the field of communication studies by sending a proposal to the following e-mail address:

philosophiesofcommunication@gmail.com

Naturally artificial. Semiotic capacity and ethical-political space in the Capitalocene era

Human nature is the expression of a duality: a double condition in which, in addition to physiological laws, also exclusively human rules and habits apply. It is in this friction that man's specificity resides, in this original "participatory opposition" that holds two poles together: one extensive (nature), the other intensive (culture, technique, artifice). Such a dimension ultimately makes man a *naturally artificial* animal.

It is thanks to the "semiotic capacity" that *Homo sapiens* suspends his animality, by planning, building and decostructing his environment. And it's always by virtue of this biological ability that he can imagine and envisage a different future from the one towards which an unfair and counter-evolutionary mode of production and anthropo-social form is leading him.

Keywords: human nature; semiotic capacity; semioethics; capitalocene; post-capitalism

Emanuele Dell'Atti

Naturalmente artificiali

Capacità semiotica e spazio etico-politico nell'era del Capitalocene



La semiotica non può essere concepita, non può essere praticata, non può essere oggetto di lavoro, se non si ha nel proprio intimo una visione schiettamente utopica di quello che sarà la società futura.

R. Barthes

Indice

Intr	oduzione	Pag.	15
1.	Presupposti teorici e definizioni	<i>>></i>	17
2.	Obiettivi	>>	19
Cap	. 1 – L'ambiente semiotico	>>	21
1.	L'emergenza del linguaggio	>>	21
2.	La "svolta linguistica"	>>	23
3.	Umwelt	>>	26
4.	Semiosi	>>	28
5.	Metaoperatività	>>	31
6.	Neotenia	>>	32
7.	Natura e cultura	>>	34
Сар	. 2 – Semio(e)tica	>>	39
1.	Un mondo capovolto	>>	39
2.	Il lavoro linguistico	>>	42
3.	Riproduzione sociale e ideologia	>>	44
4.	Comunicazione, informazione e alienazione linguistica	>>	46
5.	I segni della classe dominante	>>	49
6.	Segni e valori	>>	53
Сар	. 3 – Capitalocene	>>	57
1.	Il contratto naturale	>>	57
2.	Antropocene o Capitalocene?	>>	59
3.	I limiti dell'ecologismo	>>	63
4.	Ecologia post-cartesiana e storico-materialistica	>>	66
Cap	. 4 – Oltre il Capitalocene	>>	69
1.	Crescita	>>	69
2.	Decrescita	>>	71
3.	Elogio dell'infunzionale	>>	74
4.	La dépense	>>	76
5.	Dispendio e decrescita: un binomio possibile?	>>	80
6.	Una nuova direzione	>>	83
Cap	. 5 – Abitare l'inabitabile	>>	87
1.	Progresso vs. conservazione	>>	88
2.	Utopia	>>>	92

Introduzione

In questo lavoro proveremo a porre in dialogo due dimensioni della teoria dei segni: quella teoretica e quella etico-politica. Un tentativo che vuole riportare la questione assiologica e i suoi correlati pratici – nell'accezione aristotelica – in un campo, quello semiotico, che rischia di essere depotenziato per via di interessi che, per quanto necessari all'avanzamento della ricerca, risultano talvolta tra loro irrelati e non curanti del fatto che la semiotica è pur sempre una disciplina filosofica, o quantomeno a forte vocazione filosofica. D'altra parte, come già segnalava Umberto Eco, "per una semiotica generale il discorso filosofico non è né consigliabile né urgente: è semplicemente costitutivo" (Eco 1984: XII).

In questa prospettiva, rivestendo caratteri di generalità ed essendo, parafrasando Emilio Garroni, "una filosofia non speciale" (Garroni 1986), la semiotica è chiamata a prendere posizione rispetto al tempo presente e al suo "carattere distruttivo". È convocata a offrire uno sguardo disvelante nei confronti dell'attuale forma antropo-sociale, rivelando così la sua natura *critica*, non solo nell'accezione kantiana, come indagine intorno alle condizioni di possibilità del significare, ma anche in un'accezione marxiana, come analisi dei meccanismi socio-ideologici che innervano il modo di produzione capitalistico, emancipandosi, così, da quell'immagine stereotipata che la dipinge come una scienza avalutativa. Il linguaggio, infatti, è "il luogo non solo della conoscenza [...] ma anche del giudizio etico ed estetico, della critica, della responsabilizzazione, della presa di posizione" (Ponzio, Petrilli 2008: 275).

È un movimento duplice, o meglio circolare, quello che attraversa questo lavoro, che parte da considerazioni generali sulla natura linguistica dell'animale umano, si immerge nelle acque torbide del nostro tempo, ne riemerge per guadagnare una veduta d'insieme, sistemica, che possa indicare una nuova rotta alla storia di *Homo sapiens*, dal momento che si decide oggi il futuro della semiosi – cioè dei processi comunicativi e coevolutivi del vivente – sul nostro pianeta.

Ne verrà fuori una proposta di "posizionamento" chiara, per quanto intrinsecamente problematica e rivedibile, per un tempo – il nostro – che inibisce e arresta sul nascere qualsivoglia deviazione di pensiero rispetto all'ideologia dominante della mercificazione globale e del profitto, in cui non sembra più avere diritto di dimora la "battaglia delle idee" e in cui lo spazio del dibattito pubblico, più che nella salutare dissonanza delle prospettive, si manifesta nella consonanza delle voci che esprimono e veicolano un pensiero unico: quello della forma di vita neoliberale e del suo correlato operativo, cioè il sistema di produzione capitalistico.

In occasione di un'intervista rilasciata a margine del Primo Congresso dell'Associazione Internazionale di Semiotica, tenutosi a Milano nel 1974, Roland Barthes segnalava come nella semiotica convivano due aspetti: un aspetto "tecnico" e uno con "valenza politica". Il primo ci permette di capire i meccanismi di produzione del senso, il secondo è teso a demistificare le pretese di "naturalizzazione" operate in seno alla società capitalista, la quale tende a presentare come obiettive realtà che invece sono costruite con particolare intenzione ideologica. E sottolineando la necessità di lottare affinché la semiotica intesa come "riflessione radicale" sulla società prevalga sull'aspetto e sui "rischi tecnocratici", lo studioso francese concludeva affermando che la scienza dei segni "non può essere concepita, non può essere praticata, non può essere oggetto di lavoro, se non si ha nel proprio intimo una visione schiettamente utopica di quello che sarà la società futura".

Anche un altro "maestro dei segni", l'italiano Ferruccio Rossi-Landi, dall'angolo prospettico della sua semiotica materialistica, evidenziava come "una semiotica cui manchi il sostegno di una dottrina delle ideologie rimane, malgrado il suo proporsi quale scienza generale dei segni, una scienza specialistica e staccata dalla prassi" (Rossi-Landi 1972: 8) ed evidenziava come un'interpretazione storico-materialistica dell'ominazione porta ad affermare la totale plasticità dell'uomo e la possibilità di una progettazione rivoluzionaria volta alla costruzione di una società nuova, mai esistita in precedenza.

Nel tempo del conformismo valoriale, nell'eterno presente della forma di vita neoliberale, allora, seguiremo le suggestioni di Roland Barthes e le indicazioni "eretiche" di Rossi-Landi: far coabitare e interagire l'analisi semiotica con una prassi tesa alla trasformazione dell'esistente.

https://www.youtube.com/watch?v=zJ-r8re4G_k: il link rimanda alla trasmissione televisiva andata in onda il 16 giugno 1974 nell'ambito della rubrica culturale "Settimo giorno", curata da Francesca Sanvitale ed Enzo Siciliano, con il contributo di Tullio De Mauro. In questa puntata dedicata a "Il mondo dei segni", Umberto Eco tiene una sorta di lezione divulgativa sulla semiotica. L'intervista a Roland Barthes a cui facciamo riferimento si trova a partire dal minuto 21'.21".

1. Presupposti teorici e definizioni

L'animale umano, in virtù del possesso della facoltà di linguaggio, segmenta arbitrariamente il reale, traccia confini, discretizza il continuo della materia per conoscere, progettare e agire. Grazie a tale capacità *Homo sapiens* si emancipa dal contatto in "presa diretta" con la nuda realtà e si colloca in una dimensione, simultaneamente, naturale e meta-naturale.

La natura umana, più precisamente, è l'espressione di una dualità: una condizione doppia in cui vigono, oltre alle leggi *fisio*-logiche, anche norme e abiti esclusivamente umani. È in questo "ossimoro" (Gambarara 2005: 124) che risiede la specificità dell'uomo, in questa frizione, in questa originaria "opposizione partecipativa" che tiene uniti due poli: l'uno estensivo (natura), l'altro intensivo (cultura, tecnica, artificio). Una dimensione che, in definitiva, fa dell'uomo un animale *naturalmente artificiale*.

Homo sapiens non è una "sostanza", una specie chiaramente definita, ma "una macchina o un artificio per produrre il riconoscimento dell'umano" (Agamben 2002: 34)². Nell'uomo, infatti, physis e téchne sono in una relazione di reciprocità e retroattività circolare che non concerne solo la capacità di rispondere alle sfide dell'ambiente attraverso artifici strumentali, ma riguarda anche l'abilità di modificare l'ambiente e l'uomo stesso in virtù di ulteriori innovazioni.

È grazie al possesso della facoltà di linguaggio che *Homo sapiens* "sospende la sua animalità" e "apre una zona 'libera e vuota'" (ivi: 81). Diviene, così, in grado di produrre il proprio mondo, ma anche, allo stesso modo, di ipotizzarne degli altri. Grazie al possesso del linguaggio, cioè, l'animale umano ha la possibilità di progettare, costruire e decostruire il proprio ambiente, prendendo le distanze dalla mera fattualità ed estrinsecando la sua natura *meta-fisica*.

Già in altri luoghi, seguendo l'indicazione di Cosimo Caputo (cfr. Caputo 2006, 2010a), abbiamo proposto di ridefinire il termine "linguaggio" – gravido di connotazioni glottocentriche – con *capacità semiotica* (cfr. Dell'Atti 2013, 2020): una capacità specie-specifica di modellizzazione, connessione,

^{2 &}quot;La scoperta umanistica dell'uomo – scrive Agamben – è la scoperta del suo mancare a se stesso, della sua irrimediabile assenza di *dignitas*" (Agamben 2002: 36), dove per *dignitas* occorre intendere il "rango", il "grado", la "posizione". Il cosiddetto "manifesto dell'umanesimo", il *De hominis dignitate* di Pico della Mirandola, sostiene Agamben, "è tutt'altro che edificante" (ivi: 35), come invece da sempre lo si ricorda. La sua tesi centrale, infatti, è che l'uomo – essendo stato plasmato da Dio dopo aver esaurito i modelli della creazione – "non può avere né archetipo né luogo proprio [...] né rango specifico" (*ibid.*). *Homo sapiens* è una creatura sospesa tra il cielo e la terra, "fra l'animale e l'umano": egli è "sempre meno e più che se stesso" (*ibid.*).

progettazione, costruzione e decostruzione che, sì, beneficia del linguaggio verbale e da questo ne risulta potenziata, ma che è più ampia della mera verbalità ed è assimilabile a ciò che gli antichi greci chiamavano *logos*. Risulterebbe infatti riduttivo definire l'animale umano come un "animale parlante", "salvo voler escludere dalla specie umana chi per vari motivi non parla" (Caputo 2006: 133). Così come risulta evidente – segnala Caputo con Hjelmslev – che il linguaggio possa essere "manifestato attraverso [...] materie e sostanze espressive" diverse dalla verbalità (ivi: 132) senza perdere la sua funzione "sintattica" e "modellizzante". Questa, infatti, come sostiene Thomas Sebeok, risulta essere – anche filogeneticamente – un presupposto della stessa verbalità (cfr. Sebeok 1998: 225). È come se un medesimo "istinto linguistico", cioè, guidasse il segnico umano nelle sue varie manifestazioni (verbali e non verbali), senza che si dia alcun primato verbo-centrico: "non c'è un dio maggiore e uno minore, ma, se c'è, e per quel che c'è, è un dio unico" (De Mauro 2008: 36).

Onde evitare fraintendimenti, tuttavia, ci sembra doverosa un'ulteriore precisazione. Affermare che la "capacità semiotica" è esclusiva dell'animale umano non comporta la negazione della capacità comunicativa al resto del vivente. Come insegna il paradigma biosemiotico, infatti, la *semiosi* – cioè il processo in cui qualcosa assume la funzione di segno – coincide con la vita nella sua interezza, dai procarioti ai mammiferi superiori. Per "capacità semiotica", piuttosto, intendiamo l'operazione *metasemiosica* in cui interviene una riflessione sul segno stesso.

Scrive Tullio De Mauro: "Il linguaggio umano, ciò che Saussure ha chiamato faculté du langage, è una forma particolare, altamente specifica, di una più generale capacità di produzione di segnali, cioè di una più generale capacità semiotica" (De Mauro 2008: 47). La specificità del linguaggio umano, infatti, "è inapprezzabile fuori del confronto col suo genus proximum, fuori di un orizzonte semiotico" (ibid.). De Mauro, perciò, si chiede se si possa "ipotizzare che la capacità semiotica sia coestensiva con i limiti della biomassa" (ivi: 8), affermando che essa, certamente, "si estende verso il basso della scala evolutiva" (ibid.). Muovendosi in un orizzonte biosemiotico, così, De Mauro giustifica la "tentazione" di ammettere che, al pari della nutrizione, della riproduzione e del movimento, anche la capacità di interazione simbolica è corradicale al nascere e perpetuarsi della vita" (ivi: 98). E conclude: "Forse non das Wort, ma das Zeichen, il segno con la congiunta capacità semiotica, va collocato agli inizi della vita?" (ibid.).

Per De Mauro, dunque, la capacità semiotica non sarebbe – come invece stiamo proponendo – specifica dell'umano, ma sarebbe coestensiva al

vivente in generale. Nella nostra prospettiva, pur muovendo dal paradigma biosemiotico che postula l'equivalenza tra vita e comunicazione, riteniamo di dover adoperare "capacità semiotica" in un senso più intensivo, riferibile peculiarmente a quel vivente – *Homo sapiens* – capace di metasemiosi, senza tuttavia alcuna intenzione di rinverdire il vecchio mito dell'"eccezionalismo umano". Diremo che il *semiosico* è "l'estensione della materia bio-chimico-fisica, lo strato più profondo e originario della semiosi e della semiotica" (Caputo 2022: 121), mentre intenderemo il *semiotico* come una "piegatura del semiosico operata dal *bìos* umano con la sua capacità metasemiosica" (ivi: 122) o "capacità semiotica". Detto ancora in altri termini: tutto il vivente, in quanto comunicante, detiene una "capacità semiosica"; il vivente umano, in virtù della sua "metaoperatività" (Garroni 2005: 18), detiene una "capacità semiotica".

È attraverso tale capacità, dunque, che *Homo sapiens* progetta, costruisce e decostruisce il proprio ambiente, ed è sempre in virtù di tale capacità che può immaginare e prospettare un *futuro di specie* diverso da quello a cui lo stanno destinando un modo di produzione e una forma antropo-sociale che minacciano di incrinare definitivamente i processi simbiotici e coevolutivi del *vivente* nella sua globalità.

La peculiare costituzione biologica di *Homo sapiens*, in altre parole, evidenziando la stretta connessione tra il suo essere un "animale linguistico" (zoon logon échon) e un "animale politico" (zoon politikon), consente il giudizio e la scelta su ciò che è giusto o ingiusto, favorendo così l'accesso alla sfera morale e politica. L'animale umano, infatti, "è destinato [...] alla responsabilità, senza il cui esercizio il logos da vantaggio evolutivo [...] può trasformarsi in svantaggio" (Caputo 2022: 102). È in virtù della capacità semiotica come dimensione della responsabilità, del giudizio etico e della progettualità utopica che *Homo sapiens* può imprimere una nuova direzione alla propria storia evolutiva.

2. Obiettivi

Nel corso di questo lavoro proveremo, in primo luogo (cap. 1), a delineare i tratti specie-specifici dell'animale umano riconducendoli alla sua natura linguistica, così come ridefinita poco sopra: uomo e linguaggio, infatti, sono termini "coestensivi", dal momento che "non è possibile fornire una definizione di uno [...] senza coinvolgere l'altro" (Lo Piparo 1987: 1). E dal momento che il linguaggio è una dimensione non statica, meta-stabile e potenziale,

Homo sapiens si rivelerà come una specie mai definita una volta per tutte, ma "un campo di tensioni dialettiche" (Agamben 2002: 19).

In secondo luogo (cap. 2), prenderemo in carico le valenze e i risvolti "pratico-assiologici" di quanto sostenuto in sede teorica, ritagliando e delineando un territorio di confine tra la scienza dei segni e l'etica – la semioetica (Ponzio, Petrilli 2003) – e segnalandone l'imprescindibilità in un'epoca che manifesta sempre più i suoi tratti (auto)distruttivi: nel tempo dell'Antropocene, infatti, lo spesso strato di semiosi umana che caratterizza la semiobiosfera ha assunto caratteri massimamente distruttivi in termini sociali e ambientali e l'unica via d'uscita sembra passare proprio dalla capacità semiotica come facoltà progettante e istituente un nuovo accordo inter-specifico, un "patto con la Terra": quello che, con Michel Serres (1990), chiameremo "contratto naturale".

Un contratto che, tuttavia, auspichiamo non rimanga impigliato nella vaghezza intellettualistica e autoreferenziale di un'intenzionalità morale a scopo meramente apotropaico o ipocritamente auto-assolutorio, ma che si fondi su un'ecologia "post-cartesiana" e "storico-materialistica" e che metta a tema una precisa critica del modo di produzione capitalistico (cap. 3).

Dopo aver discusso del mito moderno della "crescita" economica, avanzeremo una proposta che si fonda su un *laitmotiv* radicalmente anti-utilitarista e che si àncora, più che in modellistiche econometriche che elencano i vantaggi e l'"utilità" di un paradigma della "decrescita", nel concetto batailliano di *dépense* e – più in generale – nella logica dell'infunzionale (cap. 4).

Infine (cap. 5), sulla scorta di alcune lungimiranti analisi rossilandiane, proveremo a capire qual è la fisionomia dell'odierna ideologia dominante e quali possibili rotte possano condurci fuori dalla distruttività del Capitalocene.

Capitolo 1 – L'ambiente semiotico

Le capacità linguistico-simboliche del primate umano germinano da *funzioni* (neuronali) e *strutture* (anatomiche) specifiche, si radicano, cioè, su un determinato "corpo" che dal punto di vista biologico-evolutivo si pone in sostanziale continuità con gli altri grandi primati, ma sul piano "mentale" costituisce una nuova linea evolutiva. Biologicamente "non siamo che una nuova specie di grandi scimmie. Mentalmente, invece, siamo un nuovo *phylum* di organismi" (Deacon 1997: 5).

Quali sono, dunque, le prerogative naturali di *Homo sapiens*? Quali i punti di contatto con l'animalità non umana e con la più ampia trama biotica? Quali sono, insomma, i suoi tratti specie-specifici?

1. L'emergenza del linguaggio

Nella parabola evolutiva dell'animale umano, l'emergenza delle facoltà linguistico-simboliche ha riconfigurato la logica globale del funzionamento cognitivo, fino a coinvolgere il sistema senso-motorio, prodromico al linguaggio stesso. L'esito di questo "salto linguistico" operato da *Homo sapiens* è direttamente esperibile se prendiamo in considerazione la nostra esperienza cosciente. È noto, infatti, come tutti gli uomini provino, a livello corporeo, qualcosa di assimilabile alla sensazione e alla percezione anche quando non è presente alcuno stimolo fisico nell'ambiente: è sufficiente che questo venga evocato linguisticamente nella nostra coscienza. Una volta avviata, quindi, la logica del linguaggio offre una nuova intelaiatura a tutta l'esperienza cosciente, anche quella meramente sensibile. La percezione, col linguaggio, cessa di essere legata alle immediate impressioni dei sensi, cessa di essere – direbbe Vygotskij – la "schiava del campo visivo" (cfr. Vygotskij-Lurja 1984, trad. it.: 18).

Le capacità linguistico-simboliche, tuttavia, lungi dall'essere espressione di una non meglio precisata sostanza spirituale, si radicano su funzioni e strutture del tutto specifiche, si radicano, cioè, su di un determinato "corpo", senza il quale non si sarebbe verificata, da un punto di vista evolutivo, la riconfigurazione in chiave linguistico-simbolica dell'animale umano.

Il sistema motorio di *Homo sapiens*, così, non corrisponde al ruolo di semplice macchina esecutrice dei movimenti e il "confine fra processi percettivi, cognitivi e motori", un tempo considerato netto, "finisce per rivelarsi in gran parte artificioso" (Rizzolatti, Sinigaglia 2006: 3). Infatti, non solo la percezione "appare immersa nella dinamica dell'azione" – risultando più articolata rispetto a quanto si pensava in passato – ma "il cervello *che agisce* è anche e innanzitutto *un cervello che comprende*" (*ibid.*).

Alla base di queste considerazioni vi è la nota scoperta, da parte dell'equipe di Giacomo Rizzolatti intorno alla metà degli anni Novanta del secolo scorso, dei cosiddetti *neuroni specchio*. Si tratta di neuroni, scoperti nei macachi ma presenti anche in altri primati superiori e negli stessi esseri umani, che si attivano sia nell'esecuzione sia nella percezione di determinati movimenti: si attivano, cioè, non solo quando compiamo determinate azioni, ma anche quando guardiamo qualcun altro compiere le stesse azioni³.

Dagli atti più elementari, come afferrare del cibo con la mano, a quelli più sofisticati, come eseguire un passo di danza, "i neuroni specchio consentono al nostro cervello di correlare i movimenti osservati a quelli propri e di riconoscerne il significato" (ivi: 3). Il rapporto cognitivo con l'oggetto dipende dal nesso azione-percezione: è, pertanto, una comprensione pragmatica (preconcettuale) quella che fonda le nostre capacità cognitive.

Le funzioni motorie, dunque, solitamente considerate di basso livello e subordinate alle più elevate attività cognitive, sono in realtà "all'origine di quei comportamenti astratti di cui siamo fieri, come dello stesso linguaggio che dà forma alla nostra mente" (Oliverio 2002: 81).

Il meccanismo-specchio, infatti, è coinvolto anche nella comprensione linguistica. Come riporta Vittorio Gallese, cooprotagonista della scoperta, diversi esperimenti hanno dimostrato che la produzione di enunciati contenenti verbi d'azione provoca l'attivazione di aree della corteccia premotoria quasi del tutto sovrapponibili alle aree che controllano gli atti motori "reali". Ciò significa che una frase come "x stringe il pugno" innesca, a livello neurale, un evento simile a quello innescato dall'atto effettivo di stringere il pugno. Ciò ha consentito a Gallese di stabilire una connessione evolutiva tra *mirror neurons system* e linguaggio: un meccanismo di tipo *mirror*, secondo lo studioso, avrebbe avuto un ruolo fondamentale nell'origine (motoria) del linguaggio (cfr. Gallese 2008).

³ Ci siamo occupati più diffusamente di questa scoperta e delle sue implicazioni in Dell'Atti 2013. Ad ogni modo rimandiamo alla fonte primaria: Rizzolatti-Gallese 2006.

2. La "svolta linguistica"

Nel suo *The simbolic species*, l'antropologo e neuroscienziato Terrence Deacon sostiene che dal punto di vista biologico-evolutivo l'uomo si pone in sostanziale continuità con gli altri grandi primati, ma sul piano "mentale" costituisce un nuovo *phylum*. La specie umana, cioè, ad un determinato (benché indeterminabile) tratto del suo processo evolutivo, avrebbe spiccato un salto verso una nuova dimensione mentale: la "dimensione simbolica". La soglia varcando la quale *Homo sapiens* avrebbe prodotto questo salto qualitativo, pertanto, è quella del linguaggio; e la barriera evolutiva che – sino ad oggi – non ha permesso agli animali non umani di sviluppare il linguaggio è l'accesso al "riferimento simbolico". La differenza tra l'animale umano e l'animale non umano, quindi, non sta, come per tanto tempo si è ritenuto, nella fonazione difficoltosa (in molti casi anatomicamente impossibile) di quest'ultimo, o nella complessità delle grammatiche umane, bensì, scrive Deacon, nel "problema semplice di afferrare come combinazioni di parole si riferiscano alle cose" (Deacon 1997, trad. it.: 24).

Il "salto simbolico" avvia un inedito processo coevolutivo in cui le caratteristiche cerebrali e le facoltà articolatorie si modellano in risposta alle nuove pressioni selettive determinate dalla pratica simbolica. "Sosterrò – argomenta Deacon – che le principali innovazioni strutturali e funzionali che rendono il cervello umano capace di prodezze mentali senza precedenti si sono evolute in risposta all'uso di un qualcosa di astratto e virtuale: il potere delle parole", un po' come se le idee avessero "cambiato il cervello" (ivi: 309).

Non si sta ovviamente sostenendo che l'animale umano sia l'unico animale comunicante. La comunicazione, infatti, come notoriamente sostiene Thomas Sebeok, è una prerogativa di tutto il vivente, essendo la condizione necessaria per la vita sul nostro pianeta. Parlando del linguaggio come facoltà specie-specifica dell'animale umano, non si intende, dunque, attribuire la capacità comunicativa al solo *Homo sapiens*. Tutti gli esseri viventi sono "esseri comunicativa", dai procarioti all'uomo, pena la sopravvivenza degli stessi (cfr. Sebeok 1991, 1998). Tuttavia, nonostante le innegabili prodezze comunicative di cui sono attori – si pensi alle numerose descrizioni della comunicazione animale a partire dal celebre studio sulla danza delle api di Karl von Frisch fino ai più recenti studi di zoosemiotica ed etologia cognitiva (cfr. Gensini 2020: 273-300; Marchesini 2016, 2018) – gli animali non umani usano un sistema segnaletico (più o meno complesso) dicotomico: si attiva in presenza dell'oggetto, è inibito in sua assenza. Nel linguaggio umano,

al contrario, nella sua specificazione verbale, ogni enunciato è riducibile a degli elementi che si combinano tra loro secondo regole definite, "cosicché – come scriveva Benveniste (2009: 33) – un numero anche minimo di morfemi permette una considerevole quantità di combinazioni". Il messaggio di un'ape, inoltre, "non può essere riprodotto da un'altra che non abbia visto anch'essa le cose annunciate dalla prima" (*ibid.*). Ma soprattutto, puntualizzava il linguista francese, "il messaggio delle api non si presta all'analisi" (ivi: 34): possiamo riconoscervi un contenuto globale ma è impossibile scomporre tale contenuto negli elementi che lo formano, nei suoi "morfemi", in modo da far corrispondere a ciascun morfema un elemento dell'enunciato.

Da qui, tuttavia, riteniamo opportuno puntualizzare, non discende automaticamente che il comportamento animale sia soltanto l'esito di un'articolazione meccanicistica. Gli animali non umani – considerati peraltro, erroneamente, come un tutto omogeneo: non è possibile, infatti, scriveva Jaques Derrida, ritenere gli animali "come specie di un genere da chiamare Animale", designando in questo modo "ogni essere vivente tranne l'uomo" (Derrida 2006: 80) – non sono semplicemente "immersi" in un mondo preformato. Anche essi, a vari gradi, come segnala Roberto Marchesini decostruendo quell'inveterato pregiudizio umanistico (heideggeriano) dell'eccezionalismo umano, sono "facitori di mondo" e la soggettività, come "bisogno di riferirsi a qualcosa di esterno attraverso una molteplicità di piani intenzionali" (Marchesini 2016: 32), è una prerogativa di tutto il mondo animale. Anche l'animale non umano, infatti, manifesta una sorta di "sospensione esecutiva" e fa emergere una presenza singolare che "adegua la funzione e non semplicemente le dà corso" (*ibid.*).

Non è questo il luogo per approfondire l'importante tema della *soggettività* animale. Ai fini del nostro discorso, tuttavia, oltre a ricordare come già Uexküll e lo stesso Darwin avessero tracciato la strada in questa direzione, riteniamo utile segnalare la denuncia di Jaques Derrida ad un'intera tradizione filosofica che ha trattato l'animalità come un "teorema", come "una cosa vista e non vedente" (Derrida 2006: 51), come *res extensa* riconducibile alla mera meccanicità istintuale e inconsapevole di un corpo privo di intenzionalità e desiderio. I filosofi – secondo Derrida – avrebbero visto l'animale "senza essere visti da lui", o meglio "senza essersi visti visti da lui" (Derrida 2006: 51). Si tratta, allora, di tentare un'esplorazione dell'animalità a partire dallo sguardo animale, dismettendo i panni antropocentrici, non solo per un guadagno in termini conoscitivi della sconfinata dimensione del biologico, ma anche per una comprensione migliore dell'animalità umana stessa. La pratica sociale umana, infatti, "va collocata all'interno della pratica sociale degli altri

animali pur senza trascurare le caratteristiche specifiche della prima" (Rossi-Landi 1985: 269)⁴.

Dall'"infinità discreta" (Chomsky) tipica delle lingue storico-naturali – che qui estendiamo al *semiotico* – discende tuttavia la specificità dell'umano: essa, oltre che consentire all'uomo di pensare *in assenza degli oggetti*, permette di assemblare combinazioni di *segni* (oltre al verbale, si pensi ai segni dell'arte) a cui non corrisponde nulla di effettivamente esistente. Ciò dischiude delle potenzialità combinatorie illimitate, che si staccano dall'aderenza alla nuda fattualità. Sorge così lo spazio del *possibile*, che è, in definitiva, lo spazio proprio del linguaggio-logos.

La facoltà di linguaggio, pertanto, non ci rinchiude in un ambiente determinato e immodificabile. Al contrario, dischiude possibilità molteplici e impreviste, al punto che *Homo sapiens* può essere definito come l'*animale del possibile* (cfr. Cimatti 2011: 35-64). È proprio facendo leva su questa prerogativa biologica che per l'animale umano, costitutivamente disarcionato dall'aderenza al "reale", si apre lo spazio dell'immaginazione.

In questo senso, la cosiddetta "svolta linguistica" non è semplicemente un indirizzo che la filosofia ha assunto nel corso del Novecento: l'operazione di considerare l'animalità umana come inscritta *nel* linguaggio è una questione biologica. Ha a che fare, cioè, con la costituzione materiale di un animale che, essendo l'animale del linguaggio, *coincide* con la "svolta linguistica". L'insieme delle pratiche simboliche, infatti, precede la venuta al mondo di ogni essere umano: "Quando il piccolo nasce c'è già un *ordine* che l'aspetta, e cos'è un ordine se non una struttura simbolica?" (Cimatti 2015: 102). In questo senso, dal momento che il linguaggio "mangia il reale", non è pretenzioso affermare che la "svolta linguistica" non è ancora conclusa. Né mai si concluderà, fin quando l'animale umano sarà l'animale del linguaggio (cfr. Cimatti 2018a: 73-74).

⁴ Ci riferiamo al cap. 12 di *Metodica filosofica e scienza dei segni*, intitolato "Problemi dell'innatismo linguistico". Rossi-Landi – dopo aver segnalato l'intreccio costitutivo dell'animalità umana e non umana – conclude: "Che migliaia di filosofi, teologi e moralisti si rotolino pure nelle loro tombe, digrignando denti e dentiere, per aver erroneamente creduto che il demiurgo avesse limitato il dono dell'intelligenza e della creatività ai bipedi implumi. Le nostre sorelle scimmie [...] hanno ora davanti a sé uno o due milioni di anni di evoluzione storico-sociale [...] per scriversi la loro *Divina Commedia*, la loro *H-moll Messe* e soprattutto la loro teoria generale della ricorsività" (Rossi-Landi 1985: 269).

3. Umwelt

Ogni forma di vita ritaglia il proprio ambiente secondo le strutture percettive e la conformazione che la contraddistinguono: per il cane, ad esempio, lo spazio assume innanzitutto una configurazione olfattiva; i luoghi sorvolati dalla mosca risentono della particolare morfologia di occhi composti da migliaia di elementi, ognuno dotato di cristallino proprio.

Ogni specie animale ha la propria *Umwelt*, nozione messa a punto dal biologo estone Jakob von Uexküll (1864-1944) nel primo decennio del Novecento. La nozione di *Umwelt* può essere approssimativamente resa con l'italiano "ambiente" o – con le parole di Merleau-Ponty – "l'aspetto del mondo in sé cui si rivolge l'animale, che esiste per il comportamento di un animale" (Merleau-Ponty 1996: 245). Ogni vivente, infatti, tesse intorno a sé una rete di relazioni con *alcune* delle proprietà specifiche degli oggetti che lo circondano. Non esiste, perciò, un "unico mondo" in cui sarebbero inseriti tutti gli esseri viventi, come siamo ingenuamente portati a credere da un punto di vista antropocentrico. Questa prospettiva libera lo studio di quel che ci circonda da ogni pregiudizio specista, facendo di Uexküll un punto di riferimento teorico inaspettatamente ampio, che esce dai confini etologici e biologici⁵.

Qual è, dunque, alla luce di queste considerazioni, la differenza tra ambiente umano e ambienti animali? La risposta di Uexküll è articolata, si basa sulla distinzione tra "ambiente" e "dintorni" ed è in controtendenza rispetto alla più nota posizione di Heidegger.

Partiamo, per meglio comprenderla, dal filosofo tedesco. Heidegger, come è noto, opera una distinzione qualitativa tra ambiente e mondo. La sua proposta, perciò, è quella di differenziare i due termini che per Uexküll vanno considerati come sinonimi, così da riservare la nozione di "mondo" (*Welt*) alla descrizione della sola condizione umana.

Nota, infatti, è l'attenzione che l'etologo Konrad Lorenz ebbe per J. von Uexküll. Meno noto, invece, è l'interesse che filosofi come Heidegger, Merleau-Ponty e Deleuze ebbero per il biologo estone. Cogliamo l'occasione, inoltre, per segnalare che la questione della specificità percettiva dei viventi fu un tema posto già a metà Ottocento, in termini non dissimili da quelli di Uexküll, da Ludwig Feuerbach: "Il ragno non vede quello che vedi tu; per lui non esistono affatto tutte quelle separazioni, distinzioni e distanze [...] nel modo in cui le vede l'occhio umano" (Feuerbach 1846: 71). È in perfetta sintonia con l'analisi che il biologo estone fa del rapporto tra la zecca e l'acido butirrico come "marca percettiva tipica del suo ambiente" (cfr. Uexkül 2010: 54), Feuerbach scrive: "Per il pidocchio delle piante, che è nato su di una foglia, il germoglio è una provincia non solo lontana, ma anche completamente sconosciuta" (Feuerbach 1846: 71).

L'animale – secondo Heidegger – vive "stordito" nel suo ambiente, catturato dal ciclo funzionale tipico dell'istinto, avente funzioni di base (fisiologiche) organizzate rigidamente (cfr. Heidegger 1983, trad. it.: pp. 302 e sgg.): l'ape, infatti, non "passeggia" tra i fiori, ma si muove condotta da un determinato e incoercibile stimolo, quello di nutrirsi. L'essere umano, al contrario, si distingue per il carattere "aperto" di un *mondo* che, a differenza dell'ambiente, la nostra specie deve formare e costruire. Secondo Heidegger, insomma, l'animale non umano, sebbene abbia un ambiente, "è povero di mondo" (ivi: 250), così che tra la condizione animale e quella umana non esisterebbe una mera distanza quantitativa, quanto proprio un "abisso".

Questa tesi è stata accettata da un'intera tradizione, la cosiddetta antropologia filosofica, che ha da sempre avuto la necessità di individuare una categoria descrittiva specifica per l'animale umano. Ma il limite della posizione heideggeriana è nella sottovalutazione della capacità che hanno gli animali di agire e modificare il proprio ambiente. Uexküll, al contrario, afferma esplicitamente che l'animale contribuisce attivamente a costruirlo e modificarlo: le patelle di mare, le talpe, gli uccelli, infatti, scrive il biologo estone, costruiscono nidi e modificano porzioni del loro territorio (cfr. Uexküll 1934, trad. it.: 141-150), invalidando parzialmente la rigida distinzione tra comportamenti "stenotopici" (istintivi e fissi) e comportamenti "euritopici" (flessibili e appresi)⁶. Nessuna distinzione "qualitativa", perciò, tra ambienti animali, ivi compreso quello umano.

Uexküll, inoltre, introduce una distinzione tra "ambiente" (*Umwelt*) e "dintorni" (*Umgebung*). Questi ultimi sono definiti come l'invariante costituita dalla struttura materiale del pianeta Terra e tracciano il "perimetro" di ogni ambiente animale. A questo punto il biologo estone ci fa notare che i dintorni delle specie animali coincidono con l'ambiente umano: la loro

Lo stesso Darwin, in fondo, sebbene sia citato solo in un'occasione da Uexküll (cfr. 1934, trad. it.: 92), aveva già mostrato come, ad esempio, l'azione del lombrico modifica strutturalmente ciò che lo circonda. Il suo lavoro di filtraggio, infatti, trasforma la composizione chimica del terreno e ne modifica la porosità favorendo la proliferazione della vita macrobiotica: nonostante l'aratro sia una delle più antiche e utili invenzioni dell'uomo, scrive il padre dell'evoluzionismo, "molto prima che esistesse, la terra era regolarmente arata, e continua ad essere arata dai lombrichi o vermi di terra" (Darwin 1881, trad. it.: 98). Inoltre, nel mondo animale, si osservano anche comportamenti più complessi che sembrano indicare la presenza di forme di trasmissione culturale. A tal proposito rimandiamo senz'altro agli studi condotti da Tomasello sulla cultura dei primati non umani, sulla loro capacità di usare strumenti e segnali gestuali e, soprattutto, sulla loro capacità di apprendere emulativamente – culturalmente? – procedure d'azione come lavare le patate (cfr. Tomasello 1999, trad. it.: 44-52). Rinviamo inoltre, come già segnalato nel paragrafo precedente, agli studi di Marchesini (2016, 2018).

Umgebung, in sostanza, è la nostra *Umwelt*. Ed è questo "collasso" che garantisce la possibilità alla nostra specie di accedere agli ambienti delle altre forme di vita. Insomma, se per qualsiasi specie animale la differenza tra ambiente e dintorni è netta, nel caso di *Homo sapiens* non lo è, al punto che ambiente e dintorni costituiscono un tutt'uno: i dintorni *sono* l'ambiente, essendo l'animale umano una "specie a distribuzione globale" (Eldredge 1998, trad. it: 208).

Homo sapiens, allora, dispone di un ambiente senza dintorni, un ambiente talmente ampio e pervasivo che costituisce una "supernicchia" in grado di contenere tutte le altre. Chiameremo questa supernicchia – modellata e rimodellata dalla capacità semiotica come capacità di costruzione/decostruzione, progettazione e immaginazione – "ambiente semiotico".

4. Semiosi

Sulla scorta di quanto detto, sembrerebbe che tra l'uomo e la globalità del regno animale in cui è immerso ci sia solo una differenza di tipo quantitativo. Ma la questione, pur correndo il rischio di riportare alla luce lo stereotipo dell'"eccezionalismo umano", non può essere, ci pare, ridotta in termini meramente quantitativi. Le specificazioni che apporteremo, tuttavia, fungeranno da antidoto nei confronti di quell'irresistibile richiamo antropocentrico.

L'umano, come scriveva Emilio Garrorni, "non è una semplice complicazione, risolubile in termini quantitativi [...] del comportamento animale non umano" (Garroni 2010: 62), non è l'esito evolutivo di "sensi più ricettivi, di interazioni più ricche con l'ambiente, di associazioni più numerose e stabili, di una maggiore e più differenziata quantità di informazioni e di operazioni" (*ibid.*). Ciò potrebbe anche darsi, sebbene non "in ogni senso": l'uomo, infatti, "manca di sensi che hanno altri animali, oppure ha soglie percettive più anguste, e così via" (*ibid.*). Ad ogni modo sarebbe insufficiente per spiegare la specificità del comportamento umano, che è "non tanto qualcosa di 'più', quanto qualcosa di 'diverso'" (*ibid.*).

Propenderemo, perciò, per una dinamica che evidenzi sia la continuità che la discontinuità tra gli ambienti animali, compreso quello umano. Discontinuità *nella* continuità, è questa l'"opposizione partecipativa" (cfr. Caputo 2006, 2010a, 2010b) che probabilmente meglio descrive il rapporto tra le varie forme di vita. "Portiamo all'interno di noi stessi il mondo fisico,

il mondo chimico, il mondo vivente, e nello stesso tempo ne siamo separati dal nostro pensiero [...], dalla nostra cultura" (Morin 1999, trad. it.: 33), qui diciamo dal possesso della "capacità semiotica".

"Natura umana è pertanto l'espressione di una dualità, dell'uno che si fa due" (Caputo 2010b: 40): una "condizione doppia", "naturale e metanaturale" (Morin 1999, trad. it.: 33). La natura dell'animale umano, infatti, ha tratto, per così dire, da se medesima una natura "seconda" (dove vigono, oltre alle leggi della prima, norme e abiti esclusivamente umani) che si sovrappone alla prima, "la sussume in massima parte, la ridetermina interamente ma non la cancella" (Gambarara 2005: 124). Le due nature non si oppongono in maniera esclusiva, ma partecipano, influenzandosi reciprocamente e circolarmente, l'una dell'altra: è "nella frizione tra queste due nature che va collocato l'ossimoro natura umana" (ibid.).

Non cercheremo, tuttavia, la caratteristica distintiva dell'animale umano nel possesso della parola, né nella più estesa capacità comunicativa. La comunicazione, infatti, come già ricordato, è una prerogativa di tutto il vivente: è una precondizione della vita sul nostro pianeta. Tutti gli esseri viventi sono esseri comunicanti, dai procarioti al primate più evoluto, pena la sopravvivenza degli stessi. La vita stessa, quindi, coincide con la *semiosi*, il processo, cioè, del comunicare.

Tutto, dal micro al macrocosmo, è un grande sistema di comunicazione, quasi fosse – panpsichisticamente – un "grande animale". La vita, infatti, come afferma Sebeok, ha due proprietà di base che la caratterizzano. La prima è l'organizzazione gerarchica: un *continuum*, una scala che va dall'evanescentemente piccolo (leptoni, fotoni, quark) all'infinitamente grande (super-grappoli galattici). La seconda proprietà, invece, "sta nel contrasto fra la soggiacente biochimica della vita (un fondo comune essenzialmente uniforme di una ventina di amminoacidi) con la sua fondamentale invariabilità, e l'ampia varietà nelle espressioni individuali" (Sebeok 1991, trad. it.: 298).

La materia vivente, secondo questa impostazione, è una relazionalità il cui sviluppo è caratterizzato da una progressiva complessificazione. Questa relazionalità è – diciamo con Giorgio Prodi – l'*a priori* della vita, è "la base 'logica' della biologia", o "condizione biologica di base" (cfr. Prodi 1984). La cognizione umana, quindi, è una funzione naturale complessa derivata dall'evoluzione di funzioni naturali più semplici. La logica che soggiace alla funzione linguistica affonda dunque le sue radici in un ambito molto precedente a quello zoosemiotico, cioè nello sfondo biologico che, come tale, rimane sempre *attorno* e *dentro* alla funzione linguistica dell'animale umano (cfr. Prodi

1988: 86)⁷. Questa simbiosi costituisce la "bio-logica", cioè la "logica della vita", fatta di sequenze di interpretazioni o *letture* attraverso cui un *interprete naturale* reperisce segni vitali, cioè ambienti e contesti favorevoli alla sua sopravvivenza. Non si tratta, chiaramente, di una lettura nel senso umano del termine (che, come tale, comporterebbe un'antropomorfizzazione della natura), ma di una lettura che ha come conseguenza la lettura umana: la lettura umana, cioè, è conseguente (è un esito) della "lettura molecolare" (cfr. Prodi 1989: 95), è il prodotto avanzato e complesso di una generale organizzazione biologica che caratterizza il mondo dei viventi. La *semio-logica* (logica del segno) è pertanto "omologa" – detiene cioè somiglianze funzionali – alla *bio-logica* (logica della vita): "una somiglianza profonda e dinamica, che ha luogo nel movimento stesso della vita o della semiosi" (Caputo 2022: 155).

Anche Umberto Eco, rivedendo e ampliando certe sue convinzioni espresse nel *Trattato di semiotica generale* del 1975, ammette, "con tutte le cautele del caso" (Eco 1997: 88), un allargamento di quella che chiama *soglia inferiore* della semiotica, ricorrendo anch'egli agli studi di Giorgio Prodi. Così, infatti, scrive Eco in *Kant e l'ornitorinco*:

non sto affatto ripudiando la distinzione (che rimane basilare) tra segnale e segno, tra processi diadici di stimolo-risposta e processi triadici di interpretazione, così che solo nella piena espansione della triadicità emergono fenomeni quali significato, intenzionalità, interpretazione (comunque si voglia considerarli). Sto però ammettendo con Prodi (1977) che per comprendere i fenomeni culturali superiori, che evidentemente non nascono dal nulla, occorre assumere che esistano delle 'basi materiali della significazione', e che tali basi stanno proprio in questa disposizione all'incontro e all'interazione che possiamo vedere come la prima apparizione (non ancora cognitiva e non certo mentale) dell'iconsimo primario (Eco 1997: 88).

Si tratta allora di evitare di pensare che alle spalle dell'umano ci sia il "vuoto" e di considerare, invece, la natura come una "continuità di complicazione e di 'traduzione'" (Caputo 2022: 152), che va dalla vita puramente biologica alla vita conoscitiva, con la semiotica quale campo di indagine inerente la "fase più avanzata della differenziazione segnica" (*ibid.*).

Un approccio anti-separatista e anti-riduzionista che intende "ricollocare ciò che è specificamente umano sul comune sfondo dei viventi per meglio intenderne la specificità" (De Mauro 2008: 18). Uno "sguardo biosemiotico" come premessa necessaria per uno "sguardo antropologico".

⁷ Sulla bio-logica di Giorgio Prodi cfr. anche Cimatti 2000 e Zorzella, Cappi 2012.

5. Metaoperatività

La capacità semiotica consente all'animale umano di produrre il proprio mondo, ma anche di inventarne e ipotizzarne degli altri; consente la creazione artistica, la riflessione filosofica, l'indagine scientifica, ma anche la produzione di miti e utopie: consente la metalinguisticità riflessiva⁸, che si innesta su una più generale capacità metaoperativa.

Per cogliere meglio il concetto di "metaoperatività" ci serviamo delle parole di Emilio Garroni:

Il vedere dell'animale umano è [...] per un verso simile al modo di vedere, per esempio, dei primati non-umani. Percepiscono entrambi oggetti naturali o artificiali, una pietra o un martello, in vista dell'uso che ne faranno, ma per altro verso con la non improbabile e non insignificante differenza di principio che questi oggetti sono per i primati non-umani oggetti disponibili in un ambito ristretto di operazioni. Tale limitazione dell'uso strumentale di un oggetto deve essere compresa, ci pare, come una conseguenza della loro specifica operatività, mancante di una interna metaoperatività. Per esempio: la loro capacità di usare un oggetto come strumento volto a uno scopo determinato e presente, ma non anche la capacità di usare uno strumento per produrre uno strumento in vista di scopi possibili (Garroni 2005: 18).

La metaoperatività dell'animale umano permette di considerare lo strumento da produrre come uno strumento destinato a "scopi possibili", non solo a scopi contingenti, dati di volta in volta, così che, per l'uomo, "la varia interpretabilità percettiva di una pietra o di un martello [risulta essere] un investimento percettivo" (*ibid.*): pur non trasformando materialmente l'oggetto o lo strumento, li considera, perciò li configura, secondo specifiche declinazioni in base alle circostanze, "in analogia tacita – continua Garroni – con un linguaggio che implica una capacità metalinguistica e organizza tutti i casi" (*ibid.*), reali e possibili.

Gli animali non umani operano, talvolta anche in modo sofisticato e sorprendente, ma non sembra, sino ad oggi, che tra di essi "si sia mai osservata la 'fabbricazione di uno strumento *per* fabbricare uno strumento', cioè un comportamento che potremmo dire metaoperativo, o a componente metaoperativa" (Garroni 1977: 71).

⁸ La capacità metalinguistica riflessiva non è il mero "metalinguaggio" come inteso presso i logici – secondo cui si descrive una lingua-oggetto mediante un'altra lingua ritenuta più potente – ma è capacità di capirci a dispetto dei buchi lessicali (cfr. Garroni 1986: 97; cfr. anche De Mauro 1984: 23, 33 e De Mauro 2002: 89, 91-93).

Il comportamento operativo dell'animale non umano è *unidimensionale*, regolato essenzialmente da un principio di "prova-errore", in "stretta contiguità con gli oggetti e gli stimoli" (*ibid.*), sotto la guida di un progetto geneticamente innato, ancorché – come si è già evidenziato – non meramente meccanico. L'animale non umano si serve di una semiosi di tipo "indicale", generata dalla costrizione fisica, dove, quindi, "manca ogni distacco dalla mera interazione identificante" (Caputo 2010b: 50): la semiosi non umana, difettando della capacità astrattiva, "si produce solo *in presenza* degli oggetti che la stimolano" (*ibid.*). Il processo semiosico umano, invece, a differenza di quello non umano, si ha anche in assenza del "referente".

La potenza della natura simbolica del linguaggio ci permette inoltre di parlare non solo di cose assenti, ma anche di cose inesistenti o inesperibili: ciò fa del linguaggio, non un mero specchio della nostra esperienza, ma una funzione fantasticante e progettante. Con *Homo sapiens*, la "remota" – condivisa con tutto il vivente – predisposizione a generare segni in correlazione a determinati stimoli ambientali, diventa qualcosa di completamente diverso, permettendo la generazione spontanea di un "mondo mentale" in cui non risulta necessaria la co-occorrenza di segno e referente.

La "capacità semiotica", pertanto, implementa in *Homo sapiens* attività e procedure come prevedere, simulare, ipotizzare: permette, dunque, la manipolazione dell'assente, del possibile, dell'impossibile. La semiosi umana, infatti, è caratterizzata da segni distinti e discreti che sopravvivono al loro uso immediato, si produce anche in assenza degli oggetti, per pura "infunzionalità". Ciò caratterizza come "simbolica" la mente umana: "capace [...] di produrre 'segni-azione' e 'segni di segni', di collocare l'agire umano nella dimensione della possibilità che viene ad aggiungersi al suo agire nella dimensione della necessità (Caputo 2010b: 50-51).

6. Neotenia

La penuria di istinti specifici fa di *Homo sapiens* un "animale incompiuto", perciò "potenziale" e "dinamico". Scrive Paolo Virno:

La potenza non è una lacuna incidentale, destinata ad essere prima o poi colmata. Anche se parlassi senza requie per centinaia di anni, la mia facoltà di linguaggio rimarrebbe inscalfita, serbando i suoi caratteri salienti: indeterminatezza, latenza ecc. La *dynamis* non si prosciuga a causa delle parole effettivamente pronunciate. Né si trasforma mai in un catalogo di esecuzioni predefinite (Virno 2003: 163).

Il carattere "generico" e "lacunoso", privo, quindi, di istinti specializzati, dell'animale umano, "la *dynamis* che gli è consustanziale" (ivi: 164), hanno radici nella sua congenita incompiutezza: *Homo sapiens* è "un parto costitutivamente prematuro" (cfr. Portmann 1965) e una specie cronicamente infantile.

Caratteristica del *bios* umano è, infatti, la *neotenia*, cioè "la persistenza di tratti giovanili anche in soggetti adulti, dovuta a un ritardamento nello sviluppo somatico" (Gould 1977: 483). E così come il *soma*, anche la *psyché* dell'animale umano – permettendoci per un attimo il lusso teorico della distinzione – è costantemente *in fieri*: un processo incompiuto.

L'uomo, così, in quanto *animale neotenico*, rappresenta una forma di vita instabile, bisognosa di un apprendimento ininterrotto teso a compensare e mitigare una sorta di "infanzia cronica", il cui correlato è un cronico inadattamento.

Il celebre etologo Konrad Lorenz, pur non incline in tutto e per tutto a riservare il tratto neotenico al solo animale umano⁹, ammette:

Una cosa in particolare distingue il comportamento esplorativo di qualunque animale da quello dell'uomo: esso si manifesta solo nel corso di una breve fase di sviluppo dell'animale. Tutto ciò che il corvo acquisisce nella sua prima fase di vita tramite la sperimentazione attiva, così simile a quella umana, si fissa subito in addestramenti sempre meno modificabili e adattabili tanto da non distinguersi quasi più da comportamenti istintivi. [...] Nell'uomo il comportamento esplorativo perdura invece fino alla vecchiaia: l'uomo è, e rimane, un essere in divenire (Lorenz 1974, trad. it.: 253-255).

Radicata nel tratto biologico della neotenia, quindi, l'instabilità dell'animale umano non viene mai meno nel corso della sua esistenza, e la sua facoltà di linguaggio può essere descritta come un "afasico poter-dire" (Virno 2003: 166). Uomo e linguaggio, infatti, come si è detto (cfr. Introduzione), sono termini "coestensivi", dal momento che "non è possibile fornire una definizione di uno [...] senza coinvolgere l'altro" (Lo Piparo 1987: 1). Ma con un'avvertenza: l'animale umano non è, bensì *ha* il linguaggio, così come peraltro indica la nota definizione aristotelica: "il verbo 'avere', a differenza di 'essere', esprime una relazione di appartenenza che esclude risolutamente l'identità tra i termini in essa coinvolti" (Virno 2020: 14), evidenziando un cronico "deficit di identificazione" tra l'uomo e la sua stessa facoltà, così che questa possa dischiudere, *naturalmente*, la dimensione della "possibilità" (cfr. *ibid.*: 11-53).

⁹ Altre specie animali, infatti, argomenta l'etologo, pur disponendo di istinti specializzati, devono attraversare una lunga fase di apprendimento.

Scrive Virno a proposito del celebre sintagma aristotelico zoon logon échon: "Nei commenti si trova tutto su zoon e logon, nulla, o quasi, su échon, sul 'che ha', nella tacita convinzione che il verbo usato da Aristotele per collegare i due sostantivi sia un semplice espediente della scrittura". Eppure, continua Virno, "affermare che si ha (e non si è) il linguaggio [...] significa affermare che quest'ultimo non è un istinto specializzato, [...] ma un possesso più o meno sicuro" (Virno 2020: 58). Il participio presente échon (avente, che ha) implica allora che l'animale umano "deve appropriarsi sempre di nuovo di questa sua capacità" (ibid.). Il logos, insomma, è qualcosa che gli appartiene, "ma come una proprietà [...] con la quale non si dà mai una totale compenetrazione" (ibid.).

È in questo stato costitutivo di incompiutezza, di infanzia cronica, di neotenia prolungata, perciò di mancanza essenziale e di potenzialità, che trova una giustificazione biologica, per *Homo sapiens*, la possibilità della progettazione utopica.

7. Natura e cultura

Ogni ambiente animale, ivi compreso quello umano, come si è detto, si distingue dagli altri per delle peculiarità specifiche, ed ognuno è correlato agli altri per la condivisione di un *fondo biologico* comune. In questo orizzonte teorico, l'ambiente umano si distingue per essere l'ambiente del linguaggio, dove per "linguaggio", secondo la prospettiva che stiamo seguendo, è da intendersi il *dispositivo semiotico modellizzante* che permette di organizzare la realtà, pensare a ciò che non è presente, fantasticare, progettare, produrre utopie, distanziandosi dal contatto usurante con l'immediatezza del dato sensibile. La natura umana è questa trascendenza, questa *meta*-fisicità:

Il cronico distanziamento dal contesto ambientale [...] fa sì che l'animale umano abbia la più grande dimestichezza con la *trascendenza*. Non ci si lasci ingannare dal termine: in questione è soltanto la prerogativa biologica di un animale che, oltre a vivere, deve rendere possibile la sua stessa vita. Trascendenza significa, anzitutto, che l'*Homo sapiens*, nella misura in cui garantisce la propria esistenza, si colloca *al di là* di sé medesimo come semplice esistente (Virno 2010: 31-32).

Dato il radicamento della trascendenza nella biologia stessa dell'animale umano, dunque, diviene ozioso chiedersi se il rapporto tra l'uomo e il resto del vivente si debba inscrivere in una logica *continuista* o *discontinuista*, come

peraltro sembrava prospettare già lo stesso Charles Darwin (cfr. Cimatti-Fadda 2016: 202-207). Parleremo, piuttosto, come anticipato più sopra, di discontinuità nella continuità, in una logica non dicotomica ma partecipativa, dove è il linguaggio a rappresentare il tratto di discontinuità – o meglio: la "piega" – della forma di vita umana, ma tenendo in primo piano che "quel che davvero conta è l'inseparabilità di unità e divaricazione", dal momento che "ciascuna determinazione trascende l'altra e ne è trascesa" (Virno 2010: 34).

L'uomo è quell'animale il cui tratto biologico distintivo è la cultura: "se naturale, allora realmente artificiale; ma se artificiale, allora genuinamente naturale" (*ibid.*). La natura umana, infatti, si inscrive in una dinamica coevolutiva che si gioca tra due poli: da un lato i "corpi", dall'altro i "fatti sociali". Corpi e fatti sociali evolvono insieme, influenzandosi e presupponendosi gli uni con gli altri: non possiamo prescindere dal dato biologico, ma, d'altra parte, non possiamo considerare l'animale umano da un punto di vista "a-culturale". La specie umana, infatti, vive in un mondo fatto *naturalmente* di linguaggio, quindi di istituzioni, scienza, tecnica, artefatti, rivelandosi, in definitiva, come una specie *naturalmente artificiale*: è solo attraverso l'artificio, infatti, che l'uomo dispiega la propria natura. Senza il "trapianto" mediante il quale l'animale umano "si appropria delle forme sociali del comportamento e le trasferisce su se stesso" (Vygotzskij 1960: 219), mediante il quale, cioè, l'esterno diventa interno e l'inter-psichico diventa intra-psichico, non si avrebbe neppure la forma di vita umana.

Paradigmatiche della dimensione *naturalmente artificiale* dell'umano sono le lingue dette "storico-naturali". Gli organi di fonazione, l'apparato uditivo e il cervello (che guida la produzione e la percezione della voce, che memorizza, che attribuisce valori semantici e sintattici) sono ovviamente eredità biologiche, quindi naturali. Ma non si direbbero tali le parole stesse, la loro arbitrarietà (nella forma dell'espressione e nella forma del contenuto), i loro slittamenti di significato nel tempo e nello spazio. Come scrive De Mauro, infatti, "nel parlare umano naturalità e storicità si intrecciano" (2008: 71): una dinamica che si reitera e che ritroviamo in ogni produzione umana, tecnica o noetica che sia, che risulta essere naturale e artificiale a un tempo. *Homo sapiens*, infatti, non è una specie chiaramente definita, non è una "sostanza". Egli, piuttosto, come si è detto, è "una macchina o un artificio per produrre il riconoscimento dell'umano" (Agamben 2002: 34).

Le posizioni che tradizionalmente ambiscono a definire dal punto di vista biologico-evolutivo l'animale umano sono riconducibili essenzialmente a due paradigmi: quello della "psicologia evoluzionistica" e quello dell'"antropologia filosofica". Il primo approccio, che si rifà agli studi del

sociobiologo statunitense Edward Wilson, sostiene che ogni specie, compresa quella umana, non può prefissarsi uno scopo che vada "al di là degli imperativi creati dalla sua storia genetica" (Wilson 1978: 5). Il secondo paradigma, invece, è quello sostenuto dal filosofo e antropologo tedesco Arnold Gehlen, il quale descrive l'animale umano come una specie priva di una natura specifica, svincolato, quindi, da ogni determinismo genetico.

Nell'impostazione "fissista" di Wilson, la storia evolutiva di una specie vincola e indirizza le linee di sviluppo future di quella specie stessa, al punto che la cultura sarebbe "tenuta al laccio" dai geni (cfr. Cimatti 2011: 12). Per Wilson, infatti, la mente umana è l'esito di adattamenti ad ambienti passati, così che risulta *già* fissata nel passato evolutivo della nostra specie. Nell'ambiente originario del Pleistocene, secondo questa ipotesi, i nostri antenati ominidi si sarebbero trovati alle prese con una serie di problemi adattativi per risolvere i quali sono stati selezionati determinati meccanismi (psicologici) innati. Per il paradigma della psicologia evolutiva, dunque, la mente dell'animale umano è adattata ad affrontare un mondo che non c'è più. Il mondo attuale, quindi, non sarebbe il mondo di *Homo sapiens* e "la vita naturale [sarebbe] alle nostre spalle" (cfr. Cimatti 2011: 17).

Al contrario, sostiene Gehlen, l'uomo non possiede una natura biologica determinata. È "privo di istinti" ed è caratterizzato, fondamentalmente, da una serie di "carenze" (cfr. Gehlen 1940: 60). L'animale umano, dunque, sarebbe un essere irrimediabilmente "inadeguato", contraddistinto da una "sprovvedutezza biologica" unica. Ma proprio per tale ragione, non essendo fornito, cioè, di un ambiente predefinito, l'animale umano è costretto a costruirsene uno attraverso il *lavoro*. Se osserviamo il mondo umano reale e non quello "mitico", infatti, non troveremo mai un essere umano "nudo" nel senso radicale del termine: anche l'umano più primitivo, infatti, "ha sempre con sé almeno un'arma [...], un contenitore per l'acqua, una sporta per il cibo e così via" (Cimatti 2011: 25).

Di fronte a queste due prospettive antitetiche, quella per cui propendiamo non è riducibile né all'una né all'altra: la dotazione biologica umana, infatti, non è limitata dagli istinti (come sostiene Wilson), ma d'altra parte non è vero che l'animale umano sia privo di una dotazione biologica (come vuole Gehlen). Questa dotazione, infatti, esiste e coincide con la facoltà di linguaggio (qui ridefinita come "capacità semiotica"), che è una facoltà naturale (derivata da determinati cablaggi neuronali e da una certa conformazione anatomica), ma allo stesso tempo è una facoltà produttrice di una sorta di "natura seconda", identificabile con i prodotti del mondo culturale, cioè con i fatti sociali e gli artefatti tecnici. Una dimensione naturalmente artificiale.

Di fronte al riduzionismo naturalistico (che è una forma di materialismo) e alle istanze dell'antinaturalismo (che è una forma di spiritualismo), crediamo perciò che sia più opportuno adottare un atteggiamento che tenga conto di entrambe le istanze e che – come auspicava Ferruccio Rossi-Landi – le superi dialetticamente attraverso la nozione di "sistemi segnici":

il materialismo meccanicistico da un lato e lo spiritualismo e l'idealismo dall'altro si fronteggiano senza superarsi. Per quel materialismo, tutto il comportamento umano sarebbe riducibile a quanto avviene nella materia del cervello, il che vale bene come programma parziale ma non basta; mentre per lo spiritualismo o idealismo, dal fatto che la riduzione sia insufficiente conseguirebbe che c'è nell'uomo qualcosa di nonmateriale, come tale sottratto in partenza ad ogni indagine sulla materia. Le due posizioni si aggiustano reciprocamente e a volte s'intrecciano sui fronti: ma rimangono immobili nelle retrovie. Danno origine a occasionali litigi, fanno anche finta di detestarsi; ma ognuna ripete se stessa senza mutamenti sostanziali (Rossi-Landi 1972: 346).

Ma in che modo la considerazione dei sistemi segnici è in grado di offrire la migliore via di uscita da questa contrapposizione epistemologica che, nei fatti, è una contrapposizione "ideologica"? "Ogni singolo cervello [...] si forma dentro a un uomo; e l'uomo si forma dentro a una società" (ivi: 342), perciò "dentro a ogni cervello non possono non essersi depositate tracce [...] dei rapporti comunitari tra gli individui" (ivi: 344). Tali rapporti, in quanto sociali e istituzionalizzati, sono retti da *sistemi segnici* di vario tipo (verbali e non). Per questo il loro studio può fornirci indicazioni essenziali sul funzionamento della mente/cervello dell'animale umano, senza ricorrere, esclusivamente, ad uno studio meramente naturalistico (fisiologico o funzionale) della stessa, e allo stesso tempo evitando di "istituire una dimensione che trascenderebbe qualsiasi descrizione materialistica" (ivi: 345).

Poiché *Homo sapiens* è una "concrezione sociale oltre che biologica" (*ibid.*), la considerazione dei sistemi segnici, tenendo insieme biologia e cultura, potrà fornire l'opportuna "cornice filosofica" per giungere ad una considerazione complessa e non riduzionistica della mente dell'animale umano¹⁰.

¹⁰ Per una disamina più approfondita dell'intrico inscindibile tra biologia e cultura in riferimento alla mente dell'animale umano ci permettiamo di rinviare anche a Dell'Atti 2021a in cui si discute del paradigma neuropsicoanalitico di Mark Solms. Lo studioso sudafricano, nel delineare un modello clinico che possa integrare l'approccio neurologico al mentale con quello fenomenologico e psicoanalitico, si muove infatti nella cornice (spinoziana) del "monismo dal duplice aspetto percettivo" secondo cui mente e corpo sono due interfacce distinte di un unico processo vitale.

L'opposizione tra natura e cultura, se non del tutto erronea, diviene allora quantomeno grossolana e approssimativa. La natura, infatti, come scriveva Emilio Garroni, "non è affatto così rigida da non ammettere riassestamenti cospicui e quindi anche innovazioni, né la cultura è così nobile e creativa da escludere la presenza di certe costanti, certe leggi strutturali, certe condizioni regolatrici" (Garroni 2010: 45). L'opposizione, tuttavia, è ben radicata, forse perché rassicurante, fin nel linguaggio comune, "che sembra comportarsi in modo conservatore e regressivo" (ivi: 46). Abolire la distinzione, infatti, significherebbe "perdere la sicurezza di confini tassativi" e "riaffacciarsi sulla voragine del possibile" (ivi: 47).

La sfida odierna, perciò, è proprio quella di riaffacciarci su questa voragine per riaprire, da un lato, "il confronto tra l'uomo e il mondo sconfinato e per tanti versi ancora oscuro del biologico" (*ibid.*) e, dall'altro, per capire se *Homo sapiens*, sulla scorta della sua specie-specificità, possa, non solo immaginare, ma anche costruire un mondo che – a differenza della forma sociale odierna – non inibisca ma, viceversa, sostenga e favorisca il processo "coevoluivo" e "simbiotico" della semiosi-vita.

Capitolo 2 – Semio(e)tica

L'animale umano è – biologicamente – l'animale della trascendenza, l'animale che prende congedo dal contatto in "presa diretta" con la nuda realtà, che se ne distanzia per via della sua natura *meta-fisica*. È l'animale che *ex-siste*, cioè oltrepassa la realtà della mera presenza, emancipandosi dalle costrizioni della necessità e collocandosi, naturalmente, nell'orizzonte della possibilità.

Ma cosa accade in un tempo che inibisce e arresta proprio la prerogativa specificamente umana della "possibilità"? E quale può essere il contributo della semiotica nel disvelare il meccanismo dell'espropriazione alienante generato da un modo di produzione e da una forma antropo-sociale che sottraggono *ab origine* qualsiasi possibilità di immaginare (ed esprimere) un modo differente di stare-al-mondo?

La semiotica è convocata a offrire uno sguardo disvelante nei confronti dell'attuale forma antropo-sociale, rivelando così la sua natura *critica*, non solo nell'accezione kantiana, come indagine intorno alle condizioni di possibilità del significare, ma anche in un'accezione marxiana, come analisi dei meccanismi socio-ideologici che innervano il modo di produzione capitalistico, emancipandosi, in questo modo, da quell'immagine stereotipata che la dipinge come una scienza avalutativa. D'altra parte, come sosteneva Ferruccio Rossi-Landi, "se stacchiamo i concetti della teoria da quelli della lotta politica immediata, se non riconosciamo la natura di classe più o meno mediatamente annidata in ogni impresa 'teorica', alimentiamo interessi solo accademici e specialistici" (Rossi-Landi 1970: 4).

1. Un mondo capovolto

Nell'animale umano, corpi e fatti sociali, natura e artificio, evolvono insieme, influenzandosi e presupponendosi l'un l'altro. Ma cosa succede nella fase odierna del capitalismo avanzato? La merce e il denaro, da "fatti sociali" quali sono (in quanto prodotto del *lavoro*), diventano "entità astratte", indisponibili al controllo umano, distorcendo, di fatto, la dinamica coevolutiva secondo cui l'umano si adatta ai fatti sociali e *viceversa*.

Ma c'è di più. Come già insegnava Karl Marx, in questo "mondo alla rovescia", i fatti sociali, trasformati in cose, dettano agli esseri umani come vivere. Accade, infatti, che il nostro tempo rimuova il carattere "sociale" e "attribuito" – cioè il carattere non intrinseco, artificiale – della merce e del denaro, che si presentano, al contrario, come fenomeni "naturali" e "immediati". Nel tempo del capitalismo avanzato, dunque, i fatti sociali diventano "cose", inattaccabili e immodificabili: enti che si tirano fuori dalla relazione coevolutiva.

Siamo davanti a ciò che Marx, come è noto, chiamava "feticismo delle merci". Per capire di cosa si tratta – scriveva il filosofo tedesco – "dobbiamo immetterci nelle nebulose regioni del mondo religioso", dove "i prodotti della testa umana sembrano essere dotati di una vita propria" (Marx 1867, trad. it.: 77). Come nella religione i prodotti del pensiero umano prendono vita propria e vengono venerati come entità superiori, così accade nel mondo delle merci, dove i prodotti umani si trasfigurano in entità indipendenti e del tutto autonome, alle quali gli individui si subordinano.

Detto altrimenti, i fatti sociali, trasformati in cose, dettano agli esseri umani come vivere:

Ogni merce incorpora lavoro umano, più o meno faticoso, più o meno sfruttato, più o meno retribuito: la merce allora non è una cosa, come un qualunque oggetto naturale, un sasso o un filo d'erba, che c'è perché c'è, perché l'ambiente terrestre è fatto così. La merce *non* è una cosa in questo senso. Eppure la merce si presenta al consumatore esattamente così, come un'entità naturale, come un'entità che c'è sempre stata, che appare di per sé (Cimatti 2011: 114).

Il capitalismo, in questo modo, pretendendo di descrivere le leggi economiche che presiedono al funzionamento dell'attuale società come fossero leggi di natura, rivela il suo carattere squisitamente "ideologico":

Dicendo che i rapporti attuali – i rapporti della produzione borghese – sono naturali, gli economisti fanno intendere che si tratta di rapporti entro i quali si crea la ricchezza e si sviluppano le forze produttive conformemente alle leggi di natura. Per cui questi stessi rapporti sono leggi naturali indipendenti dall'influenza del tempo. Sono leggi eterne che debbono sempre reggere la società" (Marx 1947, trad. it.: 103).

Il mondo del capitale, dunque, si mostra come un mondo "capovolto", in cui "le cose fanno la parte degli uomini, e gli uomini quella delle cose"

(Weil 1951: 266) e in cui la dimensione economica si rende indisponibile alla valutazione umana. Ma se *Homo sapiens* è un animale potenziale, progettante e creativo, quello attuale allora non è esattamente un mondo che ne esalta le potenzialità biologiche ma, al contrario, ne disinnesca le dimensioni più caratterizzanti.

Quanto detto, tuttavia, non vuole portarci verso la conclusione fuorviante di giudicare il modo di produzione capitalistico come "innaturale": se c'è, come ogni artefatto umano, è *naturale* che ci sia. Come abbiamo più volte affermato, infatti, *Homo sapiens* è una specie "naturalmente artificiale", quindi ogni suo "artefatto" è l'esito della sua stessa biologia. Ciò, tuttavia, non consente di giustificarne la sua distruttività, anzi impone di tematizzarla, onde frenare la sua dinamica annientatrice e – sperabilmente – rovesciarla.

Il medesimo discorso crediamo si possa fare per ogni prodotto dell'ingegno umano, per qualsiasi innovazione tecnica. Si pensi agli strabilianti e inquietanti mezzi dell'ingegneria genetica o dell'intelligenza artificiale: non si tratta di respingerli rivendicando una mitica "natura umana" da preservare. La natura, per *Homo sapiens*, è sempre una natura "manipolata", perciò antropizzata, e non si danno innovazioni tecniche "più naturali" di altre: la domesticazione del fuoco o l'invenzione della ruota non sono "più naturali" delle applicazioni dell'energia nucleare. Tutte, infatti, soggiacciono alla stessa *bio-logica*, quella di un animale che – da sempre – si colloca in una dimensione *naturalmente artificiale*: la *bio-logica* dell'animale umano, in quanto *semio-logica*, è una *tecno-logica*. Si tratta, piuttosto, di deciderne la portata etica, di prenderne in esame la bontà o, al contrario, la pericolosità sotto l'aspetto "pratico" – etico e politico – per la specie, senza rifiuti aprioristici o accettazioni miracolistiche, attraverso una conoscenza che non si limiti agli aspetti tecnico-procedurali ma che sappia rintracciare l'*ideo-logica* incorporata in ogni innovazione tecnica.

Diremo perciò che il modo di produzione capitalistico, sebbene esito della (naturale) progettazione umana – oltre che, ovviamente, di determinati rapporti di forza – genera una forma sociale che, attraverso pratiche di sfruttamento e logiche di dominio dell'uomo sull'uomo e dell'uomo sulla natura, inibisce e disattiva le *potenzialità generative* – come la cooperazione, l'eguaglianza, la pace – dell'animale umano. Fino a tendere, perversamente, all'annientamento della vita stessa.

Ed è qui che si apre lo spazio della scelta, della decisione, lo spazio eticopolitico, quella dimensione che può frenare la logica del dominio legata al profitto e riorientarla verso una progettualità che la modifichi radicalmente.

2. Il lavoro linguistico

Il linguaggio, inteso come congegno di modellazione specie-specifico dell'animale umano, non è – come accade in altre specie viventi – in grado di produrre un unico mondo: grazie ad esso, infatti, l'animale umano ha la possibilità di produrre più mondi.

Ma l'odierna forma sociale sfrutta il *lavoro linguistico* (Rossi-Landi 1968) per riprodurre e accrescere se stessa, asservendolo al modo di produzione capitalistico e deprivandolo, così, delle sue potenzialità creative ed emancipative: "ingaggiare il lavoro linguistico per la riproduzione di questo stesso sistema di produzione [...] significa *operare con lo strumento meno disponibile alla ripetizione, alla conservazione dell'essere delle cose così come sono*" (Ponzio, Petrilli 2000: 77). Le prerogative modellizzanti, progettanti e fantasticanti della capacità semiotica specie-specifica dell'animale umano, infatti, stridono con una forma sociale che ha come unico obiettivo la riproduzione e il mantenimento di se stessa, rivelando il suo carattere controevolutivo (cfr. Cimatti 2011).

Il modo di produzione capitalistico, oggi, sfrutta l'intelligenza umana. Quando incentiva gli "investimenti immateriali", quando valorizza le "risorse umane", quando esalta il "capitale umano", l'attuale forma sociale, infatti, si riferisce esattamente all'impiego del lavoro linguistico ai fini della competitività e degli incrementi di profitto aziendali (cfr. Ponzio 2008). Il capitale, in definitiva, "estrae valore" dal lavoro linguistico, espropriando e trasformando in merce la disponibilità biologica più propria dell'umano:

La richiesta nella progettazione dell'attuale sviluppo capitalistico di una formazione adeguata alla produzione-comunicazione e alla macchina intelligente non è altro che la richiesta d'inserire nel mercato del lavoro il lavoro linguistico e di dargli uno spazio quanto più è possibile ampio e una collocazione prioritaria (Ponzio, Petrilli 2000: 76)

La formazione, nell'attuale fase della forma sociale capitalistica, diventa allora un fattore cruciale dello sviluppo produttivo. L'intelligenza umana diventa una risorsa determinante non solo nell'ambito della ricerca scientifica funzionale allo sviluppo tecnologico, ma anche per il funzionamento stesso delle macchine che vengono prodotte: oggi più che mai è necessaria una quota sempre maggiore di lavoro linguistico non solo nella produzione di macchine ma anche nel loro uso. L'automazione e le "macchine intelligenti", infatti, sollecitano e sfidano continuamente l'intelligenza umana in prestazioni che, a differenza di quanto accadeva in una fase precedente del capitalismo,

non sono sempre ripetitive, ma "richiedono rielaborazione, reimpostazione e rinnovamento delle proprie competenze intellettuali" (ivi: 66).

Da qui discendono tutti i programmi di formazione funzionali allo sviluppo tecnologico. Da qui discende una nuova destinazione per la scuola: formare lavoratori "competenti" – non più cittadini pensanti – che siano tecnicamente abili in ambiti settoriali. La scuola, infatti, nell'attuale forma antropo-sociale, deve farsi luogo, non di acquisizione e rielaborazione critica dei saperi, ma di "addestramento" alla risoluzione "flessibile" dei problemi: solo così si possono produrre lavoratori capaci di adattamento alle esigenze sempre cangianti del mercato del lavoro, portatori di "skills" trasversali, abili nel "problem solving" e in grado di implementare un'attitudine a lavorare in "team" in modo efficiente. Nella visione che piega la scuola alla forma mentis produttivistica, da cui mutua goffamente metodo e lessico, lo studente, più che un cittadino pensante, deve diventare un cittadino "competente" (cioè: pronto a competere) e l'attitudine critico-problematizzante deve cedere il posto alle abilità pragmatiche, frammentarie e funzionali alla catena di montaggio sociale (cfr. Dell'Atti 2021b). Funzionalizzare il lavoro linguistico con l'unico fine della competitività. Il sapere, insomma, non deve tendere più al concetto, "alla felicità della conoscenza", ma "allo sfruttamento del lavoro altrui, al capitale" (Horkheimer, Adorno 1944: 12). Un sapere "funzionale".

Nel processo di automazione, tuttavia, Ponzio e Petrilli scorgono anche delle potenzialità emancipative: "la macchina intelligente ripristina il rapporto con l'uomo" (Ponzio, Petrilli 2000: 67). Nel rapporto con la macchina intelligente, infatti, l'uomo torna ad essere soggetto attivo, "venendosi a trovare in un rapporto di partecipazione con la macchina che potremmo indicare in termini di *interattività*" (*ibid.*). Il problema, tuttavia, ci pare, resta sempre quello della proprietà dei mezzi di produzione. Il progresso tecnologico, cioè, potrebbe creare le condizioni per il "salto" ad un'epoca nuova, una società libera dall'obbligo del lavoro che possa generare nuove forme di realizzazione per l'uomo. Tuttavia, tutto dipende da chi possiede la proprietà dei mezzi e il controllo della produzione: se il progresso tecnologico viene orientato al profitto dalle classi dominanti, perciò, l'utopia, pur se tecnicamente possibile, resta inafferrabile.

Come già segnalavano Horkheimer e Adorno in *Dialettica dell'illuminismo*, infatti, il progresso tecnologico genera da un lato le condizioni di un mondo più giusto, ma dall'altro "procura [...] all'apparato tecnico e ai gruppi sociali che ne dispongono, una immensa superiorità sul resto della popolazione", così che "il singolo, di fronte alle potenze economiche, è ridotto a zero" (Horkheimer, Adorno 1944: 6).

Si veda quanto è accaduto con la "rivoluzione digitale" (altra declinazione contemporanea del lavoro linguistico) che – come molti auspicavano sul finire degli anni Novanta sulla scia dell'etica hacker – avrebbe dovuto "democratizzare il mondo" (cfr. Formenti 2013: 199-216). Mito rivelatosi fallimentare, dal momento che la rivoluzione digitale, al contrario, ha creato le condizioni del formarsi di giganteschi oligopoli che, di fatto, hanno privatizzato la rete, offrendo un'ulteriore manifestazione di cosa si intenda per privatizzazione del lavoro linguistico: "le tecnologie in generale, e le tecnologie digitali in particolare, non contengono soluzioni già pronte ai dilemmi politici e sociali" (Formenti 2013)¹¹. La questione, perciò, è, ancora una volta, legata alla proprietà: non più, o non solo, dei mezzi di produzione, ma anche, soprattutto, di ciò che – con Rossi-Landi – chiamiamo "lavoro linguistico".

3. Riproduzione sociale e ideologia

La semiotica e la "dottrina delle ideologie", secondo Rossi-Landi, si completano vicendevolmente. La dottrina delle ideologie presa senza la semiotica, infatti, "corre il rischio di apparire arretrata o troppo semplice di fronte ai fenomeni segnici che sconvolgono la società contemporanea" (Rossi-Landi 1972: 4); d'altra parte, una semiotica che si priva del sostegno di una dottrina delle ideologie, "rimane essa stessa, malgrado il suo proporsi quale scienza generale dei segni, una scienza specialistica e staccata dalla prassi" (*ibid*).

Dopo aver descritto il rapporto omologico tra produzione economica e produzione segnica (Rossi-Landi 1968), dunque, Rossi-Landi indaga i temi della *riproduzione sociale* e dell'*ideologia* (Rossi-Landi 1972). Egli ci ricorda come la riproduzione sociale si regge, prima di tutto, sulla produzione e il consumo di beni materiali, poiché le condizioni che favoriscono la vita biologica dell'uomo sono necessarie affinché si abbia anche l'uomo socialmente inteso. Condizione necessaria, ma non sufficiente, perché "in nessun modo

Così scriveva Formenti in *Utopie letali*, in particolare nel capitolo intitolato "Il disincanto della rete", in cui proponeva di "analizzare lucidamente in che misura, perché e a quali condizioni la Rete può funzionare come strumento per alimentare [...] il conflitto politico" (Formenti 2013: 216). Internet, infatti, resta uno strumento di controinformazione gravido di enormi potenzialità in termini di organizzazione e mobilitazione, rappresenta, cioè, un "campo di opportunità" per un impiego non alienato del lavoro linguistico, ma la sua efficacia "è commisurata alla capacità di interagire con legami sociali preesistenti o generati nel corso della lotta" (*ibid.*). Per non dire dei rischi, oggi particolarmente tangibili, che "gli sciami online [possano] facilmente trasformarsi in armi di indagine e repressione nelle mani del potere, con un'inversione di centottanta gradi rispetto al ruolo di denuncia e controinformazione" (ivi: 207, in nota) che sembrava potessero definitivamente offrire.

l'attività produttrice di tali beni può coprire per intero la riproduzione sociale, nemmeno ai primordi" (Rossi-Landi 1985: 175). La soddisfazione dei bisogni materiali, infatti, comporta sempre e necessariamente l'avviarsi di un processo di modalità relazionali tra gli esseri umani, un processo che, in quanto tale, è sovra-individuale e si fonda sui processi *linguistico-comunicativi*.

Secondo l'analisi di Rossi-Landi, allora, ogni oggetto, compreso ogni oggetto linguistico, è adoperato dagli uomini all'interno di uno *schema sociale* che tende a conservare e riproporre se stesso: è esattamente questo ciò che si intende per "riproduzione sociale". Uno schema che reitera se stesso per autosimilarità e fa sì che gli uomini siano indirizzati, dalla nascita, su delle "rotaie ideologiche che sono state costruite per noi dalla società cui apparteniamo" (ivi: 178).

La questione del lavoro linguistico, perciò, è strettamente connessa alla questione della riproduzione sociale e dell'ideologia. Ogni comportamento umano, infatti, risulta in qualche misura "programmato", nel senso che, dice Rossi-Landi, ogni interazione sociale è retta su un programma segnico che sancisce i ruoli e i rapporti tra i soggetti interagenti. I membri di una data cultura, infatti, imparano ad eseguire dei *programmi* già elaborati da un precedente lavoro sociale degli uomini. Tali programmi, a loro volta, discendono da una *programmazione sociale* più ampia che costituisce il paradigma dell'esecuzione dei programmi. La programmazione, infine, dipende dalla *progettazione sociale* che riguarda la società nel suo complesso, ovvero riguarda un "progetto di società".

Per comprendere come avvenga in concreto il passaggio dal livello generale della progettazione sociale al livello particolare dell'esecuzione dei programmi, risulta essere molto proficuo il suo concetto di "classe dominante" intesa come la classe che "possiede il controllo dell'emissione e circolazione dei messaggi verbali e non verbali costitutivi di una data comunità" (Rossi-Landi 1972: 103). L'individuo, infatti, argomenta il filosofo italiano, comunica attraverso quei programmi che la progettazione sociale della classe dominante fa in modo che rimangano tali e che si perpetuino attraverso l'emissione e la reiterazione di determinati *segni*, elementi mediatori che si inseriscono nella rigida dialettica marxiana struttura/sovrastruttura. I programmi "esecutivi" della progettazione sociale, aggiungeva Rossi-Landi in uno spirito gramsciano, si perpetuano tramite quelle istituzioni dove fin da piccolo l'uomo apprende le "corrette" modalità di integrazione nella società 12,

Antonio Gramsci, come è noto, sosteneva che l'*egemonia* della classe dominante si attua e si conserva mediante l'indottrinamento che l'uomo riceve nei vari apparati culturali, come scuola, mass-media e via dicendo. Anche la "cripto-semiotica" gramsciana, infatti, attribuiva grandissima rilevanza ai *sistemi segnici*, visti come lo strumento principale per la produzione del consenso indispensabile all'esercizio del potere. D'altra parte è lo stesso Rossi-Landi

mostrando come tutto il segnico umano sia, in qualche misura, ideologico. Qualsiasi discorso ideologico, sottolinea Rossi-Landi, ha la caratteristica di privilegiare se stesso, ha la tendenza a "naturalizzarsi" dichiarandosi come un discorso più fondato degli altri. Ciò riguarda sia le ideologie conservatrici che le ideologie progressiste o rivoluzionarie.

Ma qual è allora la differenza tra di esse? Le ideologie rivoluzionarie, al contrario di quelle conservatrici che si dicono non-ideologiche o extra-storiche – si veda, come paradigmatica e rivelatrice di ciò, l'odierna e pervasiva *ideologia della fine delle ideologie* (cfr. Ponzio 1997) – ammettono che il proprio discorso è ideologico come ogni altro. Anzi, lavorano sin da subito per rendere consapevoli gli uomini di questo principio generale. L'ideologia rivoluzionaria, inoltre, parla al futuro e, all'opposto di quella conservatrice, lavora per rendere chiara la *progettazione sociale* tesa a modificare l'esistente. L'ideologia rivoluzionaria è sempre, in qualche misura, una *meta-ideologia*, un'ideologia disvelante, anche di se stessa (cfr. Cap. 5, par. 1). Per questa ragione essa favorisce il processo di "dis-alienazione linguistica". Processo che "non può non richiedere una prassi rivoluzionaria" (Rossi-Landi 1968: 252).

4. Comunicazione, informazione e alienazione linguistica

La globalizzazione è l'estensione a livello mondiale delle catene di produzione guidate dal "mercato" con la correlativa finanziarizzazione dell'economia. Ma è necessario aggiungere, pena la comprensione parziale del fenomeno, che questo processo consiste nella onnipresenza della comunicazione nella produzione. La comunicazione, infatti, caratterizza l'intero ciclo produttivo, essendo presente non solo nel momento dello scambio – come accadeva nella fase precedente del capitalismo – ma anche nel momento della produzione e in quello del consumo. La stessa produzione, infatti, oggi – estraendo valore dal lavoro linguistico – si realizza come comunicazione: automazione, impiego a distanza di forza lavoro, tele-lavoro, lavoro "in remoto". E il consumo, in quanto consumo di messaggi-merci, è

ad ammettere che le sue riflessioni sull'ideologia e la riproduzione sociale sono ispirate alle intuizioni gramsciane, soprattutto per la definizione di classe dominante come detentrice del controllo dei codici e dei canali di comunicazione. E aggiunge: "Confesso di aver intrattenuto la visione fantastorica di uno scambio di vedute fra il giovane Gramsci e il vecchio Peirce, o fra il vecchio Gramsci e il giovane Morris; ma per nulla fanta-storico è il fatto che le osservazioni di Gramsci sul linguaggio continuino ad essere così stimolanti" (F. Rossi-Landi 1978: 72). Per un approfondimento del rapporto Gramsci/Rossi-Landi, cfr. A. Ponzio 1988, cap. VI.

anch'esso un processo comunicativo. Per questa ragione possiamo denominare l'attuale fase di sviluppo capitalistico come *comunicazione-produzione* (cfr. Ponzio, Petrilli 2000):

La globalizzazione della comunicazione-produzione non riguarda soltanto l'estensione dei mezzi di comunicazione e l'espansione del mercato a livello planetario. Concerne anche l'inglobamento nella comunicazione-produzione dell'intera vita umana [...]. Anzi, l'inglobamento non si limita solo alla vita umana. Perché l'intera vita del pianeta è ormai coinvolta (anche compromessa e messa a rischio) nella comunicazione-produzione (ivi: 18-19).

Anche la cosiddetta "informazione" mira al consumo e alla produzione di nuova informazione, come accade in qualsiasi altro ciclo produttivo che ha come scopo "la sua ripresa, sempre di nuovo, attraverso lo smaltimento, quanto più è possibile veloce, del prodotto" (ivi: 124). I media forniscono una merce – la notizia – e stabiliscono quali avvenimenti "fanno notizia" e quali non devono essere trasformati in merce. Un'informazione, quindi, "preconfezionata", che riguarda solo la superficie della realtà e che raramente dà modo di cogliere le cause profonde degli avvenimenti. D'altra parte, è difficile impedire ai media di veicolare informazioni in antitesi con gli interessi di chi ne possiede il controllo. Il controllo dell'informazione, infatti, non è nulla di diverso rispetto al controllo della produzione: "entrambe [...] fanno parte del complesso controllo – da parte di quella che perciò risulta essere la 'classe dominante' – della comunicazione" (Ponzio, Petrilli 2000: 125).

Il meccanismo del consumo delle informazioni prevede il sovrapporsi delle notizie, il loro rapido consumarsi ed essere cancellate e sostituite. Occorre stare al passo con i "fatti", ma talvolta il susseguirsi dei "fatti" non è così veloce come richiederebbe il ciclo produttivo, allora l'informazione li previene, "li sollecita, sia nel loro farsi sia nel loro disfarsi, li informa per poter informare di essi" (*ibid.*). Chi detiene il controllo della comunicazione, perciò, chiama "informazione" ciò che in realtà è un *monologo*, l'enunciazione di una "parola unica" che esprime un "pensiero unico", quello della mercificazione integrale dell'umano, del mondo, della vita. Un monologo "spettacolare" (Debord) che ostenta trasparenza ma che occulta abilmente se stesso, un'informazione che – mentre dichiara di voler smascherare le *fake news* – si regge propriamente sul falso, una narrazione "multi-mediale" e "iper-estesica" che, di fatto, si struttura come "mono-logica" e "an-estetizzante". La discussione sulla cosiddetta "postverità", infatti, "viene affrontata ideologicamente" (Preterossi, Guzzi 2020: 44) e si ha la sensazione che essa "sia innanzitutto quella del sistema" (*ibid.*).

Gli individui, più che informati, risultano allora semipnotizzati e impotenti, non più in grado di esprimere convinzioni razionali e fondate. E in mancanza di informazioni autentiche (sebbene l'aura ideologica è in ogni caso ineliminabile), un'opinione, sia pure democraticamente espressa, finisce con l'assumere la stessa faziosità della tifoseria sportiva. Il "clero giornalistico" (Preve 1999: 20) ha il compito di organizzare una rappresentazione quotidiana che non ha più nulla a che fare con le forme precedenti di giornalismo. Queste, infatti, "facevano parte di ciò che un tempo era correttamente chiamato 'opinione pubblica'" (*ibid.*). Quest'ultima, ancorché "elitaria, borghese, classista", deteneva una certa razionalità critica e argomentativa. Ma, con l'inarrestabile ascesa del neocapitalismo, questa seppur limitata razionalità, "si rovescia in circo mediatico" (*ibid.*) al servizio della classe dominante che detiene la proprietà e il controllo dei mezzi di "produzione linguistica".

Se i mezzi di "produzione linguistica" sono monopolio della classe dominante, il comune parlante, come "lavoratore linguistico", si ridurrà a compiere un lavoro eterodiretto ed estraneo ai suoi bisogni. In un regime di proprietà linguistica privata, infatti, l'intero processo del capitale linguistico complessivo (produzione, scambio e consumo) è controllato dalla classe dominante sotto diverse dimensioni:

La classe dominante possiede privatamente il linguaggio nelle tre dimensioni di (i) controllo del codice o codici e delle modalità di codificazione; (ii) controllo dei canali cioè delle modalità di circolazione dei messaggi; (iii) controllo delle modalità di decodificazione e interpretazione. La classe dominante aumenta la ridondanza dei messaggi che confermano la propria posizione e investe di rumore o se necessario di vero e proprio disturbo la codificazione e circolazione dei messaggi che potrebbero invece infirmarla. La classe subalterna viene messa nelle condizioni di decodificare con particolare facilità, e quindi di ritenere "reali" o "naturali", quei messaggi che sono sufficientemente ridondanti per superare il rumore o il disturbo che ne possono falsare la ricezione, ovvero quei messaggi che le vengono trasmessi con modalità codificanti o e attraverso canali particolarmente esenti da rumore o disturbo (Rossi-Landi 1968: 249-250).

Se, dunque, la classe dominante possiede il controllo dell'emissione e circolazione dei messaggi verbali e non verbali costitutivi di una data comunità, avremo una produzione linguistica di tipo capitalistico in cui il comune parlante, il comune "lavoratore linguistico", si limiterà a erogare passivamente la propria forza-lavoro linguistica. In quanto ripetitore di modelli obbligatori,

il lavoratore linguistico si trova, infatti, nella condizione di non sapere *cosa* fa quando parla e di non sapere perché parla come parla, in quanto appartenente a dei processi di produzione linguistica "che lo obbligano a vedere il mondo in determinate maniere e che gli rendono difficile il lavoro originale o semplicemente diverso" (Rossi-Landi 1968: 104).

Lo strato di esperienza delle parole viene eroso e spianato dai moduli espressivi correnti ed egemonici, così che "innumerevoli persone adoperano parole e locuzioni che non sono più in grado di intendere o che utilizzano solo, se così si può dire, per il loro valore behavioristico di posizione" (Horkheimer, Adorno 1944: 180). Il risultato, pertanto, consiste in un tipo di lavoro (linguistico) che Rossi-Landi definisce "alienato", dal momento che si possono scorgere in esso caratteristiche simili a quelle evidenziate da Karl Marx in riferimento al lavoro asservito al capitale. Il lavoro linguistico diviene alienato perché la sua erogazione, di fatto, non serve a soddisfare i bisogni comunicativi del locutore, ma è subordinata a un fine a lui estraneo, cioè alla produzione di "merci linguistiche" attraverso cui i gruppi dominanti riproducono se stessi.

5. I segni della classe dominante

La classe dominante, attraverso il controllo della comunicazione, favorisce la diffusione di significati che veicolano una determinata visione del mondo, una specifica ideologia. Ciò implica inevitabilmente un processo di falsificazione necessario a far apparire tali significati come "naturali" e "giusti".

La lingua, come tutti gli altri sistemi segnici, in quanto prodotto sociale, infatti, non è semplicemente un "mezzo neutro" attraverso cui esprimere modi di agire e pensare: essa stessa è intrisa della visione del mondo propria della società di cui è parte e influisce a sua volta sul modo di fare esperienza di essa. La lingua – scriveva Rossi-Landi – "è sempre in qualche misura ideologizzata come prodotto e ideologizzante come strumento" (Rossi-Landi 1968: 247).

La classe dominante, avendo il controllo dei sistemi segnici sociali, impone modelli e programmi che orientano i comportamenti e permeano persino le strutture cognitive dei dominati, le mentalità, gli immaginari, secondo modalità funzionali alla riproduzione e conservazione del potere.

Si pensi, solo per fare un esempio recente, alla torsione ideologica subita dal termine "resilienza" che, da qualità del mondo inorganico consistente nel subire un urto senza snaturarsi, trasla all'umano in ossequio alla logica dell'adeguamento. Resiliente è colui che muta se stesso per adeguarsi alle "cose": mercati, agenzie di rating, manovre economiche, emergenze (sanitarie, belliche, climatiche)¹³.

Le idee che sono di ostacolo alla classe dominante, al contrario, divengono impensabili e indicibili. Basti pensare a quel "riflesso condizionato" che fa scattare automaticamente reazioni di disprezzo a tutti gli enunciati che fanno riferimento al "comunismo". Ma non solo. Oggi la stessa reazione è riservata a termini quali "populismo" – forma odierna, benché "spuria", della lotta di classe (cfr. Formenti 2016) – e a tutto ciò che, quand'anche in maniera scomposta e irriflessa, mina lo *status quo*, come ad esempio quelle posizioni definite "sovraniste" che – rivendicando la sovranità nazionale come ultima forma di resistenza alla globalizzazione e alla cessione della decisione politica a organismi sovranazionali non eletti – rischiano di mettere in difficoltà l'adamantino sistema del cosmopolitismo capitalista (cfr. Formenti 2020)¹⁴.

La progettazione sociale delle classi dominanti è definita da Rossi-Landi, come si è visto, in termini di ideologia e questa, nell'ottica marxiana, è anche "falso pensiero". Attraverso l'influenza dei sistemi segnici, interi gruppi umani percepiscono e vivono valori e credenze come fossero "naturali", ignorandone del tutto la storicità. È questo consenso capillare che rende difficile rifiutare l'ideologia dominante, anzi ne rende quasi impossibile la decifrazione. Consenso promosso dalla natura pervasiva e totalizzante dei mezzi di comunicazione che spacciano il proprio monologo per informazione.

La nozione, che ha subìto una vera e propria torsione ideologica, è divenuta il nuovo imperativo categorico invocato dai governi occidentali per passivizzare i popoli. Ai cittadini si "raccomanda" di implementare pratiche resilienti, non tanto come ricetta per gestire le sofferenze individuali, ma per sopportare e adeguarsi alle decisioni inique della classe dominate. Attraverso la resilienza, nozione ormai egemone nei luoghi di lavoro e nell'immaginario generale, si intende veicolare l'idea che la realtà storica nella sua totalità esige una postura volta all'adeguamento permanente. Il mondo che abitiamo finisce così per apparire fuori dalla portata trasformativa: all'*ideo-logica* della resilienza corrisponde un'*onto-logica* dell'intrasformabilità del reale.

[&]quot;Populismo" e "sovranismo" sono diventate delle "catch all-words" (Tranquilli 2020: 188), delle parole-contenitore che vengono usate per unificare fenomeni politici tra loro anche molto eterogenei, il cui unico denominatore comune, in chi le utilizza in un'accezione negativa o spregiativa, sembra essere la "contrapposizione alla democrazia liberale e all'ordine economico sottostante" (ibid.). Da Chavez a Podemos, da Bolsonaro a Salvini, passando per Trump o fenomeni come la Brexit o i Gilet gialli, "tutto viene ricondotto a un'unica quanto indeterminata matrice politica che affonderebbe le proprie radici in una concezione autoritaria della democrazia" (ibid.). La tendenza dei mass media, della classe politica e degli intellettuali a parlare genericamente e senza distinzioni di "populismo" e "sovranismo", "rivela una semplicistica, e spesso interessata, identificazione della democrazia con lo status quo liberista" (ibid.).

Ciò è oggi particolarmente evidente, oltre che negli spazi dedicati all'informazione ordinaria, nei vari *format* televisivi di "approfondimento" politico, spesso strutturati come fossero dispositivi di *marketing* o, per dirla più semplicemente, di "propaganda". È qui in opera lo stesso meccanismo peculiare della pubblicità, così che "tutti i programmi televisivi rientrano in un unico tessuto, in un unico testo, cioè il testo pubblicitario" (Ponzio, Petrilli 2000: 132). Anche l'ospite "alternativo", che la pensa diversamente, in realtà, è lì per confermare la narrazione dominante e, illudendosi di essere "visto", non lo è mai secondo le sue intenzioni ma "secondo il 'sembrare' del ruolo che deve impersonare" (Preve 1999: 42), quello dell'"alternativo consentito" (ivi: 43)¹⁵.

La comunicazione televisiva, così, risulta del tutto funzionale alla riproduzione di questa forma sociale. Come esempio paradigmatico si veda "l'importante ruolo avuto dalla televisione nell'innesco e nello svolgimento della Guerra del Golfo" (Ponzio, Petrilli 2000: 132), una sorta di spartiacque fra un periodo, quello successivo alla seconda guerra mondiale, caratterizzato da un diffuso ripudio della guerra, "ad un altro, *attuale*, anche nel senso di adeguato alla ideo-logica del capitale, di accettazione della guerra quale mezzo giusto e necessario per l'affermazione della pace" (ivi: 132-133). Si veda inoltre quanto, ai nostri giorni, stiano facendo la comunicazione televisiva e la stampa in riferimento al conflitto in Ucraina.

La guerra, a partire dallo spartiacque della Guerra del Golfo del 1991, per presentarsi come guerra "giusta", viene sempre attribuita alla follia dell'altro. E per favorire una "indifferenza diffusa" nei confronti dei disastri della guerra "svolgono un ruolo importante i *pacificatori della buona coscienza*" (ivi: 139): giornalisti, intellettuali, politici, opinionisti, "sempre pronti [...] a sostenere l'*inevitabilità della guerra*" (*ibid.*). Anche perché, come qualsiasi altro prodotto, la guerra "ha bisogno di sempre nuovi mercati [...] e di un consenso sempre più ampio e diffuso" (ivi: 145).

Emerge, così, il "carattere distruttivo" (Benjamin) della comunicazioneproduzione mondializzata: macchine che sostituiscono nuove macchine non a causa dell'usura ma per le esigenze della competitività; posti di lavoro che devono fare spazio all'automazione; merci che sollecitano un consumismo completamente asservito alla riproduzione del ciclo produttivo; prodotti che, una volta acquistati, vengono resi presto desueti per favorire la domanda

Persino la satira risulta oggi asservita alla propaganda: se in passato essa consentiva – e le era concesso – di prendersi gioco del potere, oggi si rivela sempre più spesso come uno spazio *ad usum* del potere stesso, uno strumento per prendersi gioco di chi contesta il potere, per ridicolizzare tutte quelle posizioni che riescono ancora a produrre delle linee di frattura rispetto alla narrazione dominante, pur nella loro scompostezza e ingenuità.

di nuovi prodotti; criteri di efficienza energetica che vengono rinnovati di continuo per favorire i nuovi "profitti green"; guerre che sostituiscono altre guerre.

C'è inoltre una dimensione connaturata all'ideologia dell'efficienza che non risparmia nemmeno il tempo libero, con l'obiettivo, anche in questo caso, di estrarne valore, quasi fosse un momento della catena produttiva. Si tratta della cronofagia: un "divorare il tempo" che finisce inevitabilmente per divorarci. Dalla burocrazia all'intrattenimento, il capitalismo contemporaneo – assurto a modello antropologico – sottrae agli uomini porzioni sempre più importanti di tempo ed erode il confine tra tempo libero e tempo dedicato al lavoro. La cronofagia, mostrandosi con il volto rassicurante dell'efficienza e dell'ottimizzazione del tempo, è una forma di predazione capace di mercificare segmenti sempre più ampi delle nostre vite, dallo svago ai sentimenti, dal tempo libero alle relazioni interpersonali che vengono "consumate" in una logica cumulativa e incessantemente "fattiva". Ma la "mera indaffaratezza" (Fromm 1976: 106), producendo la sensazione dell'efficienza e dell'autorealizzazione, si rivela, al contrario, come "passività" e "attività alienata" (ibid.), avendo effetti nocivi documentati anche in relazione alla salute psico-fisica (Cfr. Galibert 2015; Mazzocco 2019)¹⁶. L'individuo, infatti, più che ricercare la propria felicità si preoccupa della sua "capacità di risultare vendibile" (Fromm 1976: 164).

C'è un' "affinità originaria" tra il tempo del lavoro e il tempo libero nella forma antropologica odierna, al punto che anche il divertimento rappresenta una sorta di "apologia della società" (Horkheimer, Adorno 1944: 154). Divertirsi significa essere d'accordo, non doverci pensare, ma non con le sembianze di una fuga salutare da una cattiva e insostenibile realtà, quanto piuttosto come fuga "dall'ultima velleità di resistenza che essa può avere ancora lasciato sopravvivere negli individui" (*ibid.*). La libertà del tempo libero, allora, è la libertà del "sempre uguale" (ivi: 181).

Ma non basta, perché il "conatus essendi della comunicazione-produzione è distruttivo nei confronti di ambienti e forme di vita naturali, di economie diverse, delle stesse differenze culturali" (Ponzio, Petrilli 2000: 144), che l'omologazione del mercato livella per rendere identici gli immaginari, le abitudini, i desideri e i bisogni, senza che vi siano, però, le stesse possibilità di soddisfazione; è inoltre distruttivo "nei confronti di tradizioni e saperi contrastanti o di impaccio o inutili rispetto alla logica dello sviluppo e della competizione" (ibid.). La logica del neocapitalismo è inoltre "refrattaria a

Viceversa, scriveva Fromm, "la passività, intesa come non indaffaratezza, può essere un'attività non alienata" (Fromm 1976: 106). Un'indicazione che ritroveremo nel quarto capitolo affrontando i temi dell'*infunzionale* e della *dépense*.

qualunque aggregazione sociale e micro-sociale, famiglia inclusa", puntando tutto "sull'individuo e sulla sua performace" (Preterossi, Guzzi 2020: 122). Esso, infatti, si basa proprio sull'erosione della socialità e sul "distanziamento sociale". Insomma, poiché l'universalizzazione del mercato consiste nell'estendere a qualsiasi cosa o rapporto il carattere di merce, l'attuale modo di produzione è distruttivo per tutto ciò che non è piegabile alla "ragion di mercato".

Ogni cosa è vista sotto l'aspetto della manipolazione e della mercificazione: tutto diventa processo ripetibile e sostituibile, anche il singolo essere umano, per tacere dell'animale non umano. Quel che conta è lo "spettacolo della merce", che costituisce l'ossatura stessa della nostra società. Come già nel 1967 scriveva Guy Debord, "tutta la vita delle società nelle quali predominano le condizioni moderne di produzione si presenta come un'immensa accumulazione di *spettacoli*" (Derbord 1967: 53). E lo spettacolo è come se fosse "il discorso ininterrotto che l'ordine presente tiene su se stesso, il suo monologo elogiativo" (ivi: 59).

6. Segni e valori

Proseguendo sulla strada sin qui tracciata, scopriamo come la semiotica, oltre ad occuparsi della "vita dei segni", cioè delle condizioni di possibilità del significare, assume su di sé il compito di interessarsi anche dei "segni della vita", cioè degli intrichi segnici costitutivi dell'umano e, più in generale, del vivente nella sua globalità. La semiotica, così, manifesta la sua natura etica divenendo semioetica (Ponzio, Petrilli 2003), mettendo in risalto le sue antiche radici semeiotiche, cioè legate a quella pratica medica che si pone in ascolto dei sintomi e scruta i segni delle patologie. Allo stesso modo della semeiotica medica, la semiotica, infatti, ha il compito di analizzare i segni e i sintomi delle disfunzioni della semiobiosfera: è oggi, infatti, nell'era del Capitalocene (cfr. infra, Cap. 3), che si decide "del perdurare, sul pianeta terra, della semiosi", cioè della vita, di cui l'uomo "in quanto animale semiotico [...] è l'unico animale responsabile" (Caputo, Ponzio, Petrilli 2006: 8).

Orientando lo studio dei segni in chiave *semioetica*, la semiotica si pone in maniera critica di fronte alla avalutatività delle scienze, risultando, così, una scienza "critica" in un doppio senso: *kantiano*, come ricerca delle sue condizioni di possibilità e indagine sui suoi limiti, e *marxiano*, orientata cioè a decostruire i processi di produzione di senso "attraverso l'evidenziazione di segni e di rapporti di comunicazione dove sembra non ci siano che 'fatti',

'cose' e 'rapporti fra cose', come fa Marx nella critica della merce" (Ponzio, Petrilli 2008: 276). L'impegno della semiotica ad occuparsi della semiosi-vita va inteso quindi "non soltanto in senso conoscitivo ma anche in senso etico", in cui "occuparsi di" vale anche nell'accezione del "prendersi cura" (Ponzio, Petrilli 2000: 14).

Per questa ragione, una scienza così intesa non può eludere il confronto con le dinamiche socio-economiche – in quanto dinamiche segniche – che caratterizzano e condizionano la vita sul nostro pianeta. L'attuale forma economica, infatti, oltre ad aver modificato lo spazio, le distanze, il tempo, gli affetti, incombe come una minaccia sempre presente sulla salute degli ecosistemi, perciò sulla semiosi-vita nella sua globalità, per cui è necessario "decifrare i segni di questo processo" e avviare, come si è tentato di fare, "una riflessione semiotica [...] che costruisca una *critica della comunicazione globale*" (ivi: 8).

Per comprendere il sistema globale di "comunicazione-produzione" occorre una visione altrettanto globale, che le scienze speciali, in quanto ambiti separati, non sono in grado di darci. Solo una scienza dei segni che sia "globale" è in grado di offrire un imprescindibile contributo in questa direzione: una semiotica che, non rinchiudendosi nel suo fortino disciplinare e specialistico, sappia costituirsi – per parafrasare Garroni (1986) – come una "filosofia non speciale".

Il tratto caratteristico dell'attuale fase del sistema capitalistico, nota come "globalizzazione", è l'estensione globale, l'onnipresenza, la pervasività della comunicazione, al punto che, come si è visto, questa forma di produzione è una forma di "comunicazione-produzione" in cui la comunicazione non si limita più, come era nelle fasi precedenti dello sviluppo capitalistico, allo scambio, cioè al livello intermedio (tra la produzione e il consumo) del ciclo produttivo. La comunicazione si identifica con la produzione, nel senso che il processo produttivo avviene sotto forma di processo comunicativo: "rispetto alla scoperta marxiana che lo scambio di merci [...] è comunicazione interumana e che le merci sono messaggi, la novità della fase attuale del capitalismo è che i messaggi sono essi stessi merci (Ponzio, Petrilli 2000: 63).

Comprendere l'attuale fase della comunicazione-produzione globalizzata significa rendersi conto dei rischi effettivi che questa comporta, non ultimo quello della *fine stessa della comunicazione*, cioè della *semiosi*, cioè della vita, sul nostro pianeta, "in considerazione dell'enorme potenziale distruttivo di cui dispone l'attuale forma sociale di produzione" (ivi: 10): armi totali, sostanze inquinanti e letali, guerre preventive, intelligenti ma permanenti, che continuano a mettere in serio pericolo l'intera semiobiosfera.

Stiamo, per la prima volta, incidendo sul tempo grande della geologia, così che mai un presente è stato tanto carico di responsabilità nei confronti della semiosi nella sua globalità:

È il nostro presente il "futuro anteriore della semiotica" perché riteniamo che si decide oggi il futuro della semiotica, non solo come scienza, ma anche come capacità umana specie-specifica di usare i segni per riflettere sui segni e comportarsi di conseguenza. Il problema non è di ordine semplicemente teorico poiché si tratta della semiotica anche come semeiotica, come sintomatologia ai fini di ascoltare e prendersi cura. Perché è oggi [...] che si decide della vita dei segni e dei segni della vita, del perdurare, sul pianeta terra, della semiosi (Caputo, Ponzio, Petrilli 2006: 8).

Della semiosi, della vita, in quanto animale semiotico, l'essere umano è l'unico animale responsabile. E "più di ogni altro essere umano lo è chi per professione si occupa dello studio dei segni, il semiotico" (*ibid.*), che assume su di sé il compito di "promuovere lo sviluppo della consapevolezza riguardo al lavoro linguistico e a quello non linguistico attraverso la conoscenza e il controllo dei programmi, delle programmazioni e delle progettazioni dell'erogazione dell'uno e dell'altro tipo di lavoro" (Ponzio 2008: 19). Contribuendo, in questo modo, al necessario processo di disalienazione linguistica.

Capitolo 3 – Capitalocene

Lo spesso strato di semiosi umana che oggi caratterizza la semiobiosfera fa di quella che Paul Crutzen¹⁷ denominò "Antropocene" un'era potenzialmente catastrofica.

A differenza di tutte le epoche geologiche precedenti, infatti, l'Antropocene è caratterizzato dal forte impatto dell'uomo sull'ambiente: "siamo capaci di spostare più materia di quanto facciano i vulcani e il vento messi insieme, di far degradare interi continenti, di alterare il ciclo dell'acqua, dell'azoto e del carbonio e di produrre l'impennata più brusca e marcata della quantità di gas serra in atmosfera degli ultimi 15 milioni di anni" (Crutzen 2005: 25-26).

Secondo lo scienziato olandese non è ben chiaro quale sarà l'impatto sul clima dei gas serra che stiamo riversando nell'atmosfera. I cambiamenti, anche quelli più bruschi, avvengono infatti sulla scala delle migliaia di anni, come sappiamo dagli studi di paleoclimatologia. Le conseguenze di quanto avviene oggi in termini di impatto ambientale potrebbero vedersi tra molti secoli, anche se dei chiari indizi sono già percepibili: la Terra continua a scaldarsi, il livello dei mari si alza, si verificano bruschi eventi climatici, la popolazione mondiale cresce e le attività legate all'agricoltura e all'industria occupano aree sempre più vaste. Insomma, il nostro impatto sull'ambiente è sempre maggiore. Ma chi è il responsabile di questa situazione: un generico *Anthropos* o uno specifico modo di produzione?

1. Il contratto naturale

Predatore delle risorse naturali, l'animale umano, con le sua visione "acosmistica" (Serres) orientata ad un progresso tecno-scientifico ipertrofico e fi-

Premio Nobel nel 1995 per gli studi sulla chimica dell'atmosfera, in particolare sulla formazione e decomposizione dell'ozono.

Antropocene, cioè "epoca geologica dell'uomo". Lo stesso Crutzen appurò che il termine era stato già utilizzato dall'ecologo dell'Università del Michigan Eugene Stoermer negli anni Ottanta. Dobbiamo a Crutzen, tuttavia, la formalizzazione del concetto a partire dall'articolo *Geology of mankind*, apparso su *Nature* nel 2002. Il concetto rimanda alle influenze antropiche sulla composizione e sulle funzioni del sistema-Terra e delle forme di vita che lo abitano. Magnitudine e durata dell'impatto suggeriscono che il tempo presente non possa essere più incluso nell'Olocene – l'era successiva al pleistocene, cominciata 12000 anni fa – ma richieda una denominazione specifica.

nalizzato meramente al profitto, ha smarrito il contatto con il mondo. Si tratta allora di decidere al più presto quale direzione prendere, con la consapevolezza che non è sufficiente rallentare il processo, ma che occorre cambiare rotta, quindi modello di sviluppo. Scrive Michel Serres:

Ora si tratta di decidere del più grande oggetto delle scienze e delle pratiche: il Pianeta Terra. Certo, possiamo rallentare i processi già avviati, legiferare per consumare meno combustibili fossili, ripiantare in massa le foreste devastate... tutte iniziative eccellenti, ma che nel complesso fanno pensare a un battello che fili a venticinque nodi l'ora verso un banco di scogli dove immancabilmente si fracasserà, mentre l'ufficiale di guardia, in coperta, raccomanda ai macchinisti di ridurre la velocità di un decimo senza cambiare rotta (Serres 1990: 45).

È tempo allora di istituire un nuovo "contratto", che travalichi il perimetro hobbesiano del patto tra uomini e che funga, invece, da accordo inter-specifico. Un "patto con la Terra" che il filosofo francese chiama "contratto naturale". Occorre infatti "porre le cose al centro e noi alla periferia di esse, o meglio ancora le cose dappertutto e noi dentro di esse" (ivi: 49; cfr. anche Cimatti 2018a; Dell'Atti 2019), poiché a forza di dominare la Natura, oggi la Natura minaccia di dominarci: "Qui si biforca la storia", scrive Serres: o la morte o la simbiosi (Serres 1990: 50).

D'altra parte, la Terra esiste da un tempo incommensurabilmente più vasto del breve intervallo della presenza di *Homo sapiens* e "potrebbe oggi esistere senza di noi, [...] facendo a meno di ogni nostro possibile discendente, mentre noi non possiamo esistere senza di essa" (ivi: 49).

È fondamentale, allora, per un'etica del futuro che non resti vano moralismo, che si abbandoni ogni antropocentrismo e ci si ri-conosca nella nostra natura di esseri viventi inseriti in sistemi più complessi, dalla sopravvivenza dei quali dipende la nostra stessa sopravvivenza. Per farlo, continua Serres, occorre "aggiungere al contratto esclusivamente sociale la stipulazione di un contratto naturale di simbiosi e reciprocità" (ivi: 50), in cui il nostro rapporto con le cose non è più di dominio. Il contratto naturale – che deve essere scritto dal punto di vista del mondo e non più dell'uomo – è un "contratto di simbiosi": il simbionte, infatti, "ammette il diritto dell'ospite, mentre il parassita – nostro status attuale – condanna a morte colui che saccheggia e abita senza rendersi conto che a termine condanna se stesso a scomparire" (ivi: 55).

Il diritto di dominio e di proprietà si riducono al parassitismo, in cui si prende tutto e non si dà nulla; il diritto di simbiosi si definisce invece per reciprocità: "tanto la natura dà all'uomo, tanto il secondo deve rendere alla prima, divenuta soggetto di diritto" (*ibid*.). La natura, infatti, è un insieme di forze, legami e interazioni in cui ciascuna delle parti in simbiosi deve la vita all'altra, pena la morte: una piena convergenza con il paradigma biosemiotico secondo cui la vita si dà solo dove c'è scambio, comunicazione, semiosi: l'umano è solo un *nodo* di un'unica e gigantesca rete semiosica, di un unico corpo simbiotico.

Ormai tutto è cambiato, sostiene Serres. "Ormai considereremo inesatto il termine politica, perché si riferisce solo alla Città" (ivi: 61). Il governante "deve farsi fisico", così come il fisico, nel senso greco più antico, deve farsi politico, per inventare un nuovo contratto naturale e "restituire al termine natura il suo senso originario, quello delle condizioni in cui noi nasciamo – o dovremo domani rinascere" (*ibid.*).

2. Antropocene o Capitalocene?

Il concetto di Antropocene, pur fornendo importanti risorse esplicative circa l'impatto dell'uomo sulla natura, ha in sé un rischio: quello di riferirsi ad un *Anthropos* generico e astratto, concepito come un tutto indifferenziato, avulso dai contesti e dalle dinamiche socio-politiche. Esso, infatti, anziché chiarire, potrebbe portarci ad un misconoscimento delle cause materiali che ci hanno condotto all'odierna situazione di pericolo per la salute del pianeta.

Il concetto di Antropocene, cioè, risulta miope – perché generico – rispetto alla responsabilità di un preciso sistema economico, di uno specifico modo di produzione predatorio, vale a dire il sistema capitalistico. Usato al di fuori dell'ambito geologico, pertanto, il concetto di Antropocene ci fa addirittura correre il rischio di mistificare la realtà, individuando come causa eziologica della patologia un generico Uomo, una generica Società.

I cambiamenti climatici non sono il risultato dell'azione umana in astratto bensì la conseguenza più evidente di secoli di dominio del capitale e dei rapporti di forza tra le classi. Il cambiamento climatico, più che astrattamente antropogenico, pertanto, è *capitalogenico*.

Qual è la natura della crisi ecologica nel XXI secolo? Quando comincia questa crisi? Quali forze l'hanno scatenata? Queste fondamentali domande "genealogiche" resterebbero marginali se non ci poniamo su un terreno di analisi storico-materialistica. L'industrializzazione e la deforestazione, infatti, non sono eventi che si manifestano improvvisamente sulla Terra, ma sono processi che si costituiscono all'interno di un preciso flusso storico che

comincia con l'inizio dell'età moderna, si perfeziona con la prima rivoluzione industriale, si potenzia via via fino ai nostri giorni.

Appare chiaro, quindi, che il concetto di Antropocene "deve essere politicizzato" (Barbero, Leonardi 2017: 10): il disastro che ci circonda, infatti, non può essere attribuito all'umanità in quanto tale, dato che la sua grande maggioranza non ha avuto un ruolo storico determinante nell'aumento delle emissioni di gas a effetto serra, anzi, si tratta proprio della parte che sta pagando e continuerà a pagarne i danni: i problemi ambientali sono tra le manifestazioni più evidenti della diseguaglianza sociale ed economica su scala globale. Esso è la risultante di una configurazione di dominio e di potere che ha una precisa matrice storico-culturale.

Oltretutto, se non si coglie la *capitalogenesi* dei disastri ambientali, il problema dell'impatto dell'uomo sulla natura verrà fagocitato, come di fatto sta accadendo, dalla dimensione post-politica della tecnocrazia globale, in cui si è fatta strada l'idea che affrontare i problemi ecologici sia una mera questione procedurale, "un aspetto tra i tanti della pratica del buon governo (tecnico)" (*ibid.*).

Perché si prendano contromisure radicali agli effetti nocivi dell'impatto dell'uomo sulla natura, occorre individuarne con precisione la genesi storica. Vi sono, a questo proposito, alcune ipotesi periodizzanti. Una è quella proposta da Timothy Morton (2016), il quale ritiene di poter datare l'origine dell'Antropocene all'epoca della diffusione delle prime pratiche agricole in Mesopotamia: nessuna menzione al modo di produzione capitalistico, concepito come una sorta di accidente tecnico intervenuto molto più tardi nella marcia "agrilogistica" (l'attitudine a imporre un ordine umano alla natura) verso la catastrofe antropocenica.

La seconda posizione è quella di Simon Lewis e Mark Maslin (2015): l'Antropocene comincerebbe con la scoperta dell'America (1492). Da questo momento, infatti, "gli esseri umani furono tutti connessi e il commercio divenne globale" (Lewis, Maslin 2015: 175). Ciò produsse un fenomeno ecologico rilevante – la "globalizzazione del cibo" – e generò soprattutto una radicale riorganizzazione della vita sulla Terra con dei tragici risvolti: la decimazione della popolazione nativa del Nuovo mondo e il commercio degli schiavi. Tale proposta ha la capacità di evidenziare l'interazione tra specie umana e ambiente globale e di mettere in risalto la logica di dominio del "mondo civile e sviluppato", ma il difetto di non mettere in luce la "specificità quali-quantitativa rappresentata dalle rivoluzioni industriale del XVIII e XIX secolo" (Barbero, Leonardi 2017: 16).

La terza proposta è proprio quella di Paul Cruzen (2002), a cui dobbiamo la diffusione del concetto di "Antropocene". È la rivoluzione industriale cominciata in Inghilterra sul finire del XVIII secolo, secondo Cruzen, ad avviare l'Antropocene. La macchina a vapore di James Watt, che ne è il simbolo, dischiuse infatti il potenziale dei combustibili fossili, che modificheranno in profondità la relazione tra specie umana e ambiente globale. Tuttavia, interpretare le innovazioni tecnologiche prodotte dalla rivoluzione industriale – come fa molta letteratura che si pone su questo solco interpretativo (cfr. Steffen et al. 2007) - come il culmine di un cammino evolutivo cominciato con la manipolazione del fuoco, piuttosto che come cristallizzazione di specifici rapporti sociali di produzione, rende anche questa proposta non del tutto soddisfacente: "le macchine a vapore – come infatti scrivono Malm e Hornborg (2014: 2) – non furono adottate da qualche rappresentante naturale della specie umana", ma furono utilizzate solo dai proprietari dei mezzi di produzione. Furono i detentori di capitali, in un angolo del mondo occidentale, che "investirono nel vapore e posero la prima pietra dell'economia fossile: in nessun momento la specie votò questo passaggio" (ivi: 3).

Una quarta opzione, sostenuta oggi dalla maggioranza dei membri dell'Anthropocene Working Group, il gruppo di ricerca internazionale dedicato agli studi sull'antropocene, è quella che enfatizza il ruolo della cosiddetta "grande accelerazione" avutasi dopo il secondo conflitto mondiale. Da questo momento, infatti, il drastico incremento dell'impatto umano sulla biosfera si presenterà in forme più estese e varie (come l'aumento in frequenza delle catastrofi naturali, la riduzione della biodiversità ecc.). Sarebbe stata l'intensificazione dei processi d'industrializzazione durante il periodo fordista, con la connessa urbanizzazione del pianeta e la diffusione di nuove tecnologie basate sulla disponibilità di energia a buon mercato, a produrre la "grande accelerazione", quindi l'ingresso nell'Antropocene. Questa opzione poggia certamente su dati inconfutabili, ma rischia di focalizzarsi sugli effetti del degrado ecologico più che sulle cause, privandosi della possibilità di proporre soluzioni radicali (cioè realmente efficaci) al problema e ripromettendosi, tutt'al più, di mitigarne alcuni eccessi.

La ricerca delle cause è, invece, il punto di partenza dell'analisi di Jason W. Moore, la cui proposta è quella che più ci sembra esplicativa. In buona sostanza, secondo Moore, le cause storico-sociali del degrado ecologico sono da cercare nel regime di accumulazione emerso nel "lungo XVI secolo": è in quel periodo che si istituirono i rapporti sociali di produzione che portarono, col tempo, all'emergere dell'"economia fossile". Scrive Moore:

Collocare le origini del mondo moderno nell'ascesa della civiltà capitalistica a partire dal 1450, con le sue audaci strategie di conquista glo-

bale, mercificazione infinita e razionalizzazione implacabile, significa [...] dare la priorità ai rapporti di potere, sapere e capitale che hanno prodotto – ed ora stanno distruggendo – il mondo moderno come lo abbiamo conosciuto. Spegnere una centrale a carbone può rallentare il riscaldamento globale per un giorno; interrompere i rapporti che costituiscono la miniera di carbone può fermarlo per sempre (Moore 2017: 42).

Il "lungo XVI secolo", dunque, come matrice storica del capitalismo, non la rivoluzione industriale inglese di fine '700. Nel 1800, scrive Moore, "il capitalismo non era come Atena, fuoriuscita dalla testa di un carbonifero Zeus già matura e armata" (ivi: 61). Le civiltà, infatti, non sorgono da eventi esplosivi come dei Big Bang, ma emergono da trasformazioni a cascata. Queste, nel nostro caso, "trovano la loro origine nel caos che seguì l'epocale crisi della civiltà feudale dopo la Peste Nera (1347-1353) e nell'ascesa del [...] capitalismo del lungo XVI secolo" (*ibid.*) La nuova epoca nacque in quella temperie e fu geograficamente organizzata dalle "relazioni espansive incentrate sulle merci del moderno Atlantico" (*ibid.*). Questo lungo ma inesorabile processo, secondo Moore, segnò un "punto di svolta" ancora più rilevante, in "termini relazionali" (ivi: 62), della macchina a vapore.

A partire dal "lungo XVI secolo" si entra in un'era in cui il mondo "si è lasciato avviluppare dalla violenza simbolica delle astrazioni matematiche idealizzate" (ivi: 108) e dalla forza propulsiva delle rivoluzioni scientifiche: "nuova era della cartografia, nuove temporalità, nuove forme di controllo della proprietà" (ivi: 109). Il tempo di lavoro fu soggetto a una razionalizzazione radicale e il globo fu sottoposto ad una mappatura integrale. Tanto che l'ascesa dell'industria su larga scala sarebbe stata impensabile senza queste astrazioni di tempo e spazio, senza queste rivoluzioni "simbolico-materiali" avvenute "ben tre secoli prima che la macchina a vapore raggiungesse la maturità" (ivi: 110).

I processi di unificazione di scienza, capitale e potere, dunque, erano "già in atto fin dai primissimi momenti dell'ecologia-mondo capitalistica" (ivi: 111). Il capitalismo, sostiene Moore, nasce proprio come un "modo di organizzare la natura" (ivi: 57) e la creazione di valore si dà *dentro* i rapporti "socio-naturali" che emergono dall'articolazione variabile di capitale, potere e ambiente. Quanto oggi sta accadendo al pianeta, perciò, non ha una natura genericamente antropogenica ma *capitalogenica*. Più che "Antropocene", allora, per definire la nostra epoca dovremmo adottare il concetto di *Capitalocene*¹⁹.

¹⁹ Il termine è stato usato e diffuso ampiamente da Jason Moore, sociologo della Brighamton University (New York) a partire dal saggio "Anthropocene, Capitalocene, and the Myth of Industralization" del 2015; ma – come testimonia Donna Harawey – pare che a proporlo per la prima volta sia stato Andreas Malm, durante un seminario a Lund, in Svezia, nel 2009 (Harawey 2016: 215, nota 55).

3. I limiti dell'ecologismo

Un vertice di osservazione storico-materialistico ci permette di tenere in debito conto i rapporti di forza, le strategie di conquista globale, il processo di mercificazione generati dal modo di produzione capitalistico, consentendoci di uscire dalla generalizzazione: "Non è stato l'Antropos a darsi alla fratturazione idraulica e non dev'essere lui a dare il nome a quest'epoca", scrive Donna Haraway (Haraway 2016: 74). Non è stato l'Uomo-Specie a "dettare le condizioni della Terza Era del Carbonio o dell'Era Nucleare", continua la studiosa statunitense. Dobbiamo allora usare il termine "Antropocene" con parsimonia, suggerisce, e se proprio dobbiamo scegliere "un termine per definire questi tempi, quel termine è Capitalocene" (ivi: 75), in linea con la proposta di Moore.

Il termine Antropocene, ridotto a significante vuoto, è diventato virale e "facile da usare – rileva Harawey – per gli intellettuali delle classi e delle regioni ricche" (ivi: 77), anche perché con esso viene depotenziata sul nascere qualsiasi critica sistemica al capitalismo, operando uno "spostamento" in direzione di un generico uomo e prospettando, semmai, più che rotture rivoluzionarie, blandi e spesso inefficaci (quando non interessati: si vedano le ombre del profitto che si addensano sulla *green economy*) tentativi di addomesticamento del modello di sviluppo. Chi opera questo spostamento – puntualizza acutamente Harawey, convergendo con quanto si diceva sulla dimensione della "possibilità" come tratto specie-specifico dell'animale umano – "avvilisce e stronca la nostra capacità di immaginare e prenderci cura di altri mondi" (ivi: 78).

Bisogna allora "erompere dall'Antropocene e schizzare in un altro racconto" (ivi: 81), ma per farlo, riteniamo, non è sufficiente – come invece sembra indicare la studiosa americana – promuovere "esperienze collettive dal basso capaci di inventare nuove pratiche di immaginazione" (ivi: 80) e prospettare forme reticolari e spontanee che prendano in carico il progetto di trasformazione dell'esistente. Per quanto ricca, suggestiva e immaginifica, la sua proposta – a cui rimandiamo – ci appare in ultima analisi infeconda, dal momento che, abbracciando di fatto una prospettiva "a-classista", non riesce – per il timore di cadere nelle grandi narrazioni ideologiche – ad individuare un piano di intervento politico strutturato che, in quanto tale, non può rimanere sul piano di una mera orizzontalità spontanea – dove peraltro, come accade sovente nelle forme orizzontali, incombe sempre l'insidia del "principio dell'auctoritas" (Preterossi, Guzzi 2022: 144) – ma deve prendersi l'onere di un'elaborazione che coniughi teoria e prassi rivo-

luzionarie. La visione "classista" classica, quella del marxismo, infatti, "era sì [...] piena di limiti, ma i discorsi della sinistra radical sono totalmente post-classiste che si trasformano in post-conflittualisti" (ivi: 137). Sulla questione ecologica, infatti, "quale frontiera di conflitto politico emerge? Non si sta in fondo dando una riverniciata rosé a un'agenda di matrice neoliberale?" (*ibid.*).

Il problema del cambiamento climatico, benché noto fin dal XIX secolo, è diventato un problema pubblico solo a partire dagli anni '80 del secolo scorso, dal momento in cui, cioè, la razionalità neoliberale ha permesso di scorgere una strategia di sviluppo vantaggiosa per il capitale coinvolto in una "crisi di riproduzione" (Gorz 1977). Da quando le élites globali hanno intuito che la loro sopravvivenza (cioè: i loro profitti) passa necessariamente dalla "riconversione ecologica", infatti, sono mutate le priorità, le parole d'ordine e i temi all'ordine del giorno: "emergenza climatica", "sostenibilità ambientale", "transizione ecologica", "green economy". Non stupisce, allora, la mobilitazione su scala planetaria di ricercatori, dipartimenti universitari, *think-thanks*, persino movimenti ecologisti, finanziati, promossi o quantomeno ben accetti al capitale. Con l'ausilio indispensabile del potere mediatico che imbastisce le narrazioni necessarie affinché passi il messaggio gradito alla classe dominante²⁰.

Di fronte a tutto questo, il movimento ecologista rischia di sabotare sé stesso con i numeri: la sua insistenza nel considerare il cambiamento climatico come "sfida ingegneristica" guidata da una "scienza neutrale", l'ostinazione per i modelli predittivi della statistica che ci dicono cosa accadrà se adotteremo o meno tale comportamento – come se il mondo fosse un gigantesco foglio di calcolo – lo hanno portato completamente fuori strada.

Per queste ragioni, se non vogliamo limitarci a ricercare – come non pochi sedicenti "ambientalisti" sostengono – nuove strategie tecnico-procedurali per estrarre valore dalla natura, pur se in modo "differenziato", se cioè abbiamo davvero a cuore la salute del pianeta e non un indefinito "progresso", è indispensabile *ripensare* la crisi ecologica rintracciandone le cause nel modo di produzione capitalistico.

Il concetto di Capitalocene – scrive Moore – "contesta il modello [...] dell'Antropocene alla moda" (Moore 2017: 31), riferimento del pensiero *green* sin dagli anni '70 del secolo scorso. L'ecologismo alla moda, infatti, nega "la diseguaglianza e la violenza multi-specie del capitalismo" e suggerisce che "dei problemi creati dal capitale sono in realtà responsabili tutti gli esseri umani" (*ibid.*), consigliando, o spesso imponendo, comportamenti virtuosi al

²⁰ Sul ruolo "funzionale" dei mass-media v. il cap. 2

singolo cittadino: raccolta corretta dei rifiuti, sostituzione dei veicoli inquinanti, risparmio energetico, buone pratiche ecologiche. Oscurando del tutto le cause reali del problema, inscritte nei rapporti di forza tra classi e nella diseguaglianza tra esse.

"Cambiare il sistema, non il clima", pertanto, argomenta Moore, dovrebbe essere l'obiettivo. Ma, aggiunge, "bisogna fare attenzione al modo in cui pensiamo il sistema" (*ibid.*): una critica del capitalismo che si limiti a prendere in esame il solo momento economico-sociale sarà monca in partenza, ricadendo, ancora una volta, nell' "eccezionalismo umano". Pensare che ci sia da una parte l'uomo, dall'altra la natura, infatti, non ci permette di inquadrare bene la questione. Il concetto di Capitalocene, invece, "contesta tanto il riduzionismo sociale quanto quello ambientale" (ivi: 35).

Certo ecologismo di sinistra, però, sostiene Moore, "tende ancora a pensare al capitalismo *e* alla natura invece che al capitalismo *nella* natura" (ivi: 52). Questa concezione, discendente da un antico e recalcitrante dualismo di matrice platonico-cartesiana, è all'origine di una pericolosa incomprensione. *Homo sapiens*, infatti, non è ontologicamente superiore all'intrico biotico: occorre creare, perciò, un vocabolario teorico che ricomprenda "società" e "natura" come un "unico campo concettuale", in modo tale che tutte le attività umane appaiano "simultaneamente produttrici e prodotti della rete della vita" (ivi: 53). Probabilmente, aggiunge Moore, è il concetto di *oikeios*, cioè "la relazione creativa, generativa e multistrato di specie e ambiente", l'appartenenza del vivente ad una medesima comunità di destino, a fornire "un metodo per andare oltre al tropo narrativo dell'*ambiente esterno* (come oggetto) in favore di un'*elaborazione ambientale* (come processo), a sua volta una co-produzione dell'insieme delle nature umana ed extra-umana" (*ibid.*).

Nonostante già Marx ed Engels avessero parlato di "natura storica" (cfr. *L'Ideologia tedesca*) per evidenziare l'intreccio tra ambiente e società, il movimento ecologista (anche quello di ascendenza marxista) ha trascurato questo elemento fondamentale. La posizione che intende evidenziare la "relazionalità dell'umanità-nella-natura" (ivi: 58), tuttavia, precisa Moore, non vuole affatto negare la "materialità delle risorse": la geologia resta un "elemento fondamentale". Essa diviene elemento storico attraverso l'intrinseco nesso dialettico e inter-retroagente umano/extra-umano.

Perciò, rimarcando l'intreccio costitutivo tra natura e storia, oltre che le specifiche dinamiche di potere e produzione, "la geologia diventa *geo-sto-ria*" (*ibid.*) e la tendenza a fare riferimento a una natura esogena che faccia da sfondo a-storico e a-politico all'azione dell'uomo – presente tanto tra gli studiosi radicali, tanto in quelli *mainstream* – si rivela del tutto fallimentare:

considero il capitalismo [...] come una civiltà co-prodotta dagli esseri umani e dal resto della natura. Questa co-produzione si sviluppa attraverso una doppia combinazione del cambiamento storico: umanità-nella-natura e natura-nella-umanità (ivi: 73k).

Decostruire il dualismo Natura/Società e costruire un metodo post-cartesiano e storico-materialistico. Questo è l'obiettivo filosofico per un pensiero ecologico radicale e realmente emancipativo.

4. Ecologia post-cartesiana e storico-materialistica

L'inadeguatezza del paradigma cartesiano che separa uomo e natura (così come, d'altra parte, l'inidoneità di un modello che li identifichi del tutto) impone la messa a punto di un "pensiero della complessità" (Morin), dove viga una logica dialettica o "partecipativa".

Il pensiero cartesiano produceva oggetti "chiari e distinti" e al tempo stesso isolati dal loro ambiente. Con l'età dei lumi, poi, "il pensiero si reifica in un processo automatico" (Horkheimer, Adorno 1944: 33) teso al dominio sulla natura e il procedimento matematico assurge a rituale del pensiero. Il pensiero, a partire dalla matrice illuministica, si trasforma in "strumento" per manipolare la natura e si accantona "l'esigenza classica di pensare il pensiero perché essa lo distrae dall'imperativo di guidare la prassi" (*ibid.*).

Il pensiero dialettico, al contrario, senza negare le differenze tra uomo e natura, mostra come non ci sia l'uno senza l'altra: c'è qualcosa di un elemento *dentro* l'altro, visto che l'uno esiste *attraverso* l'altro. Rimarcare i legami di interazione tra i due poli ci porta a individuare relazioni di ricorsività tra di essi. Si tratta di un rapporto di "mutua generazione", nel senso, apparentemente paradossale, che ciascun termine è causa ed effetto dell'altro. Occorre rimettere in discussione, così, la vecchia opposizione tra "natura" e "artificio", di modo che *Homo sapiens* possa apparire come "prodotto e condizione" della natura al tempo stesso. La peculiarità del pensiero dialettico o partecipativo, allora, consiste nel distinguere senza separare: esso scova e scava linee di frattura nelle identità più stabili e al tempo stesso rintraccia nessi e omologie al di là delle differenze più evidenti.

In verità, se ciascun polo (natura/uomo) è spinto ad avvicinarsi al suo altro è perché è *già* esso stesso, per così dire, "sdoppiato". Ogni termine, infatti, "è la sua propria mediazione, l'esistenza di un divenire e anche di un'autodistruzione che dà l'altro" (Merleau-Ponty 1964: 124). È lo sviluppo stesso della

vita che ha prodotto (naturalmente) il processo di ominazione che retroagisce (artificialmente) sulla vita.

Autonomo in quanto sistema autoregolato, l'animale umano è al tempo stesso integralmente dipendente dal suo *melieu* naturale per assicurarsi l'energia di cui ha bisogno. Così, nessuna frontiera stabile lo separa da ciò che sta all'esterno. Anzi, non esiste affatto un "esterno", come in un nastro di Moebius in cui l'interno conduce all'esterno e l'esterno riporta all'interno senza soluzioni di continuità. La natura umana, si è detto, è l'espressione di una dualità: una condizione doppia, in cui vigono, oltre alle leggi *fisio*-logiche, anche norme e abiti esclusivamente umani. La sua specificità risiede in un'originaria "opposizione partecipativa" che tiene uniti due poli: l'uno estensivo (natura), l'altro intensivo (cultura, tecnica, artificio). Una dimensione *naturalmente artificiale*.

Il pensiero della complessità, oltre a riformulare dualismi inservibili, porta con sé un "pensiero dei limiti". Se è vero, come si è appena ricordato, che ciascun termine in relazione non esiste che in virtù del suo altro, allora diviene pericoloso rendere ipertrofico uno dei due: le proprietà emergenti risultano infatti dall'interazione dei due elementi, mai dall'illimitatezza di uno. C'è qui un'eco della "ragione tragica" degli antichi filosofi greci, i quali erano consapevoli che la *hybris* conduce all'errore, al fallimento, alla morte. Una saggia indicazione per il nostro presente "smisurato", ma non per cercare una mediocre "via di mezzo", né per praticare una prudenza rassegnata, piuttosto per ricercare un "equilibrio dinamico" che attenui la pena da pagare per la colpa dell'illimitatezza.

Il mondo è in noi e noi siamo nel mondo. Occorre abbandonare la concezione insulare dell'uomo come separato dall'elemento biologico e da quello animale: la nostra organizzazione è debitrice a molecole pre-biotiche formatesi in concomitanza con l'origine dell'universo e alla pluri-direzionalità e multiformità dell'evoluzione biologica (cfr. Morin 1980). Doppiamente radicato nel cosmo fisico e nell'ordine del vivente, *Homo sapiens* li coinvolge in quel progetto di ominazione la cui peculiarità risiede proprio nell'inclinazione a emanciparsi dalla natura e nella capacità di auto-determinarsi. Ed è proprio tale progetto che oggi risulta paradossalmente di ostacolo a se stesso, nella misura in cui, per dominare la natura, *Homo sapiens* crea le condizioni per non vivere più bene sulla Terra. O per non vivere del tutto²¹.

La potenziale catastrofe ambientale, tuttavia, come abbiamo provato a dimostrare in questo capitolo, non è attribuibile all'azione dell'uomo come specie,

Sulla questione relativa all'auspicabilità di una mera "sopravvivenza biologica" in assenza della realizzazione di una "buona vita" rimandiamo al cap. 4 (in particolare al par. 2).

ma è legata ad uno specifico modo di produzione iniquo e predatorio, di cui si possono ricostruire, come si è visto, la matrice storica e le dinamiche. Allora occorre una visione sistemica, "in grado di articolare una politica che connetta la crisi della biosfera e la crisi del lavoro produttivo" (Moore 2017: 142), che sappia denunciare la natura predatoria del capitalismo e che sappia riconoscere i rapporti di forza asimmetrici tra le classi.

Bisogna "forgiare una visione radicale", scrive Moore, che assuma come proprie premesse "la totalità organica della vita, la biosfera, la produzione e la riproduzione", perché un'ecologia che non sappia fare questo, "che non sappia parlare del precariato e dell'insicurezza sociale [...] è votata al fallimento" (*ibid*.).

Capitolo 4 – Oltre il Capitalocene

Il motore propulsivo della nostra civiltà è la "crescita", al punto che essa appare come una tensione pre-intenzionale, un dato di natura. L'ideologia della crescita, come è noto, pone in correlazione l'aumento del PIL con la felicità individuale e collettiva. Ma, come è altrettanto noto, il modo di produzione capitalistico, con la sua pulsione alla crescita illimitata, produce diseguaglianze sociali sempre più marcate e profondi squilibri organici ed ecologici.

Perciò, crediamo, qualsiasi iniziativa che miri a contrastare le derive ecologiche e sociali in atto promuovendo *best pratices* e cambiamenti nello stile di vita e di consumo, rischia di portare a risultati molto parziali e insoddisfacenti se non prende in carico e non affronta il sistema regolativo da cui scaturisce sia l'ideologia della crescita che l'opzione della decrescita.

Più che "decrescere", come vedremo, occorre fuoriuscire da quel sistema valoriale tipicamente moderno che vede nel progresso, nell'iniziativa privata e nel profitto i capisaldi inamovibili della civiltà. Non è affatto scontato, dunque, che contrastando la crescita si possa aggredire anche l'*ideo-logica* che la sottende. La crescita, infatti, è l'epifenomeno di uno specifico "regime antropologico" nato in età moderna, perciò, più che la crescita in sé, occorre porre in questione proprio l'*humus* ideologico-culturale che la alimenta e da qui costruire un'alternativa di sistema che favorisca il benessere della società (come insieme non atomistico) e del vivente non umano (come dimensione non asservibile alle logiche di profitto). Un'alternativa che ci permetta di fuoriuscire dal Capitalocene.

1. Crescita

La crescita, come sostiene Onofrio Romano, "non è un valore" (Romano 2023: 37), altrimenti si potrebbe contrastare con successo su un piano meramente culturale e sovrastrutturale. Al contrario, essa è una "logica che scaturisce da meccanismi strutturali completamente impermeabili ai valori" (*ibid.*). La crescita, con la sua intrinseca visione utilitaristica, in altre parole, è un "dispositivo" che taglia di traverso le mutevoli cornici valoriali della

società, persino quelle che si ispirano alla decrescita. D'altra parte, "sarebbe possibile, in astratto, contrastare il valore della crescita e persino sconfiggerlo, senza tuttavia sfiorare la sottostante 'logica di crescita'" (*ibid*.).

Da dove trae alimento l'ideologia della crescita? La tensione alla crescita illimitata – scrive Romano – è un "effetto dei connotati strutturali di fondo della società moderna, ossia della rottura della coesione delle totalità comunitarie pre-moderne" (ivi: 44). È il risultato del processo di "individualizzazione" e di una struttura sociale "orizzontalista". L'individuo, in età moderna, una volta smarrita la dimensione comunitaria, diviene ossessionato dal problema della sopravvivenza e, in una società atomizzata, regredisce allo stato animale, in cui ritorna cruciale l'acquisizione di risorse. L'ossessione per la crescita perpetua, dunque, non deriva da una reale scarsità di risorse disponibili, ma "è una sorta di effetto ottico indotto dalla condizione di individualizzazione" (ivi: 45). L'individuo ora è "braccato da uno stato permanente di emergenza per la vita" (ibid.), perciò è portato ad accumulare indefinitamente risorse, anche qualora queste fossero più che sufficienti per vivere: "la quantità dei beni detenuti dall'homo crescens in un dato momento è del tutto irrilevante", poiché "l'ansia di accumulazione deriva [...] dalla condizione istituzionale nella quale egli opera" (ibid.).

Questo spiega chiaramente che la tensione alla crescita non è un "istinto" o una "condizione naturale", ma un'attitudine correlata ad una specifica strutturazione dei rapporti tra individuo e società. Nelle comunità medievali, infatti, il soggetto non percepiva se stesso come qualcosa di separato dalla società, essendoci una sorta di rapporto osmotico tra soggetto e comunità di appartenenza ed essendo il singolo sempre sotto l'ombrello comunitario. Il soggetto individualizzato di età moderna, al contrario, separandosi dall'alveo comunitario, è costretto a rispondere in modo adattivo ad una serie di ingiunzioni esterne dovute alla competizione: ora le sue possibilità di sopravvivenza dipendono dalla capacità di inserirsi "proattivamente" nel nuovo contesto competitivo.

Attorno al nuovo soggetto si costituisce inoltre uno specifico involucro istituzionale: il "regime neutralitario" declinato all'interno di un "paradigma orizzontalista" (cfr. Romano 2019). Nell'orizzontalismo, spiega Romano, "l'ordine non emana da cabine di regia centrali, ma è il risultato *ex post* della dinamica delle interazioni tra gli attori sociali" (Romano 2023: 60). Gli individui, così, devono essere liberi di agire e interagire sulla base delle loro preferenze individuali. Solo così la società nel suo complesso sarà più felice.

Il mercato che si auto-regola, come è noto, è il paradigma che più fedelmente traduce l'orizzontalismo. Esso è un regime in cui "non è l'economia ad essere

incorporata nelle relazioni sociali, ma sono le relazioni sociali ad essere incorporate nel sistema economico" (Polanyi 2001: 60).

Nel regime di crescita, consustanziale al nascente modo di produzione capitalistico, "s'installa un potere pubblico a-telelogico, che non si immischia mai nelle questioni della 'buona vita', poiché la vita sociale va considerata come il risultato non intenzionale dell'interazione tra singoli attori" (Romano 2023: 68). Il potere pubblico non deve interferire, se non per "regolare il traffico", nel libero dispiegarsi delle dinamiche di mercato, rimanendo così "neutrale". La realizzazione della libertà collettiva, in questo modo, viene del tutto subordinata alla logica della libertà individuale:

Siamo all'abolizione del Politico e allo slittamento nel regime impolitico, ovvero nell'amministrazione condominiale: sovranità esclusiva sulla propria particella abitativa e buona "manutenzione" delle parti comuni. Giammai la costruzione di un "senso" comune (ivi: 73).

La legittimazione filosofica del nuovo stato di cose, prima ancora che dalle elaborazioni politiche di Hobbes e Locke, verrà dalla gnoseologia cartesiana e dal suo "ego apodittico" come sola realtà indubitabile.

2. Decrescita

La crescita è il *leitmotiv* delle società a capitalismo avanzato. A ben vedere, però, essa è il sintomo, non la malattia. Il sintomo di una specifica forma di vita legata al modo di produzione capitalistico, "l'esponente operativo di uno specifico regime antropologico, economico, sociale, politico e istituzionale" (Romano 2023: 11). Occorre allora aggredire la patologia sottostante più che la sua manifestazione sintomatica. Non è escluso, infatti, che pur rigettando la crescita, il complesso sistema regolativo dominante possa ugualmente produrre macerie: è pur sempre possibile, infatti, che si possa rinunciare alla crescita "senza per questo fuoriuscire dal 'regime di crescita" (*ibid.*). Così come, d'altra parte, si può sfuggire al regime di crescita "senza abbandonare il movimento di crescita" (*ibid.*). Come la storia testimonia, infatti, anche in paradigmi politici differenti dal capitalismo, l'ossessione per la crescita può farla da padrona: si veda il caso dell'espansione industriale dell'U.R.S.S. nel Novecento o il poderoso sviluppo attuale della Cina.

Il termine "decrescita" – coniato nel 1972 dal filosofo francese André Gorz, fondatore dell'ecologia politica – comincia a diffondersi nei primi anni del nuovo millennio e si lega principalmente, come è noto, alla figura di Serge

Latouche. Il sociologo francese promuove un radicale ripensamento della modernità con lo scopo di recidere quel legame originario con l'utilitarismo che essa detiene. L'aumento del PIL, in sostanza, sostengono i "decrescitisti", non corrisponde ad un incremento del benessere reale e il processo globale di mercificazione implica una costante erosione di tutte le dimensioni non utilitaristiche della specie umana.

Il progetto di decrescita, tuttavia, non rappresenta, a ben vedere, una reale alternativa all'ideologia della crescita, ma si pone in sostanziale continuità con essa. Anche la decrescita, infatti, più che emanciparsi dalla logica utilitaristica, "reclama un'antropologia politica marcata inequivocabilmente dall'utilitarismo" (ivi: 77).

Tutte le alternative ispirate alla decrescita, infatti, più che promuovere lotte per fuoriuscire dall'attuale modo di produzione e dai suoi rapporti di forza, auspicano un cambiamento legato a "stili di vita sobri" e a forme di "moderazione economica". L'obiettivo dell'antiutilitarismo della decrescita è quello di ripristinare la ragione contro il razionalismo, vale a dire una (presunta) "modernità buona" – quella delle origini – contro la "modernità cattiva" contemporanea, "nella convinzione che le due non siano consustanziali, ma che la seconda sia un esito del *golpe* bianco realizzato dal nefasto 'utilitarismo'" (ivi: 78).

La strategia politica dei fautori della decrescita, oltre che su proposte quali la riduzione dell'orario di lavoro e il reddito di cittadinanza incondizionato, si basa principalmente sull'evocazione dello spettro di una catastrofe ecologica incombente. La decrescita, perciò, sarebbe una "necessità decretata da una diagnosi 'tecnica' e non il frutto di una scelta democratica" (ivi: 83). La crisi ecologica, infatti, non è visibile a occhio nudo e il cittadino medio, non avendo strumenti per diagnosticarla autonomamente, è costretto a fidarsi di ciò che dichiarano gli "esperti". Una delega che, ovviamente, non si limita al momento diagnostico, ma che "promette inevitabilmente di estendersi anche alle soluzioni politiche" (*ibid.*).

La conoscenza scientifica, naturalmente, non è a disposizione di tutti. Ma in base a questo presupposto, allora, una deriva "tecnocratica" – perciò antidemocratica – sarebbe chiaramente compatibile con il perseguimento dell'obiettivo di "salvare il pianeta". Se per salvare il pianeta, cioè, occorrono competenze tecniche ed esperti, è necessario perciò delegare tutte le decisioni (politiche) agli "esperti".

E inoltre, se la crescita è condannata principalmente in quanto minaccia per la "vita", ebbene, "perché sopravvivere"? (ivi: 86). La difesa della "vita per la vita", a prescindere da ogni domanda sul senso della vita stessa e

sulla direzione da darle, non appare come una prospettiva particolarmente entusiasmante. Fosse così, alla politica non resterebbe che una "funzione di mera garanzia della preservazione [...] della vita biologica dei cittadini, unita alla regolazione amministrativa della loro circolazione" (ivi: 87-88). Un'umanità che si identifica nella sola sopravvivenza biologica cessa di essere tale. E l'ultimo compito storico dell'umanità sembra ridursi proprio alla preservazione della mera vita biologica: "l'uomo ha raggiunto il suo *télos* storico e non resta altro, per un'umanità ridiventata animale, che la depoliticizzazione delle società umane" (Agamben 2002: 79) attraverso forme di *goverance* tecnocratiche, cabine di regia, comitati di esperti. L'umanità "poststorica", in definitiva, assume "la sua stessa fisiologia – scrive Agamben – come ultimo e impolitico mandato" (ivi: 80).

Ecco come la decrescita, perseguendo l'obiettivo della mera sopravvivenza della specie, resta "ostaggio del neutralismo" e dell'*ideo-logica* neoliberale. Ma soprattutto, reclamando la necessità di istituire un mondo compatibile con la sopravvivenza, non dice "nulla di esplicito sul senso della vita, se non in maniera del tutto generica" (Romano 2023: 88). Così il paradigma della decrescita diviene pura "tecnica": cambia la strategia (la decrescita sostituisce la crescita) ma l'obiettivo resta il medesimo: "la vita, al di là di ogni 'senso" (*ibid.*) e il regime neutralitario e utilitarista che si pretende di combattere viene pienamente riconfermato.

Inoltre, accusare la società di crescita sulla base di mere operazioni econometriche (calcoli, dati, misurazioni che rivelerebbero l'inopportunità della crescita e, al contrario, l'utilità della decrescita) è anche essa un'argomentazione utilitaristica che si inquadra in un'istanza tipica della "modernità riflessiva": quella che salva la modernità in sé, denunciandone solo alcune derive, mentre "il modello desiderante volto alla massima soddisfazione possibile – in breve, la struttura antropologica e immaginaria della modernità – rimane del tutto intatto" (ivi: 90).

Non basta, dunque, proporre l'orizzonte della decrescita rimanendo però dentro un'antropologia tipicamente moderna: in queste condizioni, infatti, la strategia della decrescita funzionerebbe solo a mo' di respiratore artificiale. Senza un progetto politico di trasformazione radicale del paradigma "orizzontalista" moderno legato a doppio nodo con il modo di produzione capitalistico, quindi, il progetto di decrescita si evidenzia in tutta la sua natura "tecnica", "procedurale", risultando incapace di superare la crisi strutturale della democrazia. Esso, infatti, non mirando a "sovvertire il progetto della modernità", pretende solo di "attualizzarlo per nuove sfide" (ivi: 91).

Per mobilitare, inoltre, occorre evocare e coltivare una speranza: se la questione ecologica viene declinata solo nei termini della "paura della catastrofe", non ha grandi possibilità di successo. Occorre prendersi cura della Terra e del vivente non solo per sopravvivere, ma soprattutto per trovare una forma di vita migliore.

3. Elogio dell'infunzionale

Il progetto della decrescita, se non disincagliato dal paradigma orizzontalista e utilitarista tipico della modernità, non può presentarsi come una reale alternativa socio-politica all'esistente. Anche i sostenitori della decrescita, infatti, non smettono di ragionare in termini di "utilità" e il loro obiettivo della sopravvivenza della specie (la vita per la vita) lascia inevase molte questioni circa gli orizzonti di senso e la direzione politica da dare alla storia a venire.

Occorrerebbe, piuttosto, "decidersi di rivendicare al più presto, e con forza, il *diritto all'infunzionalità*" (Ponzio 1997: 10). Il mero diritto alla vita, infatti, se non lo si coniughi saldamente con il diritto all'infunzionalità, "resta dentro ad una visione dell'uomo come mezzo" (*ibid.*). L'umano, al contrario, non ha un valore strumentale, non è una risorsa da valorizzare, ma è un fine. L'infunzionale è l'uomo oltre i suoi ruoli, le sue competenze, la sua mera riproduzione biologica. Reclamare il diritto all'infunzionalità, quindi, vuol dire reclamare il diritto a far valere per sé, come fine in sé, vuol dire sottrarsi all'omologazione sociale, culturale e politica dei nostri giorni.

Il diritto all'infunzionalità è il diritto alla "materialità", alla "corporeità", mai pienamente riducibile e inglobabile nell'artificialità dei bisogni. Materialità da non intendersi come esaltazione degli aspetti "materialistici" della vita, ma come resistenza alla normalizzazione imposta dai dispositivi della comunicazione-produzione. Da non confondersi con il "materialismo fisicista" legato alla mera soddisfazione dei bisogni, né con quel "materialismo economicistico" che, facendo degli economisti i nuovi sacerdoti ed eleggendo le loro competenze a nuova dogmatica, vede nella massimizzazione degli utili e nella minimizzazione delle perdite l'unico orizzonte di senso per la vita.

L'infunzionalità è connessa con un "meterialismo dell'alterità" che mette capo ad un umanesimo antitetico alla visione utilitarista. Scrive Augusto Ponzio:

Per uscire dalla logica utilitaristica [...] non è forse necessario un rapporto con qualcosa di assolutamente eccedente, qualcosa che per la sua incommensurabilità fuoriesca da qualsiasi calcolo del più e del meno, si sottragga allo scambio e alla equiparazione e non si lasci circoscrivere nel dominio del sapere? (ivi: 29)

Questo qualcosa è "l'*alterità* a cui il corpo ci espone" (*ibid*.), è l'*altro* nella sua irriducibilità: l'*altro di me* (che non si lascia mai rinchiudere in nessuna delle immagini, dei ruoli, degli interessi, dei progetti con i quali di volta in volta ci identifichiamo) e l'*altro da me* (quella assoluta e irriducibile di *altri*).

Ogni singolo uomo, per quanto possa essere identificabile con una funzione, un'impresa, un progetto, in ultima analisi, in quanto essere mortale, rivela la sua costitutiva infunzionalità: ciascun umano, così, "per la sua eccedenza, per la sua irriducibile alterità rispetto alla vita attiva e produttiva, vale per sé, è fine a sé" (ivi: 32).

In una forma sociale che ha "funzionalizzato la ragione" (Hokheimer, Adorno 1944: 94), occorre allora ripensare alla dimensione propriamente umana dell'infunzionale. Dobbiamo, cioè, ri-guardarci nella nostra ontologica *inutilità* per riconnetterci col tutto di cui siamo parte e risperimentarne la meraviglia. E per conseguire ciò, come proponeva Eric Fromm, occorre ripensare al ruolo sacro e salvifico dello *Shabbat*, del "riposo":

Non si tratta di riposo in sé e per sé, cioè di una giornata in cui non si devono compiere sforzi, né fisici né mentali, bensì di riposo nel senso del ristabilimento della completa armonia tra gli esseri umani e tra questi e la natura. Nulla deve essere distrutto, nulla costruito: lo *Shabbat* è un giorno di tregua nella lotta che l'umanità conduce col mondo (Fromm 1976: 64).

L'ideo-logica della forma sociale odierna spinge a "tesaurizzare denaro e oggetti materiali, nonché sentimenti, gesti, parole, energie"²² (ivi: 97). Durante il Sabato, al contrario, "si vive come se non si *avesse* nulla" (ivi: 65),

Ciò, secondo un'ottica psicoanalitica, rivela il "carattere anale" della forma sociale capitalistica, tratto peculiare di coloro che canalizzano le proprie energie psichiche principalmente in direzione del controllo e del possesso, perciò dell'avere (cfr. Fromm 1976: 97-98). Secondo Sigmund Freud, come è noto, l'orientamento predominante verso il possesso, che si manifesta fisiologicamente e necessariamente nello sviluppo psicosessuale dell'individuo, diventa patologico qualora si cronicizza, divenendo un tratto permanente. La persona che nutre interesse esclusivo per il possesso e l'avere è, infatti, un individuo nevrotico. Ne consegue che "la società, la maggior parte dei membri della quale presentano caratteri anali, è una società malata" (ivi: 98).

perseguendo il solo fine di *essere*. Ciò non porta all'inoperosità e non implica il non possesso di nulla, ma è un auspicio a non essere "legati, connessi, incatenati a ciò che possediamo e a ciò che abbiamo" (ivi: 77). Liberarsi "dalla *modalità esistenziale* [...] *dell'avere*, per approdare alla pienezza dell'essere" (*ibid*.).

4 La dépense

Alla luce di quanto detto sull'infunzionale e considerati i limiti insiti nella visione decrescitista, potrebbe essere necessario, come suggerisce Onofrio Romano, "riformulare il progetto di una società della decrescita, partendo dal concetto di *dépense* sviluppato da Georges Bataille" (Romano 2023: 93).

George Bataille (1987-1962) è stato uno scrittore, romanziere, filosofo, antropologo, economista che, generalmente, evoca territori "lontanissimi dalla cornice della sobrietà dentro la quale s'installa di norma il discorso decrescente" (*ibid.*). Perciò assumere Bataille per riformulare il progetto della decrescita è una mossa rischiosa, ammette Romano, ma "se ciò a cui si aspira [...] è una società affrancata dalla religione dell'utile, della crescita illimitata e fine a se stessa, allora [egli] diventa un riferimento imprescindibile" (*ibid.*).

Al centro dell'opera di Bataille vi è la considerazione dell'insostenibilità e dell'inadeguatezza del sistema borghese di crescita, tuttavia egli ribalta molte convinzioni del pensiero decrescitista. Se per i fautori della decrescita, infatti, il problema fondamentale è la "scarsità" delle risorse (incompatibile con la crescita infinita), per Bataille, invece, il problema è l'"abbondanza", intesa come eccesso di energia che pesa come una "maledizione" sugli esseri viventi. Se per i sostenitori della decrescita occorre praticare un'etica della parsimonia e della sobrietà, per Bataille, al contrario, occorre che gli uomini imparino (o reimparino) l'arte dello "spreco" come strategia per fuoriuscire dal "circuito della produzione" (cfr. Bataille 1998).

È evidente che Bataille è "un farmaco da assumere con molta cautela" (Romano 2023: 95). I suoi benefici possono essere straordinari, quanto severi gli effetti collaterali in termini di sterile "estetizzazione" e "culturalismo". Di certo, nella nostra prospettiva, risulta essere interessante il suo concetto di dépense che rimanda al dispendio, alla spesa in pura perdita, senza ritorno, al "fare per niente", quindi all'infunzionale (Ponzio 1997) di cui abbiamo discusso poco sopra. La dépense, infatti, designa tutte le forme improduttive che trovano la loro finalità in se stesse.

Bataille parte dalla constatazione dell'abbondanza di energia assicurata dall'irradiamento solare che investe il pianeta e i suoi abitanti. Questi si appropriano solo di una infinitesima parte dell'energia circolante così che se ne accumula una quota eccedente non utilizzabile che comincia a circolare e a premere sulla terra. I problemi, perciò, cominciano quando ci si ritrova a gestire il residuo di energia eccedente. Che farne dell'energia che oltrepassa la quota destinata all' "uso servile", cioè alla mera sopravvivenza?

L'energia in sovrappiù reclama, infatti, un utilizzo "sovrano", ossia emancipato dal legame strumentale con la riproduzione del vivente. L'incontro con l'energia in eccesso è un momento cruciale, poiché mette alla prova la consistenza dell'essere umano, dopo la soddisfazione di quei bisogni naturali che accomunano l'uomo a tutti gli altri organismi viventi, animali e vegetali. Questo momento corrisponde cioè al passaggio dall'incoscienza alla coscienza, dall'animale all'uomo (Romano 2023: 99-100)

L'eccedente si configura da subito come "parte maledetta": l'uomo ora deve "elaborare un senso, una finalità, nel cui nome attingere il carburante dell'agire" (ivi: 99). Occorre, cioè, deliberare circa la destinazione da dare al carburante sulla base di un'intenzionalità "filosofica", di un progetto.

Scrive Bataille:

Nell'ambito dell'attività umana il dilemma assume questa forma: o la maggior parte delle risorse disponibili [...] vengono impiegate per fabbricare nuovi mezzi di produzione – e abbiamo l'economia capitalistica (l'accumulazione, la crescita delle ricchezze) – oppure l'eccedente viene sprecato senza cercare di aumentare il potenziale di produzione – e abbiamo l'economia di festa. Nel primo caso, è funzione della produttività; nel secondo si lega agli esiti più belli dell'arte, della poesia, del pieno rigoglio della vita umana (Bataille 1998: 227)²³.

Utili, a questo proposito, risultano le riflessioni condotte da Horkheimer e Adorno nella loro disamina che, come è noto, mette sotto accusa la matrice "illuministica" della nostra società. Una matrice che trasforma il pensiero creativo in "pensiero calcolante", la ragione in "razionalità tecnica", finendo per fare dell'illuminismo un "razionalismo irrazionale". A proposito del valore umano dell'infunzionale essi scrivono: "Nel piacere gli uomini si liberano dal pensiero, evadono dalla civiltà. Nelle società antichissime questo ritorno era previsto e attuato in comune nelle feste". E poi continuano: "Solo col progresso della civiltà e dei lumi la soggettività più forte e il dominio consolidato riducono la festa a una commedia. I padroni introducono il piacere razionale" e "l'evoluzione va dalla festa primitiva alle vacanze" (Horkheimer, Adorno1944: 111).

L'animale umano, pervenuto alla coscienza di sé medesimo, cerca di conferire un senso alla sua esistenza. L'attività servile appare ora come un affannarsi insensato: la sfera dell'utile, cioè, "diventa invivibile, quando riconsiderata da un soggetto consapevole", palesandosi come "attività di servizio ad una macchina biologica il cui movimento non ha destinazione" (Romano 2023: 101). Nel "servile", infatti, nel biologico senza altre connotazioni, si può rimanere solo a patto di *non* divenire-umani.

L'eccedente, quindi, si mostra come "parte maledetta" quando ricorda all'uomo l'insensatezza della vita ed elicita in esso la pulsione di morte (cfr. Freud 1920). Ma l'eccedente è anche un'"occasione gloriosa", "una sfida a uscire dalla nostra condizione di servitù, ovvero di sottomissione, da un lato ai nostri bisogni naturali, dall'altro all'utile, all'attività produttiva" (Romano 2023: 102).

L'eccedente ci respinge e ci attrae, è "ciò che minaccia di distruggere l'uomo e ciò che promette di ridargli un senso" (ivi: 103). Perciò l'uomo deve "agire la *dépense*", sia per evitare di farsi annichilire dall'energia eccedente, sia per "provare, accogliendola, a recuperare quella [...] intimità con la natura, con il tutto, a sperimentare il 'miracolo', a godere sovranamente del mondo, oltre la schiavitù dell'utile" (ivi: 104).

Le pratiche di *dépense* (l'arte, la letteratura, la musica, i riti, il gioco) permettono all'animale umano di emanciparsi dalla dimensione utilitaria, biologico-funzionale: esse consentono una forma di vita "sovrana". La vita sovrana, infatti, "comincia quando, assicurato il necessario, la possibilità della vita si apre senza limiti" (Bataille 2009: 13). È sovrano "il godimento di possibilità non giustificate dall'utilità" (*ibid.*).

La società di crescita, al contrario, è tutta presa dalla morsa della sopravvivenza, essendosi dileguata la comunità a vantaggio dell'individuo. Non avendo il conforto e la protezione della comunità, l'individuo è messo sotto scacco dall'urgenza della sopravvivenza. Il processo di individualizzazione tipico della modernità sottrae al collettivo la facoltà di gestire l'energia eccedente attraverso forme rituali di *dépense*, di dispendio in pura perdita. L'individuo, così, esaspera il momento servile originario, quindi la tensione alla produzione/accumulazione illimitata, alla crescita. Ritorna, di fatto, in una condizione "servile", unica strategia per rimuovere la questione dell'eccedente. Rendendo eterna la situazione di emergenza originaria, dedicandosi esclusivamente alle attività necessarie per la sopravvivenza – di cui la crescita rappresenta la "declinazione euforica" (Romano 2023: 113) – l'uomo rimuove e oblìa la questione del "senso" dell'agire.

In qualche misura, l'uomo ritorna animale, ma non nell'accezione positiva che la filosofia dell'animalità ha saputo mettere in luce (cfr. Derrida 2006; Cimatti 2013; cfr. anche *supra*, Cap. 1, paragrafo 2), bensì in quella dimensione che, affrancandolo dalla fatica dell'umano, lo ricolloca nella dimensione del "servile".

Sul piano politico-istituzionale il principio regolatore diventa "la vita per la vita". Le istituzioni democratiche moderne, infatti,

non si fanno arena di discussione collettiva sul "senso" dell'esistenza, dello stare insieme, su quel che è "bene" e su come conseguirlo, ma diventano mera macchina neutra [...] volta ad assicurare esclusivamente la tutela, la riproduzione, la promozione, la coltivazione della vita biologica della specie (Romano 2023: 113).

Non è più la comunità a determinare l'utilizzo dell'energia eccedente: la *dépense*, per così dire, viene privatizzata: ora sono i singoli ad assumere su di sé la funzione del dispendio, attraverso le più svariate pratiche, tutte però marcate da quel consumismo totalizzante che va dai meri oggetti di consumo alle relazioni affettive e interpersonali. L'era moderna espropria il pubblico della facoltà del dispendio per ricondurla nel privato. Così Bataille:

Il glorioso dispendio dell'uomo fu ricondotto nei limiti in cui è possibile lo sfruttamento commerciale. [...] La forma di dispendio individuale, che esclude il vero splendore, è l'unica consona alla produzione capitalistica. È orientata dall'oggetto fabbricato in serie [...]. In effetti, l'individuo senza legami sociali non può aspirare allo splendore [...]. Complice la stanchezza, la comodità e la noia dei suoi eccessi sono il risultato di questa sempre maggiore povertà della ricchezza (Bataille 2000: 82)

Povertà nella ricchezza. È la cifra della nostra civiltà di crescita e di frantumazione del tessuto comunitario. Questo confinamento dell'eccendente nel privato, perciò, relega l'uomo nell'animalità, "ma paradossalmente senza intimità con la Natura" (Romano 2023: 116), quindi non nell'animalità salvifica che anela all'immanenza (cfr. Cimatti 2013: 154-161). E la *dépense* privata, inoltre, fa proliferare l'angoscia "generata dal gravare dell'energia in sovrappiù su un vivente incapace di rispondere alla chiamata dell'essere e dell'agire" (Romano 2023: 116).

5. Dispendio e decrescita: un binomio possibile?

Il progetto di una società della decrescita può trarre giovamento dalle suggestioni batailliane? "Decrescita e *dépense* – scrive Romano – dovrebbero convolare a nozze: una società di decrescita che sia tale ha da incorporare le funzioni proprie della *dépense*" (ivi: 116). La *dépense*, quindi, si rivela come uno strumento per fuoriuscire dalla società di crescita²⁴.

Il pensiero della decrescita può imparare dalle suggestioni batailliane che, più che al problema della scarsità, occorre rispondere al problema dell'abbondanza, cioè dell'energia in eccesso oggi destinata all'uso servile. E questo significa – provocatoriamente – "reimparare l'arte dello spreco" (ivi: 117), più che quella del riciclo.

La narrazione della decrescita, infatti, richiamando sempre l'insufficienza delle risorse necessarie a sostenere l'attuale stile di vita, mutua l'atteggiamento "servile" tipico del singolo per traslarla su un piano sistemico: "la postura dell'esistenza particolare', tutta ripiegata sull'insufficienza delle risorse, viene trasferita all'esistenza generale'" (*ibid.*), riproponendo il principio della scarsità, postulato dell'economia classica. Detto in altri termini: il progetto di decrescita, in modo speculare al mito della crescita, tiene vivo un permanente stato di emergenza per la vita, così da ritenere utile destinare tutta l'energia circolante al solo fine di salvare il pianeta, ma senza tematizzare la questione della decisione politica e dell'orizzonte di senso.

Un'alternativa di decrescita, per non rimanere prigioniera del paradigma dominante della modernità, dovrebbe al contrario "osare il reincanto" (ivi: 129). Il concetto di decrescita, cioè, "va radicalmente dis-economizzato" e questo richiede che la *dépense* "venga riportata a livello collettivo" (*ibid.*). Detto più concretamente: occorre un potere a cui affidare la "requisizione" periodica

Occorre tuttavia porre attenzione agli esiti estetizzanti o meramente culturalistici insiti nelle suggestioni batailliane. Queste, infatti, rischiano di spostare l'opposizione alla civiltà del capitale dal terreno della lotta di classe (quindi dei rapporti di produzione e dei relativi conflitti economici e politici) al campo delle contraddizioni di carattere meramente "antropologico". La cornice anti-utilitarista legata ai motivi batailliani del dispendio, infatti, si rivelerebbe, alla fine, come una "strada senza uscita" (cfr. Formenti 2023) se non viene connessa con istanze e azioni politiche realmente emancipative. Essa, infatti, limitandosi a suggerire un mero "cambiamento culturale", non si prende l'onere di indicare "quale dovrebbe essere l'agente di tale cambiamento, il quale [...] non può essere altri che un soggetto collettivo concreto, vale a dire storicamente determinato" (*ibid.*). Ad ogni modo, a nostro avviso, la proposta di Romano rappresenta un utile strumento che, se non resta confinato in un ambito meramente culturalistico, ha il merito di rivitalizzare un dibattito teorico che, in ultima analisi, può anch'esso contribuire alla costruzione di un soggetto politico dalle caratteristiche inedite, che possa connettere marxismo e anti-produttivismo (cfr. Romano 2023: 130).

del prodotto sociale e, come nei riti sacrificali, "la sua distruzione partecipata, collettivamente operata: in modo da sottrarlo alla logica utilitaria e, per tale via, sacralizzarlo" (*ibid*.).

Socializzare la *dépense* – conclude Romano – nel quadro di un nuovo "comunismo anti-produttivista", che assicuri da un lato l'esistenza individuale svolgendo un ruolo protettivo (ad esempio nei confronti della conflittualità economica) e dall'altro che "azzeri l'energia eccedente impedendo al vuoto di senso di dilagare" (ivi: 130).

Perciò, più che la crescita, occorre abbandonare quella matrice antropologica che la produce, vale a dire il sistema regolativo orizzontale tipico della modernità, in favore di una "verticalità formale". Occorre, quindi, coniugare il progetto di decrescita con il paradigma "verticalista", dal momento che i valori della decrescita all'interno di una cornice orizzontale non sono in grado di produrre una società di decrescita.

La differenza tra il paradigma "orizzontalista" e quello "verticalista" è che il primo ritiene un ordine sociale "tanto più desiderabile quanto più esso lascia che il soggetto sia 'quello che è" (ivi: 133), libero di agire in base alle proprie preferenze. Per il secondo, invece, "il motore di un consorzio sociale, la sua 'verità', non coincide con le preferenze delle singole unità che lo compongono" (*ibid.*). Il sistema, cioè, non è la mera somma delle sue singole parti, ma una nuova entità che funziona come un *organismo* e che postula l'esistenza di "un'intenzionalità centrale" che trascende le intenzioni conflittuali dei singoli in vista e a beneficio del benessere generale.

La trappola orizzontalista in cui si radica il pensiero decrescitista porta a pensare a un cambiamento che partirà "dal basso", a immaginare che un altro mondo sia possibile a partire da se stessi. Al contrario, conveniamo con Romano, occorre partire dai bisogni reali delle masse e occorre "re-incardinare il rapporto tra cittadini e istituzioni dentro un'architettura verticale" (ivi: 149). Altrimenti, demandato alle buone pratiche di élites, movimenti o soggettività colte e illuminate, ogni progetto di mutamento è destinato a rimanere in un ambito meramente moralistico e velleitario. Per questo c'è bisogno di "ripensare la decrescita da una prospettiva radicale, o meglio 'radicata'" (ivi: 150), la sola a sapersi insinuare nella materialità dei processi sociali esistenti.

L'orizzonte politico che meglio traduce i benefici del paradigma verticalista, secondo Romano, è quello dei regimi europei di *welfare* successivi al secondo conflitto mondiale, i quali, pur con tutti i loro limiti – "hanno emancipato l'uomo dalla condizione 'animale', permettendogli di transitare dalla *zoé* – mera esistenza biologica – al *bìos* – vita qualificata, governata da un senso e un progetto autonomo" (ivi: 153). È quel modello di società che ha protetto e

messo in sicurezza i suoi membri. Il cosiddetto "trentennio glorioso" (1945-1975), cioè, ha condotto l'uomo nella storia, nel regno della sovranità, fino a quando – complici fattori geopolitici complessi, quali la caduta dell'U.R.S.S. e la conseguente espansione globale del capitalismo – tale modello si dissolve riportando l'individuo in uno stato di nuova "emergenza vitale". La società viene atomizzata, svaniscono i diritti sociali in favore di eterocliti desideri soggettivi e l'individuo, "restando un animale [viene liberato] dall'insostenibile fatica di diventare 'umano'" (ivi: 157).

Siamo all'oggi, all'egemonia di un "neo-orizzontalismo" che lusinga e promette alle monadi sociali destini esclusivi e unici, al "gusto della libertà" (ivi: 159). Siamo al tempo del neoliberalismo, cioè della reazione regressiva alla possibilità di auto-determinarsi che i popoli avevano raggiunto entro le forme della rappresentanza democratica, cioè entro le istituzioni verticali della modernità. L'epoca dei partiti di massa ha tentato questa sfida, ma quando queste strutture sono collassate ed è emersa l'idea che la tecnica dovesse sostituire la politica, che la visione del mondo dovesse coincidere per tutti con l' "agenda unica neoliberale" (Preterossi, Guzzi 2020: 8), è divenuto impossibile anche solo immaginare la possibilità di un conflitto emancipativo.

La soggettività che si produce nella cornice neo-orizzontale è una soggettività monadica, irrelata, priva del senso dell'intero. Il progetto di decrescita, perciò, più che predicare rivoluzioni nei comportamenti soggettivi – rimanendo così nel solco individualizzante della modernità ("modificare piuttosto i miei desideri che l'ordine delle cose nel mondo" era, non a caso, una delle regole morali di Cartesio), deve saper recuperare il concetto di sovranità collettiva e puntare su un nuovo modello di soggettività.

Chi sostiene un'alternativa di decrescita, pertanto, ha l'onere di coniugare la preservazione degli equilibri ecologici (la salute del pianeta) con la preservazione dei processi di democrazia reale (la salute della società). Bisognerebbe recuperare, insomma, una dimensione di verticalità che protegga i singoli dalla giungla competitiva e in cui il potere pubblico possa arrestare la logica di crescita sottraendo le risorse energetiche dalle dinamiche di mercato. È necessario, perciò, dismettere l'atteggiamento volontaristico e ricostruire il progetto di decrescita, finalmente, come alternativa "politica".

6. Una nuova direzione

Nelle società occidentali la ragione è divenuta un semplice accessorio dell'apparato economico, un "utensile universale per la fabbricazione di tutti gli altri" (Horkheimer, Adorno 1944: 38). Essa, neutrale verso i fini, è "l'organo del calcolo" (ivi: 94). Di conseguenza la natura diventa una "realtà senza valore", viene "sterilizzata assiologicamente" e trasformata in un "grande deposito di mezzi e strumenti, di cose indifferenti, di cause efficienti prive di forma, di trasferimenti anonimi di energia, un insieme di enti 'numeriformi' e predisposti al calcolo" (Zhok 2020: 347).

L'attuale forma economica, così, si presenta come una "potenza dissolutiva, un acido, un accelerante, qualcosa che libera energia e movimento finché si può applicare a una massa strutturata, ma che col venir meno di questa massa [...] inizia a divorare se stessa" (ivi: 360). La pulsione all'accrescimento illimitato di potere e controllo sul mondo-ambiente, infatti, produce "esternalità massive" con conseguenti squilibri ecologici che finiscono per ridurre la prevedibilità degli eventi e – paradossalmente – il nostro stesso controllo sulla natura.

Il sistema economico, istituzionale e ideologico cui ha dato forma ciò che Zhok chiama "ragione liberale"²⁵, insomma, si caratterizza per l'*annullamento del limite*: "ogni appello alla proporzione, all'equilibrio, alla giusta forma viene [...] infranta dalla ragione liberale" (ivi: 347), che si dispiega e si declina in termini di accumulazione illimitata, dominio illimitato, godimento illimitato, fagocitando anche la dimensione etica²⁶.

Zhok ricostruisce la genesi della "ragione liberale" proponendo una dettagliata disamina delle forme storico-culturali entro cui questa si sviluppa. La ragione liberale, sostiene, nasce nel luogo di convergenza storica tra quanto prodotto dalla *scrittura alfabetica*, che rappresenta la fondamentale "rivoluzione cognitiva" prodromica alla nascita della "mente individuale" (Zhok 2020: 27-33); dalla potenza di calcolo della *scrittura numerica posizionale* come momento genealogico della tecnoscienza (ivi: 38-46); dall'invenzione della *moneta* come "medio di scambio" necessario alla nascita dell'economia di mercato (ivi: 46-56). Il luogo di convergenza di queste "istanze", amplificate dall'invenzione tecnica della stampa a caratteri mobili, è da rintracciarsi, storicamente, nella cornice statale inglese, tra Seicento e Settecento, in cui "l'individualismo etico della riforma protestante, una matura circolazione monetaria e i successi della tecnoscienza convergeranno sinergicamente, portando alla luce per la prima volta la ragione liberale e il suo correlato operativo, l'economia capitalistica" (ivi: 59). Una prospettiva che converge e integra quanto, seguendo la prospettiva di Jason Moore, abbiamo esposto nel Cap. 3 in riferimento alla matrice storica del Capitalocene.

Su come l'etica contemporanea, intesa come etica corrente, abbia assorbito lo "spirito" del capitalismo, identificando la felicità – in senso utilitaristico-benthamiano – con la massimizzazione dei piaceri cfr. il più recente lavoro dello studioso triestino: *Il dovere e il piacere. Un'introduzione critica all'etica contemporanea* (Zhok 2021), in particolare il capitolo dedicato a "Utilitarismo e razionalità economica" (pp. 71-101).

È esattamente il limite, allora, ciò che deve essere reintrodotto nel sistema, pena il collasso: quel "limite pitagorico" che costituiva la cifra del pensiero greco finalizzato al governo della *polis* "secondo misura" e orientato ad un rapporto subordinato nei confronti della *physis* (cfr. Preve 2021: 163-203). Nel pitagorismo, infatti, "il *katechein*, cioè l'impedimento della dissoluzione sociale derivata dall'accumulazione delle ricchezze e dallo scontro fratricida fra ricchi e poveri, si determina come calcolo numerico delle proporzioni del *metron*" (ivi: 171). L'uomo, scrive Costanzo Preve, "in quanto animale che possiede il linguaggio, la ragione e la capacità di calcolo geometrico (*zoon logon echon*), [...] può fissarsi dei *nomoi* che regolino la convivenza comunitaria", intervenendo sulla *adikia* (ingiustizia) e "onorando il finito" (ivi: 169).

Oggi, nell'era del dileguamento della misura, per recuperare il valore del limite e per "onorare il finito", occorre in primo luogo contrastare e rigettare, come si è detto, l'esigenza di una crescita infinita, ma essere allo stesso tempo ben consapevoli del fatto che questa evenienza non possa realizzarsi entro le condizioni del modello di sviluppo capitalistico: il movimento del capitale, infatti, come insegnava Marx, è "senza misura" per definizione. Un sistema post-capitalistico, al contrario, deve assumere di poter funzionare in maniera omeostatica, senza l'ossessione della crescita e del profitto: la competizione economica, insomma, "non può essere qualcosa da cui dipendano vita e morte" (Zhok 2020: 357). Allo stesso tempo, come abbiamo detto, la *teleo-logica* della decrescita non deve essere orientata tanto a perseguire il mantenimento della "nuda vita" (Agamben 1995), cioè della mera e fine a se stessa sopravvivenza della specie, quanto all'implementazione di forme di vita socialmente migliori.

Frenare la crescita non comporta, quindi, la nostalgia per un improbabile e salvifico stato di natura, per una purezza da ricercare in un passato incontaminato e per una (innaturale) ostilità nei confronti della tecnica: la *bio-logica* dell'animale umano, come abbiamo visto, è una *tecno-logica*. È del tutto illusorio, infatti, pensare che si possa ritornare all' "immediatezza del corpo": non c'è più nulla di "originario", se mai c'è stato, nel corpo umano, in quanto corpo "già preso" (Cimatti 2018b: 36) in quell'estraniante dispositivo biolinguistico che lo emancipa dal contatto diretto con la natura. L'umano, infatti, è il "luogo di una decisione incessantemente aggiornata" (Agamben 2002: 43). Frenare la crescita, perciò, non ha a che fare col desiderio (ingenuo) di recuperare la bontà di un mitico stato naturale. Significa soltanto, a nostro avviso, ripensare tecnica, crescita e sviluppo entro una più ampia trama *biotica*, quella del vivente nella sua globalità, da cui dipendono i destini stessi di *Homo sapiens*, essendo la natura l'insieme delle condizioni della stessa natura umana o, come scrive Serres, "l'albero che le dà alloggio" (Serres 1990: 52).

Ma per uscire da uno stato di cose distruttivo quale il nostro, non è affatto sufficiente protestare contro le storture di un modello di sviluppo che, dopotutto, non smettiamo di considerare come l'unico possibile: così facendo, infatti, creiamo solo "l'illusione di una 'resistenza' ai processi dissolutivi" (Zhok 2020: 354), ma senza deviare di un grado "la rotta dei processi liberali, fornendovi anzi copertura" (*ibid.*).

Il sistema capitalistico, infatti, "può essere raffigurato come un'automobile potente, dotata di acceleratore, ma sprovvista sia di un freno sia di un volante" (ivi: 355). Per evitare che l'automobile vada a schiantarsi, ci sarebbe bisogno "sia di un impianto frenante che di uno sterzo" (*ibid.*). Un impianto frenante in grado di governare la tendenza all'accelerazione continua, uno sterzo per poter orientare la prospettiva etico-politica e conferire una nuova direzione alla storia a venire.

Capitolo 5 – Abitare l'inabitabile

C'è un legame originario tra linguaggio e potere sovrano. Il linguaggio, nell'accezione che abbiamo chiarito (cfr. "Presupposti teorici" e Cap. 1), è "un fenomeno biologico, antecedente alla legge" (Cimatti 2018b: 25), precondizione naturale per istituire "stati di eccezione" sulla natura. L'uomo, infatti, si è detto, è quell'animale che, in virtù del possesso della capacità semiotica, segmenta arbitrariamente il reale, traccia confini, discretizza il continuo della materia per conoscere, progettare e agire. È quell'animale che – kantianamente – "legifera" sulla nuda realtà, emancipandosene.

Ciò dimostra l'originaria co-implicazione tra linguaggio e sovranità. Il *no-mos* (la legge), cioè la decisione che sovranamente istituisce un ordine, si rivela così come "l'umanità dell'umano" (ivi: 34). Ma se il *nomos* è connaturato alla natura biolinguistica dell'uomo come animale *naturalmente artificiale*, è allora una mera illusione pensare che possa esistere una via d'uscita che consista in un ingenuo "ritorno alla natura", ad una mitica (mai esistita) "immediatezza del corpo", ad un'origine del tutto naturale.

Non c'è nulla di "originario" nel corpo umano, in quanto corpo "già preso" in quell' "estraniante" (alienante?) dispositivo biolinguistico che lo slega, da sempre, dal contatto diretto con la natura. *Homo sapiens* vuol dire "nomos" e "nomos" significa artificio. Quindi anche confini, conflitti, guerre. Non si tratta, perciò, di rincorrere un'impossibilità, quella di uscire dall'umanità-*nomos*, bensì di "abitare fino in fondo questa stessa impossibilità" per "rendere abitabile l'inabitabile" (ivi: 37).

L'oggetto, infatti, per l'animale umano, è costitutivamente estraneo al soggetto: se ne può solo attenuare l'estraneità, ma non eliminarla. L'animale umano si colloca sin da subito – da quando, cioè, in un'ottica evolutiva, possiede quella dotazione biologica specie-specifica (qui denominata "capacità semiotica") che lo pone in uno spazio di irriducibile distanza con la "realtà" – in una condizione di estraneità radicale rispetto all'oggetto (e persino rispetto a se stesso).

Ciò, tuttavia, non ci conduce verso un'antropologia pessimista, anzi, ci sprona a "recuperare il senso del 'lavoro' come forma di mediazione tra soggetto e oggetto, come attività di significazione del mondo, attraverso la quale l'uomo rinomina gli enti e li fa propri, attenuando lo scarto, l'insensatezza

ultima della nuda cosa" (Formenti, Romano 2019: 35), tenendo al contempo ferma la consapevolezza dell'insanabilità della frattura tra soggetto e oggetto: l'uomo, infatti, "non coinciderà mai con il mondo" (*ibid.*) e il conflitto, in ultima istanza – persino nella promessa del socialismo – non potrà mai essere del tutto eliminato.

Come è possibile, allora, "abitare l'inabitabile"? La risposta passa ancora una volta dalla questione della capacità semiotica come facoltà progettante e trasformativa. Il nomos, infatti, non è una condizione statica ma "un dispositivo sempre in funzione" (Cimatti 2018b: 33), tale che, in quanto esito della capacità semiotica progettante, così come può palesarsi nella sua natura distruttiva, allo stesso modo può manifestarsi nella sua natura "frenante" e "protettiva". Il linguaggio-logos, cioè, "rappresenta la massima fonte di pericolo e, insieme, l'autentica forza che trattiene" (Virno 2010: 192), rivelando, così, una "duplice valenza etica" (ivi: 193): scaturigine del pericolo e katéchon, forza che trattiene, "male radicale e risorsa apotropaica" (ibid.). Perciò, così come può incarnarsi in una "progettazione sociale" distruttiva, allo stesso modo può promuovere una visione tesa a trasformare l'esistente in direzione del benessere collettivo e, più in generale, della semiosi-vita.

1. Progresso vs. conservazione

Ferruccio Rossi-Landi distingueva due tipi fondamentali di ideologia (cfr. cap. 2, paragrafo 3): quella reazionaria o conservatrice e quella rivoluzionaria o progressista. "Ideologia" è da intendersi in un duplice modo: uno, per così dire, negativo (ideologia come "falsa coscienza" e falsa rappresentazione della realtà), l'altro propositivo (ideologia come visione del mondo e progettazione sociale). Anche il pensiero rivoluzionario, ammetteva il filosofo italiano, è ideologico nella duplice accezione ricordata. Tuttavia egli ne giustificava la superiorità rispetto all'ideologia conservatrice evidenziando come, mentre quest'ultima fonda il proprio discorso su un oggetto extra-storico e perpetua una pratica sociale statica e malata, le progettazioni innovatrici e rivoluzionarie, al contrario, mirano a sanare la pratica sociale e fondano il proprio discorso su un oggetto infra-storico, proiettato nel futuro. Qualsiasi discorso ideologico ha la caratteristica sostanziale di privilegiare se stesso, dichiarandosi come un discorso più fondato degli altri, e ciò riguarda sia le ideologie conservatrici che le ideologie progressiste o rivoluzionarie. Ma le ideologie rivoluzionarie, al contrario di quelle conservatrici che si dicono non-ideologiche o extra-storiche – come avviene ai nostri giorni allorquando il neoliberalismo, proclamando l'esaurimento di ogni fede politica, affermando l'impossibilità di essere trasceso e negando la propria "natura di teologia (anti-)politica" (Preterossi, Guzzi 2020: 169), propaganda l'*ideologia della fine delle ideologie* (cfr. Ponzio 1997)²⁷ – ammettono che il proprio discorso è ideologico come ogni altro; anzi, lavorano per rendere consapevoli gli uomini di questo principio generale. L'ideologia rivoluzionaria, inoltre, parla al futuro e, all'opposto di quella conservatrice, rende da subito chiara la *progettazione sociale* tesa a modificare l'esistente. L'ideologia rivoluzionaria è sempre, in qualche misura, una *meta-ideologia*, un'ideologia disvelante e auto-disvelante.

L'ideologia conservatrice, al contrario, sottrae il proprio discorso al condizionamento storico-sociale e presenta la realtà come una dimensione (a-temporale) in cui gli uomini non possono mai operare come soggetti della storia. Una realtà immobilizzata, de-dialettizzata. Essa può persino concedere modificazioni parziali del presente, ma a condizione che i rapporti di forza e di dominio rimangano immutati. L'importante, insomma, è impedire trasformazioni dalle quali potrebbero scaturire pratiche sociali radicalmente nuove.

Rossi-Landi, in questo modo, ci offre un'analisi lucida e attualissima delle strategie ideologiche conservatrici, descrivendo la peculiarità del capitalismo odierno di saper inglobare, mutando pelle, le istanze della progettazione progressista al fine di preservarsi: si pensi, tra le altre cose, alla *green economy*, che non costituisce affatto un'inversione del paradigma economico dominante, ma una nuova opportunità per lo stesso. L'ideologia dominante, infatti, sa adeguarsi continuamente alle esigenze del presente, fagocitando a proprio vantaggio anche le istanze trasformatrici: "Il sistema può digerire tutto perché non ha principi oltre a quello fisiologico della propria sopravvivenza" (Rossi-Landi 1969: 4).

Ciò ci obbliga a dover rivedere la dicotomia progresso/conservazione. Nel progressismo come inteso e praticato oggi, infatti, è racchiusa l'idea che abbia valore tutto ciò che rappresenta il cambiamento, l'innovazione, e l'abbattimento del passato. Una visione che non ha riferimenti valoriali eccetto un vago "cambiamento", una vaga "innovazione", indentificati – per definizione – con il bene. Il progressismo, così, da ideologia emancipativa, diviene iso-

Scrive Augusto Ponzio: "Nell'orientare i programmi della comunicazione quest'i-deologia può dire di esser priva di *progettazioni* e anche di *programmazioni*: essa non ha che *programmi* molto limitati, che riguardano gli interessi di particolari identità. L'ideologia dominante – continua Ponzio in uno spirito rossilandiano – può imporre e riprodurre se stessa automaticamente e silenziosamente, senza sbandieramenti, senza bisogno di cercarsi un nome perché non c'è nulla da cui debba differenziarsi. Se proprio deve ricorrere a un nome, essa utilizza un generico, abusato, ambiguo termine [...]: democrazia" (Ponzio 1997: 163).

morfo ad una *ideo-logica* distruttiva. Un'*ideo-logica* trasversale che ha spinto campi politici nominalmente opposti ad abbracciare la medesima visione del mondo, quella neoliberale, riassumibile nel dogma del mercato e della crescita illimitata. Non evidenziando più divergenze nella lettura dei fenomeni sociali, infatti, essi adottano "agende" – non più "progettazioni" – sempre più sovrapponibili.

Queste considerazioni, presenti *in nuce* già nelle osservazioni di Rossi-Landi, devono essere tematizzate, oggi ancor più di ieri, per decifrare e disvelare la natura "classista" di quanto viene presentato come progresso, innovazione, inclusione, diritti, emancipazione. È il "cambiamento per la conservazione", infatti, come segnalava il filosofo italiano, la cifra del nuovo capitalismo²8: un'importante indicazione di metodo per chi intende contrastare la distruttività dell'attuale forma socioeconomica. Una trasformazione, infatti, è positiva se abbatte forme di dominio oppressive, se si identifica, quindi, con il *progresso sociale*. Viceversa è distruttiva se – in nome del "progresso purchessia", come accade oggi – abbatte conquiste sociali ed ecosistemi.

Per determinare una modalità di intervento adeguata, dunque, occorre individuare nuovi strumenti teorici che sappiano decifrare il presente e sappiano rinunciare, quando è il caso, alle vecchie categorie interpretative. Nel contesto odierno, infatti, "i nostri vecchi argomenti laici, illuministi, razionalisti, non sono solo spuntati e inutili, ma anzi fanno il gioco del potere" (Pasolini 1975: 127). Occorre, al contrario, sfidare il "nemico" là dove attualmente si trova e "non nelle sue posizioni che esso ha abbandonato avanzando per la sua strada" (ivi: 154)²⁹.

In un articolo del 1969, scritto in collaborazione con Mario Sabbatini e intitolato, eloquentemente, *Neo feudalesimo finanziario-tecnocratico e nuovo contropotere politi-*co, egli nota che il passaggio dal vecchio al nuovo capitalismo è caratterizzato da un lato dall'introduzione dei rappresentanti delle classi subordinate nella gestione del potere, ma in ruoli non decisivi; dall'altro, invece, coincide con una sempre maggiore concentrazione delle decisioni fondamentali (economico-politiche) nelle mani di ristrette oligarchie. La forza del neocapitalismo risiede infatti nella capacità di trasformarsi rimanendo, però, fondamentalmente uguale a se stesso (Cfr. Rossi-Landi, Sabbatini 1969).

La critica di Pasolini è rivolta, in particolare, a chi si ostina ad usare l'argomento "anacronistico, misero e un po' ridicolo" (Pasolini 1975: 154) dell'"antifascismo classico", in un tempo in cui il fascismo ha un nuovo volto, quello della società dei consumi. I nuovi valori – osserva Pasolini – sono il laicismo, la tolleranza e l'"edonismo più scatenato" (ivi: 95), così che il nuovo fascismo non ha più bisogno del manganello, ma necessita di uno "spirito totalmente pragmatico ed edonistico" (ivi: 15). Il nuovo potere consumistico, infatti, è "completamente irreligioso; totalitario; violento; falsamente tollerante" (ivi: 80). Questo potere ha bisogno di un tipo diverso di suddito, che sia prima di tutto un consumatore a cui concedere la massima tolleranza. Una tolleranza, però, "decisa dall'alto", che ha bisogno di "un'assoluta elasticità formale nelle 'esistenze' perché i singoli divengano buoni consumatori" (ivi:

Per abitare ciò che, in ogni caso, resta ontologicamente "inabitabile", perciò, occorre oggi uno sforzo di elaborazione teorica ancora più faticoso che in passato. Uno sforzo che sappia tenere bene in conto la natura ideologica e mistificante della forma sociale odierna e del suo correlato operativo, cioè il modo di produzione capitalistico. Che sappia riconoscere le insidie che si annidano in ciò che viene presentato come opportunità e innovazione. Che sveli e denunci il "dinamismo", la "rapidità", il "cambiamento", le "riforme" 30 che il potere oggi brandisce per mascherare la staticità sociale, la conservazione dei privilegi e la sua natura "totalitaria". Che possa essere un antidoto all'incantamento collettivo, al "deplorevole conformismo di chi è dalla parte della ragione" (Pasolini1975: 113), alla limitazione di fatto della libertà in spazi sempre più ristretti e all'idea che l'Occidente sia una sorta di patria universale, modello di civiltà per tutti gli abitanti del pianeta. Che sappia riconoscere e denunciare le soluzioni "tecnico-procedurali" come forme surrettizie e arbitrarie di ideologia: qualunque tecnica, infatti, è già dentro una visione del mondo. Che sappia conservare ciò che le democrazie del welfare hanno saputo generare nello scorso secolo a seguito di dure lotte sociali, che sappia difendere gli equilibri ambientali, che sappia evocare scenari di eguaglianza. Con la consapevolezza, quindi, che dietro l'ideologia del progresso può celarsi la difesa dello status quo e, viceversa, dietro la conservazione - se inquadrata in una cornice emancipativa – può soffiare un vento di autentico progresso sociale.

^{207).} In una pagina memorabile degli *Scritti corsari*, Pasolini scrive: "Se uno osserva bene la realtà, e soprattutto se uno sa leggere intorno negli oggetti, nel paesaggio, nell'urbanistica e, soprattutto, negli uomini, vede che i risultati di questa spensierata società dei consumi sono i risultati di una dittatura, di un vero e proprio fascismo" (ivi: 233). Insomma, se con la parola "fascismo" si intende la "prepotenza del potere", l'attuale società – conclude – "ha bene realizzato il fascismo" (*ibid*). Perciò il nuovo fascismo "ha reso arcaico l'antifascismo", anche perché "la maggior parte degli antifascisti sono ormai coinvolti col nuovo potere" (ivi: 185).

Questa lunga digressione pasoliniana funge da esempio paradigmatico degli strumenti teorici necessari, come si diceva, per elaborare una nuova visione capace di leggere il presente, sapendo rinunciare, se occorre, a quelle consolidate categorie interpretative che non hanno più la forza di decifrarlo.

La "neolingua del circo mediatico" (Preve 1999: 40), infatti, mutando il significato delle parole, ha mutato anche il significato del termine "riformismo", che cessa di significare "cambiamento graduale", per diventare una sorta di lasciapassare per lo "smantellamento neoliberista del welfare state e delle conquiste centenarie del vecchio riformismo laburista e socialista" (*ibid.*).

2. Utopia

Dal momento che proporre opzioni meramente tecnico-procedurali, non mosse dall'idea regolativa di un mutamento sistemico, si rivela inutile o del tutto controproducente, la nostra unica speranza, probabilmente, "risiede nella formidabile attrazione esercitata da una nuova visione" (Fromm 1976: 221) che abbia "in sé l'energia cogente di una forte motivazione" (*ibid.*). Ecco perché "la meta 'utopistica' appare oggi più realistica che non il 'realismo' dei leader politici" (ivi: 221-22).

L'attuale torsione "emergenzialista" del capitalismo, tuttavia, rappresenta una fase poco propizia perché si propaghi uno spirito del tempo volto al pensiero utopico, capace di rimettere in moto un lavoro linguistico disalienante e liberamente progettante. La cifra del nostro presente, infatti, sono le preoccupazioni – reali e indotte – per la "nuda vita", per la mera sopravvivenza, che certo non spingono al cambiamento ma inducono, piuttosto, ad una ricerca di stabilità privata. Le manifestazioni del dissenso, così, pur non mancando, finiscono per essere incanalate in quella medesima logica individualistica da cui pure vorrebbero emanciparsi: non si è capaci, al momento, di uno sguardo di insieme, sistemico e mediato, ma sempre e solo frammentario ed immediato. Siamo così esattamente agli antipodi della celebre lezione gramsciana condensata nella nota formula che esorta all'istruzione, all'agitazione e all'organizzazione³¹.

La prima mossa da fare, allora, sarebbe intanto quella di recuperare una visione teorica d'insieme. Da qui riattivare, nelle forme oggi realisticamente possibili, la categoria del conflitto a sostegno di quella ampia maggioranza che non beneficia dei privilegi dell'economia di mercato e che paga il prezzo dello sviluppo in termini materiali, psicologici, esistenziali.

Consapevoli che il paradigma socioeconomico egemone non si supera dall'oggi al domani, anche a causa della concentrazione imponente del potere materiale e mediatico nelle mani della classe dominante, si rende necessaria una sorta di lunga marcia nel deserto che sottragga poco alla volta gli ambiti strategici della riproduzione sociale agli artigli del mercato. Non è infatti realistico immaginare una fuoriuscita totale e istantanea dal modo di produzione capitalistico. Più realizzabile, invece, appare il ripristino di quel sistema di "economia mista" già sperimentato in Europa, come abbiamo visto, nel "trentennio glorioso" successivo al secondo conflitto mondiale e ben rappresentato in alcuni passaggi fondamentali della Costituzione italiana, mettendo

^{31 &}quot;Istruitevi, perché avremo bisogno di tutta la nostra intelligenza. Agitatevi, perché avremo bisogno di tutto il nostro entusiasmo. Organizzatevi, perché avremo bisogno di tutta la nostra forza" (Gramsci, "L'Ordine nuovo", anno 1, n. 1, 1919).

in sicurezza – "conservando" – quei beni collettivi come il lavoro, l'ambiente, la sanità e l'istruzione, i quali se lasciati in balia dei meccanismi della competizione generano distruzione.

Un sistema post-capitalistico che riavvii i processi coevolutivi e simbiotici del vivente, perciò, non può essere l'esito di un utopismo meramente verbale, di uno sterile opinionismo à la page che si tinge di verde, di un movimentismo che oblitera il conflitto di classe o di un vago appello alla "democrazia", oggi divenuta un significante vuoto, una parola-ombrello, un passe-partout ad uso e consumo di qualsiasi gruppo di interesse o – per dirla in termini semiotici – "una parola fortemente apprezzativa, non chiara dal punto di vista designativo" (Morris 1948: 145).

Al contrario di quanto sostenuto da Virno in riferimento all'"utopia moltitudinaria" e all'"esodo dalla sovranità statale" (Virno 2010: 194)³², perciò, riteniamo che un sistema post-capitalistico autenticamente eco-logico e socialmente progressivo esiga che "un organismo di natura politica circoscriva, dosi e limiti gli spazi della libertà economica in maniera mirata" (Zhok 2020: 357), implementando una forma politica che recuperi il valore della statualità come *spazio condiviso* della decisione democratica, come *freno* agli appetiti degli "spiriti animali" del capitalismo e *garanzia* del benessere collettivo e ambientale. Non come il luogo hobbesiano della forza, dell'identità escludente, della chiusura (aspetti che ci farebbero scivolare verso un deprecabile fanatismo nazionalista) ma come dimensione propria del *demos*.

La fuoriuscita dal Capitalocene, infatti, richiede l'esercizio della democrazia reale da parte dei popoli, dimensione che trova la sua massima espressione nei contesti nazionali in cui è effettivamente praticabile il procedimento e il controllo democratico, mentre evapora e svanisce quando si immagina di ritrovarla – in omaggio al cosmopolitismo astratto e all'idea del "villaggio globale" – ad un livello planetario. La dimensione nazionale, infatti, facendo sì che il conflitto sociale possa essere mediato dal conflitto democratico, risulta essere uno strumento indispensabile per attuare il "compromesso keynesiano" volto a "presidiare le forme di redistribuzione della ricchezza, sottraendole al libero incontro di domanda e offerta" (Somma 2021: 77), perciò a "promuovere una allocazione delle risorse alternativa a quella derivante dal funzionamento del principio di concorrenza" (ivi: 78).

Se si sostiene che la lotta contro le dinamiche distruttive del capitale debba essere condotta superando la dimensione statuale, al contrario, si perde qual-

La prospettiva che abbracciamo, infatti, si pone in maniera antitetica rispetto a quanto l'Autore sostiene in riferimento alla "critica dello Stato", tema a cui egli dedica le pagine conclusive (cfr. Virno 2010: 151-194) di un lavoro che pure sentiamo di condividere pienamente per il suo impianto filosofico-linguistico.

siasi possibilità di agire concretamente nella realtà, spoliticizzando l'ordine economico e limitandosi ad inefficaci e non vincolanti, per quanto condivise sulla carta, dichiarazioni di intenti (si vedano, ad esempio, gli obiettivi di sviluppo sostenibile contenute nella celebre Agenda 2030 dell'ONU).

Si badi, tuttavia, che non si intende in alcun modo sostenere che la costruzione di un nuovo modello di sviluppo post-capitalistico possa prescindere dalla cooperazione internazionale. D'altra parte, come evidenziava sempre Rossi-Landi, "fino a quando non crollerà in tutto il pianeta, il sistema troverà sempre chi voglia lavorare per esso" (Rossi-Landi 1969: 10). Ma è altrettanto vero che, fin quando non si realizzerà una improbabile democrazia planetaria, superando la dimensione statuale non si fa altro che colpire l'unico strumento di potenziale emancipazione, autodeterminazione e tutela a disposizione dei popoli, il solo livello istituzionale "attrezzato a tradurre l'esito del conflitto redistributivo in scelta politica" (Somma 2021: 139-140), lasciando il campo a quelle forze regressive che interpretano il recupero della sovranità degli stati in chiave premoderna, identitaria ed escludente e che intendono rimpiazzare il conflitto redistributivo con il conflitto di civiltà³³.

³³ Il tema della sovranità deve essere ri-problematizzato per sfuggire alla cattura mediatica che lo condanna come forma antiquata e regressiva di organizzazione sociale. Solo così diviene possibile porre domande cruciali per comprendere il mondo contemporaneo: dov'è, oggi, nell'era dell'economia globale, la sovranità? A chi appartiene? Chi la esercita? Dal fatto che si siano ridotti gli spazi della sovranità nazionale, infatti, non consegue che l'umanità stia per approdare nel regno della pace perpetua. La sovranità non è miracolosamente svanita, è solo transitata altrove. La sovranità, oggi, appartiene ai mercati, alle élites apolidi del capitalismo globalizzato e agli organismi sovranazionali non sottoposti al vaglio democratico. L'attuale classe dominante, infatti, esercitando una forma inedita di "dispotismo illuminato" (D'Andrea 2022), ha sostituito il privato al pubblico, il mercato alla decisione democratica, la governance alle istituzioni politiche: non ha, quindi, eliminato la sovranità, che rimane come l'imprescindibile "forma politica di una società" (Galli 2019: 29) data l'originaria co-implicazione tra sovranità e linguaggio, ma l'ha riservata – come esito della vittoria del capitalismo globalizzato nella "lotta di classe dall'alto" (Gallino 2012) – a specifici centri decisionali non democratici. Colin Crouch, a questo proposito, ha parlato di "post-democrazia", Luciano Canfora, più sapidamente, di "democrazia dei signori". È piuttosto singolare, inoltre, che l'ideologia anti-statualista oggi egemone non mira, di fatto, al superamento della dimensione statuale, "che si vuole anzi ridefinire nella sua essenza di presidio del mercato [...] con modalità di volta in volta necessarie e sufficienti a rendere il capitalismo storicamente possibile" (Somma 2021: 94). Lo stato, insomma, come "comitato d'affari" (Marx-Engels) di chi detiene il potere economico-finanziario. Non è questo il luogo, ovviamente, per approfondire la complessa e scivolosa questione della sovranità statale intesa come "sovranità popolare", considerata la mole di riflessioni che sono state sviluppate in merito negli ultimi anni, ma soprattutto considerati gli obiettivi specifici di questo lavoro. In questa sede, pertanto, ci limitiamo a rimandare a Galli 2019; Fazi-Mitchell 2019; Preterossi-Guzzi 2020; Somma 2021; Formenti 2020; Gerbaudo 2022; D'Andrea 2022; Canfora 2022.

Solo recuperando questa dimensione emancipativa della statualità come argine alla distruttività della globalizzazione e come antidoto alla cessione della decisione politica a organismi sovranazionali non eletti, in definitiva, ci si può incamminare, probabilmente, in direzione di "una qualche variante di ciò che storicamente ha preso il nome di 'socialismo'" (Zhok 2020: 357): verso un orizzonte regolativo, cioè, che metta fine al dominio dell'uomo sull'uomo e dell'uomo sulla natura. Senza cedere, però, all'idealizzazione della "società perfetta" e abbandonando l'idea messianica di una forma di vita post-capitalistica pacificata e priva di conflitti³⁴.

Diremo infatti che il socialismo rappresenta un "tentativo", tutto da verificare, del ritorno (forse impossibile, ma il paradosso non deve inibire il tentativo) dell'umano all'uomo. Ecco perché "occorre accettare la costituzione tragica dell'esistenza umana e provare a fondare un'idea, quantunque imperfetta, di liberazione" (Formenti, Romano 2019: 35-36). Probabilmente, infatti, l'accettazione del *tragico* è la sola strada che potrà aiutarci ad evitare "le tragedie prodotte dal perfettismo" e a consentire di "allestire un ordine meglio attagliato alla realtà dell'umano" (ivi: 36): naturalmente problematico – ambivalente, instabile e sempre esposto allo scacco – è quell'animale "senza rango" (Agamben 2002: 35) la cui vita è caratterizzata dalla modalità del possibile.

³⁴ Sulle varianti del socialismo e in particolare sulla questione del *socialismo possibile* vista da una prospettiva più strettamente politica rimandiamo a Formenti (2019, 2020).

Bibliografia

Agamben, G., 1995, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.

Agamben, G., 2002, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati-Boringhieri, Torino.

Barbero, A., Leonardi, E., 2017, "Il sintomo-Antropocene", introduzione a Moore, J., *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, OmbreCorte, Verona, 2017.

Barile, A., (a cura di) 2020, *Il secondo tempo del populismo. Sovranismi e lotte di classe*, Momo Edizioni, Roma.

Bataille, G., 1998, Choix de letters 1917-1962, Gallimard, Paris.

Bataille, G. 2000, *Il limite dell'utile*, Adelphi, Milano.

Bataille, G., 2009, La sovranità, SE, Milano.

Benveniste, É., 2009, Essere di parola. Semantica soggettività, cultura, a cura di Paolo Fabbri, Bruno Mondadori, Milano.

Canfora, L., 2022, La democrazia dei signori, Laterza, Roma-Bari.

Caputo, C., 2006, Semiotica e linguistica, Carocci, Roma.

Caputo, C., 2010a, Hielmslev e la semiotica, Carocci, Roma.

Caputo, C., 2010b, *Il fondo e la forma*, Pensa MultiMedia, Lecce.

Caputo, C., 2022, Nel segno. Percorsi di semiotica generale, Pensa Multimedia, Lecce.

Caputo, C., Ponzio, A., Petrilli, S., 2006, *Tesi per il futuro anteriore della semiotica. Il programma di ricerca della Scuola di Bari-Lecce*, Mimesis, Milano.

Cimatti, F., 2000, Nel segno del cerchio. L'ontologia semiotica di Giorgio *Prodi*, Manifestolibri, Roma.

Cimatti, F., 2011, *Naturalmente comunisti*. *Politica, linguaggio ed economia*, Bruno Mondadori, Milano.

Cimatti, F., 2013, Filosofia dell'animalità, Laterza, Bari-Roma.

Cimatti, F., 2015, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Quodlibet, Macerata.

Cimatti, F., 2018a, Cose. Per una filosofia del reale, Bollati-Boringhieri, Torino.

Cimatti, F., 2018b, *La vita estrinseca. Dopo il linguaggio*, Orthotes, Napoli-Salerno.

Cimatti, F., Fadda, E., 2016, "Biologia e pragmatismo", in Cimatti F., Piazza F. (a cura di), *Filosofie del linguaggio. Storie, autori, concetti*, Carocci, Roma, pp. 201-220.

Crouch, C., 2003, Postdemocrazia, Laterza, Roma-Bari.

Crutzen, P. J., 2002, "Geology of Mankind: The Anthropocene", *Nature*, 415, p. 23.

Crutzen, P. J., 2005, Benvenuti nell'Antropocene. L'uomo ha cambiato il clima, la Terra entra in una nuova era, Mondadori, Milano.

D'Andrea, S., 2022, L'Italia nell'Unione Europea. Tra europeismo retorico e dispotismo "illuminato", Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).

Darwin, C., 1981, The Formation of Vegetable Mould throuth the action of the Worms with Observations on their Habits, Murray, London; trad. it. La formazione della terra vegetale per l'azione dei lombrichi con osservazioni intorno ai loro costumi, UTET, Torino, 1882.

Deacon, T., 1997, *The simbolic species. The co-evolution of language and brain*, Norton, New York; trad. it., *La specie simbolica. Coevoluzione di linguaggio e cervello*, a cura di S. Ferraresi, Giovanni Fioriti Editore, Roma, 2001.

Debord, G., 1967, La Société du spectacle, Éditions Buchet-Chastel, Paris; trad. it. La società dello spettacolo. Commentari sulla società dello spettacolo, Baldini & Castoldi, Milano, 1997.

Dell'Atti, E., 2013, *L'ambiente semiotico*. *Condizioni, dintorni, ricognizioni*, Pensa MultiMedia, Lecce.

Dell'Atti, E., 2019, "Verso le cose. Appunti per una filosofia postumanista", in *ContrAppunti*, Rubrica della rivista *Ocula – Occhio se- miotico sui media*, pubblicato in rete (febbraio 2019): https://www.ocula.it/ files/OCU-LA-contrAppunti-Cose.pdf.

Dell'Atti, E., 2020, "A capacidade semiótica como diferença espécie-específica do animal humano", Tradução do italiano de Marisol Barenco, *Caderno de Estudios I – Arte e afiguração*, Pedro e João Editores, São Carlos, pp. 201-230.

Dell'Atti, E., 2021a, *La mente e il paradigma neuropsicoanalitico*. *Studio su Mark Solms*, Clinamen, Firenze.

Dell'Atti, E., 2021b, "La pedagogia econometrica, ovvero come crescere una generazione di balilla neoliberali", *Per un socialismo del secolo XXI – Blog di analisi politica di Carlo Formenti*, pubblicato in rete (febbraio 2021): https://socialismodelsecoloxxi.blogspot.com/2021/02/la-pedagogia-econometrica-ovvero-come.html.

Dell'Atti, E., 2022, "Naturalmente artificiali: capacità semiotica e post-capitalismo", *Filosofi(e)Semiotiche*, vol. 9, n. 1, pp. 47-58; *on line*: https://www.ilsileno.it/filosofiesemiotiche/wp-content/uploads/2022/07/5-DellAtti.pdf

De Mauro, T., 1984, Ai margini del linguaggio, Editori Riuniti, Roma.

De Mauro, T., 2002, Prima lezione sul linguaggio, Laterza, Roma-Bari.

De Mauro, T., 2008, *Il linguaggio tra natura e storia*, Mondadori, Milano. Derrida, J., 2006, *L'animal que donc je suis*, Éditios Galilée, Paris; trad. it. *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano.

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

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

Eldredge, N., 1998, *Life in the Balance*, Princeton University Press, Princeton (N.J.); trad. it. *La vita in bilico*. *Il pianeta terra sull'orlo dell'estinzione*, Einaudi, Torino, 2000.

Fazi, T., Mitchell, W., 2018, Sovranità o barbarie. Il ritorno della questione nazionale, Meltemi, Milano.

Feuerbach, L., 1846, *Das Wesen der Religion*, trad. it. *L'essenza della religione*, Newton Compton, Roma, 1995.

Formenti, C., 2013, Utopie letali, Jaca Book, Milano.

Formenti, C., 2016, La variante populista. Lotta di classe nel neoliberismo, DeriveApprodi, Roma.

Formenti, C., 2019, Il Socialismo è morto. Viva il Socialismo! Dalla disfatta della sinistra al momento populista, Meltemi, Milano.

Formenti, C., 2020, Il capitale vede rosso. Socialismo del XXI secolo e reazione neomaccartista, Meltemi, Milano.

Formenti, C., 2023, "Strade senza uscita. Note a margine di tre saggi sulla civiltà tardo-capitalistica", *Per un socialismo del secolo XXI – Blog di analisi politica di Carlo Formenti*, pubblicato in rete (giugno 2023): https://socialismodelsecoloxxi.blogspot.com/2023/06/strade-senza-usci-ta-note-margine-di-tre.html.

Formenti, C., Romano, O., 2019, *Tagliare i rami secchi. Catalogo dei dog*mi del marxismo da archiviare, DeriveApprodi, Roma.

Fromm, E., 1976, Avere o essere, Mondadori, Milano, ediz. 2016.

Galassi, R., Zorzella, C., Cigana, L., (a cura di) 2012, "Glossematica e semiotica: loro espansioni", *Janus. Quaderni del Circolo glossematico*, 10, ZeL Edizioni, Treviso.

Galibert, J. P., 2015, *I cronòfagi. I 7 principi dell'ipercapitalismo*, Stampa alternativa, Roma.

Gallese, V., 2008, "Mirror neurons and the social nature of language: the neuralesploitation hypothesis, *Social neuroscience*, 3, 2008, pp. 317-333.

Galli, C., 2019, Sovranità, Il Mulino, Bologna.

Gallino, L., 2012, La lotta di classe dopo la lotta di classe, Laterza, Roma-Bari.

Gambarara, D., 2005, Come bipede implume. Corpi e menti del segno, Bonanno, Acircale-Roma.

Garroni, E., 1977, Ricognizione della semiotica, Officina edizioni, Roma.

Garroni, E., 1986, Senso e paradosso. L'estetica, filosofia non speciale, Laterza, Roma-Bari.

Garroni, E., 2005, Immagine, Linguaggio, Figura, Laterza, Roma-Bari.

Garroni, E., 2010, Creatività, Quodlibet, Macerata.

Gehlen, A., 1940, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt; trad. it. L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo, Feltrinelli, Milano, 1985.

Gensini, S., 2020, *Dalla zoosemiotica all'etologia cognitiva*, in Id. (a cura di), *La voce e il logos. Filosofie dell'animalità nella storia delle idee*, Edizioni ETS, Pisa.

Gerbaudo, P., 2022, Controllare e proteggere. Il ritorno dello Stato, Nottetempo, Roma.

Gorz, A., 1977, Écologie *et liberté*, Galilée Editions, Paris; trad. it. *Ecologia e libertà*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2015.

Gould, S. J., 1977, Ontogeny and Phylogeney, Belknap, Cambridge.

Haraway, D., 2016, *Chthulucene*. *Come sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero Editions, Roma.

Heidegger, M., 1983, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, Klostermann, Frankfurt; trad. it. Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine, Il Melangolo, Genova, 1999.

Horkheimer, M., Adorno, T. W., 1944, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*; trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 2010.

Lewis, S., Maslin M., 2015, "Defining the Anthropocene", *Nature*, 519, pp. 171-180.

Lorenz, K., 1974, "Die stammesgeschichtliche Grundlagen menschlichen Verhaltens"; trad. it. "I fondamenti filogenetici del comportamento umano", in Id., *Natura e destino*, Mondadori, Milano, 1990, pp. 187-255.

Lo Piparo, F., 1987, "Due paradigmi linguistici a confronto", in Di Cesare D., Gensini S. (a cura di), *Le vie di babele. Percorsi di storiografia linguistica* (1600-1800), Marietti, Casale Monferrato.

Malm, A., Hornborg, A., 2014, "A Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative", *The Anthropocene Review* 1(1), pp. 62-69.

Marchesini, R., 2016, Etologia filosofica. Alla ricerca della soggettività animale, Mimesis, Milano.

Marchesini, R., 2018, Etologia cognitiva. Alla ricerca della mente animale, Apeiron, Bologna.

Marx, K., 1847, Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon, Paris-Bruxelles 1847, trad. it. Miseria della filosofia. Risposta alla "Filosofia della miseria" del signor Proudhon, Editori Riuniti, Roma, 1998, 8ª ediz.

Marx, K., 1867, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie; trad. it. Il Capitale. Critica dell'economia politica, Newton Compton Editori, Roma, 2010, 6ª ediz.

Marx, K., Engels, F., 1946, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 2018.

Mazzocco, D., 2019, Cronofagia. Come il capitalismo depreda il nostro tempo, D Editore, Roma.

Merleau-Ponty, M., 1964, *Le visible et l'invisible*, Gaallimard, Paris; trad. it. di Andrea Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano, 1969.

Merleau-Ponty, M., 1996, *La natura. Lezioni al Collège de France*, 1956-1960, Raffaello Cortina, Milano.

Moore, J. W., 2017, Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria, Ombre Corte, Verona.

Morin, E., 1980, *La Vie de la vie (La méthode, tome 2)*, Seuil, Paris; trad. it. *La vita della vita (Il Metodo, vol. 2)*, Raffaello Cortina, Milano, 2004.

Morin, E., 1999, *La tête bien faite*, Seuil, Paris; trad. it. di S. Lazzati, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2000.

Morris, C., 1948, *L'io aperto. Semiotica del soggetto e delle sue metamor-fosi*, trad. it. di S. Petrilli, Edizioni B. A. Graphis, Bari, 2002.

Morton, T., 2016, Dark Ecology, Columbia University Press, New York.

Oliverio, A., 2002, *Prima lezione di neuroscienze*, nuova ediz. ampliata (2008), Laterza, Roma-Bari.

Pasolini, P. P., 1975, *Scritti corsari*, Garzanti, Milano, ediz. 2015, (ristampa 2021).

Petrosino, S., 2012, Soggettività e denaro. Logica di un inganno, Jaca Book, Milano.

Polany, K., 2001, The great trasformation. The political and economic origins of our time, Beacon Press, Boston.

Ponzio, A., 1988, *Rossi-Landi e la filosofia del linguaggio*, Adriatica, Bari; l'ultima edizione rivista e ampliata è edita da Pensa Multimedia, Lecce, 2012.

Ponzio, A., 1997, Elogio dell'infunzionale. Critica dell'ideologia della produttività, Castelvecchi, Roma.

Ponzio, A., 2008, *Linguaggio, lavoro e mercato globale. Rileggendo Rossi-Landi*, Mimesis, Milano.

Ponzio, A., Petrilli S., 2000, *Il sentire della comunicazione globale*, Meltemi, Roma.

Ponzio, A., Petrilli, S., 2003, Semioetica, Meltemi, Roma.

Ponzio, A., Petrilli, S., 2008, *Lineamenti di semiotica e di filosofia del linguaggio*, Edizioni Graphis, Bari.

Portmann, A., 1965, Aufbrich der Lebensforschung, trad. it. Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia, Adelphi, Milano, 1989.

Preterossi, G., Guzzi, G., 2020, Contro Golia. Manifesto per la sovranità democratica, Rogas edizioni, Roma.

Preve, C.,1999, *Il ritorno del clero. La questione degli intellettuali oggi*, Editrice Petite Plaisance, Pistoia.

Preve, C., 2021, "La saggezza dei greci. Una proposta interpretativa radicale per sostenere l'attualità dei greci oggi", in Id., *Il nemico principale*, vol. 1 delle *Opere*, a cura di A. Monchietto, Inchibbollet Edizioni, Roma.

Prodi, G., 1977, *Le basi materiali della significazione*, Bompiani, Milano; nuova ediz. a cura di F. Cimatti e K. Full, Mimesis, Milano, 2021.

Prodi, G., 1984, "La biologia come semiotica naturale", *Il Protagora*, 6, pp. 85-104.

Prodi, G., 1988, "La cultura come ermeneutica naturale", *Intersezioni*, 1, pp. 23-48.

Prodi, G., 1989, L'individuo e la sua firma, Il Mulino, Bologna.

Romano, O., 2023, Go Waste. Depensamento e decrescita, Orthotes, Napoli-Salerno.

Rizzolatti, G., Sinigaglia, C., 2006, So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Rossi-Landi, F., 1961, *Significato, comunicazione e parlare comune*, Marsilio Editori, Padova, 2ª ediz. 1980; nuova ediz., a cura di A. Ponzio, 1998.

Rossi-Landi, F., 1968, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Bompiani, Milano, 5^a ediz., a cura di A. Ponzio 2003.

Rossi-Landi, F., 1969, "Rivoluzione e studio", *Ideologie*, 9/10, pp. 4-16.

Rossi-Landi, F., 1970, "Premessa" al "Dizionario teorico-ideologico", *Ideologie*, 12, pp. 3-6.

Rossi-Landi, F., 1972, *Semiotica e ideologia*, Bompiani, Milano, 5^a ediz., a cura di A. Ponzio, 2011.

Rossi-Landi, F., 1985, *Metodica filosofica e scienza dei segni*, Bompiani, Milano; 2^a ediz., a cura di A. Ponzio, 2006.

Rossi-Landi, F., Sabbatini, M., 1969, "Neofeudalesimo finanziario tecnocratico e nuovo contropotere politico", *Questitalia*, 130-131, gennaio-febbraio 1969, pp. 78-82.

Sebeok, T. A., 1991, *A sign is just a sign*, Indiana University Press, Bloomingtonn Indianapolis, trad. it. *A sign is just a sign. La semiotica globale*, Spirali, Milano, 1998.

Sebeok, T. A., 1998, Come comunicano gli animali che non parlano, Edizioni del Sud, Bari.

Serres, M., 1990, *Il contratto naturale*, Feltrinelli/Saggi, Milano, ed. 2019. Somma, A., 2021, *Contro Ventotene. Cavallo di Troia dell'Europa neoliberale*, Rogas edizioni, Roma.

Steffen, W. et alii, 2007, "The Anthropocene. Are Humans NowOverwhelming the Great Forces of Nature?", Ambio, 368, pp.614-621.

Tallacchini, M., (a cura di) 1998, Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente, Vita e Pensiero, Milano.

Tomasello, M., 1999, *The cultural origins of human cognition*, Mass., Harward University Press, Cambridge; trad. it. *Le origini culturali della cognizione umana*, Il Mulino, Bologna, 2005.

Tranquilli, D., 2020, L'ipocentro della crisi e l'epifenomeno populista, in Barile A. (a cura di), *Il secondo tempo del populismo. Sovranismi e lotte di classe*, Momoedizioni, Roma, pp. 188-222.

Uexküll, J. Von, 1934, Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili, a cura di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata, 2010.

Virno, P., 2003, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino.

Virno, P., 2010, *E così via all'infinito. Logica e antropologia*, Bollati-Boringhieri, Torino.

Virno, P., 2013, Saggio sulla negazione. Per un'antropologia linguistica, Bollati-Boringhieri, Torino.

Virno, P., 2020, Avere. Sulla natura dell'animale loquace, Bollati-Boringhieri, Torino.

Vygotsky, L. S., 1960, *Storia delle funzioni psichiche superiori*, trad. it., Giunti, Firenze.

Vygotskij, L. S., Lurija, A., 1984, Strumento e segno nello sviluppo del bambino, Laterza, Bari-Roma, 1997.

Weil, S., 1951, *La condition ouvrière*, Gallimard, Paris; trad. it. *La condizione operaia*, SE, Milano, 1994.

Wilson, E., 1978, *On Humane Nature*, Harward University Press, Cambridge (Mass.); trad. it. *Sulla natura umana*, Zanichelli, Bologna 1980.

Zhok, A., 2020, Critica della ragione liberale. Una filosofia della storia corrente, Meltemi, Milano.

Zhok, A., 2021, *Il dovere e il piacere. Un'introduzione critica all'etica contemporanea*, Mimesis, Milano.

Zorzella, C., Cappi M., 2012, "L'uomo come *specie di comunicazione*. Bio-logica e strutture della significazione nella semiotica di Giorgio Prodi", *Janus. Quaderni del Circolo Glossematico*, Zel Edizioni, Padova, vol. 10, pp. 181-199.

La natura umana è l'espressione di una dualità: una condizione doppia in cui vigono, oltre alle leggi fisiologiche, anche norme e abiti esclusivamente umani. È in questa frizione che risiede la specificità dell'uomo, in questa originaria "opposizione partecipativa" che tiene uniti due poli: l'uno estensivo (natura), l'altro intensivo (cultura, tecnica, artificio). Una dimensione che, in definitiva, fa dell'uomo un animale *naturalmente artificiale*.

È grazie al possesso della "capacità semiotica" che *Homo sapiens* sospende la sua animalità, progettando, costruendo e decostruendo il proprio ambiente. Ed è sempre in virtù di questa capacità biologica che egli può immaginare e prospettare un futuro diverso da quello a cui lo stanno destinando un modo di produzione e una forma antropo-sociale iniqui e controevolutivi.

Emanuele Dell'Atti, dottore di ricerca in Studi linguistici (curriculum di Semiotica). Insegna Filosofia nei Licei e, come professore a contratto, Semiotica nell'Università del Salento. Tra le sue pubblicazioni: L'ambiente semiotico. Condizioni, dintorni, ricognizioni (Pensa MultiMedia, Lecce 2013), La mente e il paradigma neuropsicoanalitico. Studio su Mark Solms (Clinamen, Firenze 2021).

