

Naturalmente artificiali: capacità semiotica e post-capitalismo

Emanuele Dell'Atti

Dottore di ricerca in Studi linguistici

Università del Salento

emanueledellatti@gmail.com

Abstract

Thanks to the *semiotic capacity*, the human animal designs, constructs and deconstructs its own environment, and it is through this biological faculty that it can imagine and envision a *future of a species* other than the one to which a mode of production and anthropo-social form – which threaten to undermine the symbiotic and co-evolutionary process of the *living* as a whole – are allocating it. In this paper, after having outlined the species-specific traits of the human animal, we will take on the “practical-axiological” implications of its “linguistic” nature, carving out a border area between the science of signs and ethics – *semioethics* – and signaling its indispensability in an age that is increasingly manifesting its self-destructive traits. In fact, in the time of Anthropocene, the thick layer of human semiosis which characterizes the *semiobiosphere* has taken on potentially catastrophic characteristics and the only way out seems to go precisely through the semiotic capacity as a faculty of planning and establishing a new “pact with the Earth”: what, with Michel Serres, we call “the natural contract”. A contract which, as we propose it in the last part, we hope will not remain entangled in the vagueness of moral intentionality for a self-absolving purpose, but will pinpoint a radical critique of the capitalist mode of production and ultimately offer a way out.

Keywords: human nature, semiotic capacity, semioethics, natural contract, post-capitalism.

Siamo tutti licheni: anche noi possiamo essere raschiati via dalle rocce dalle Furie che ancora si scatenano per vendicarsi dei crimini contro la Terra.

D. Haraway (2016: 87)

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.

C. Caputo, A. Ponzio, S. Petrilli (2006: 8)

0. Introduzione

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*.

È per via di tale condizione che *Homo sapiens* è in grado di produrre il proprio mondo, ma anche, allo stesso modo, di ipotizzarne degli altri. Grazie alla *capacità semiotica*¹, cioè, l'animale umano ha la possibilità di progettare, costruire e decostruire il proprio ambiente, ed è attraverso questa facoltà biologica 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.

Nel corso di questo contributo, pertanto, proveremo, in primo luogo, a delineare i tratti specie-specifici dell'animale umano riconducendoli alla sua natura linguistica: 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). Ma con un'avvertenza: l'animale umano non è, bensì *ha* il linguaggio, così come peraltro indica la nota definizione aristotelica²: "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).

In secondo luogo, 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* – 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 ormai potenzialmente catastrofici e l'unica via d'uscita sembra passare proprio dalla capacità semiotica come facoltà progettante e istituyente un nuovo accordo inter-specifico, un "patto con la Terra": quello che, con Michel Serres, chiameremo "contratto naturale".

Un contratto che, come proporremo nell'ultima parte dello scritto, auspichiamo non rimanga impigliato nella vaghezza intellettualistica e autoreferenziale di un'intenzionalità morale a scopo meramente apotropaico o ipocritamente auto-assolutorio, ma che metta a tema una precisa critica radicale del modo di produzione capitalistico e ne prospetti una via d'uscita.

1. La voragine del possibile

Le capacità linguistico-simboliche del primate umano germinano da *funzioni* (neuronal) 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

¹ Già in altri luoghi, seguendo l'indicazione di Cosimo Caputo (cfr. CAPUTO 2006, 2010), 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, 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 hjelmslevianamente Caputo – 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 Sebeok, risulta essere – anche filogeneticamente – un presupposto della stessa verbalità (cfr. SEBEOK 1998: 225).

² Scrive Paolo 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.*).

scimmie. Mentalmente, invece, siamo un nuovo *phylum* di organismi” (DEACON 1997: 5). Solo l’animale umano, infatti, progetta il futuro e riflette sul passato, dando forma ad una sorta di *Umwelt* virtuale³.

Ogni ambiente animale, ivi compreso quello umano, 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 (cfr. nota 1), 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. Come scrive Paolo Virno:

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, di *discontinuità nella continuità*, in una logica non dicotomica ma partecipativa (cfr. Caputo 2000: 73), dove è il linguaggio a rappresentare il tratto di discontinuità della forma di vita umana: “quel che davvero conta è l’*inseparabilità di unità e divaricazione*”, dal momento che “ciascuna determinazione trascende l’altra e ne è trascesa: se naturale, allora realmente artificiale; ma se artificiale, allora genuinamente naturale” (VIRNO 2010: 34).

La natura umana, infatti, si iscrive 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 l’un l’altro: 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.

L’opposizione tra *natura* e *cultura*, se non del tutto erronea, diviene allora quantomeno grossolana e approssimativa. La natura, infatti, come scriveva il filosofo italiano Emilio Garroni, “non è affatto così rigida da non ammettere riassetamenti 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

³ La nozione di *Umwelt*, nell’accezione qui usata, è ripresa dal biologo estone Jacob von Uexküll (1864-1944) e può essere approssimativamente resa con l’italiano “ambiente”. L’*Umwelt* – con le parole di Merleau-Ponty – è “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 (cfr. UEXKÜLL 2010).

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 riaffacciarsi 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 chiarire quale sia la specie-specificità dell’animale umano rispetto al resto del vivente e capire se, sulla scorta di questa, l’uomo 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.

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 comunicanti”, 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. GENISINI 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 assenza⁴. 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 un numero anche minimo di morfemi permette una considerevole quantità di combinazioni” (BENVENISTE 2009: 33).

Da questa “infinità discreta” (Chomsky) – che qui estendiamo al *semiotico* – discende 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 linguaggio⁵.

⁴ Come scriveva Benveniste, infatti, “il messaggio di un’ape non può essere riprodotto da un’altra che non abbia visto anch’essa le cose annunciate dalla prima” (BENVENISTE 2009: 33). 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, non discende automaticamente che il comportamento animale sia soltanto l’esito di un’articolazione meccanicistica, come segnala Roberto Marchesini decostruendo quell’inveterato pregiudizio umanistico (heideggeriano) dell’*eccezionalismo* umano. Gli animali non umani – considerati, peraltro ed erroneamente, come un tutto omogeneo – non sono semplicemente “immersi” in un mondo preformato. Anche essi, a vari gradi, sono “fattori 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 il tema della soggettività animale, basti solo segnalare come già Uexküll e lo stesso Darwin avessero tracciato la strada in questa direzione.

⁵ In questo senso, il cosiddetto *Linguistic turn* 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 *Homo sapiens*: l’animale umano, 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 – lacanianamente – 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).

La facoltà di linguaggio, diversamente dagli istinti degli animali non umani, dunque, non ci rinchioda in un ambiente determinato e imm modificabile. Al contrario, dischiude possibilità molteplici e imprevedute, 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. Qual è, allora, il ruolo della semiotica in un tempo in cui viene inibita e arrestata proprio la prerogativa specificamente umana della "possibilità? Che funzione – diagnostica e prognostica – può avere la scienza dei segni in un'epoca in cui l'animale umano mette a repentaglio la vita stessa sul pianeta? Quale posizionamento dovrà assumere rispetto ad una forma economica – quella del capitalismo avanzato – che manifesta la sua natura controevolutiva e autodistruttiva? Quale contributo, insomma, può fornire la scienza dei segni nell'era dell'Antropocene?

2. Semio(e)tica

Dal paradigma biosemiotico abbiamo appreso che c'è vita dove c'è semiosi e viceversa. Evidenziando il costitutivo intreccio tra la dimensione antropo-sociale e la più ampia realtà naturale, la prospettiva teorica di Sebeok incontra quindi il pensiero *ecologico* ed assume, così, una forte valenza etica: l'animale umano, infatti, è chiamato a rispondere, non solo al/del suo "altro" sociale, ma anche al/del suo "altro" naturale, generando un allargamento del dominio etico a tutto il vivente, inteso come nuova "comunità morale".

La semiotica, pertanto, oltre ad occuparsi, come disciplina, 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 segnificativi costitutivi del vivente nella sua globalità. La semiotica, allora, 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 – come sostengono Caputo, Ponzio, Petrilli nelle *Tesi per il futuro anteriore della semiotica* – la semiotica, infatti, ha il compito di analizzare i segni e i sintomi delle disfunzioni della *semiobiosfera*: è oggi, infatti, 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 valutatività 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 segnificative – 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" (ivi: 8), 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 "una riflessione semiotica [...] che costruisca una *critica della comunicazione globale*" (*ibid.*).

Per comprendere il sistema globale di "comunicazione-produzione"⁶ occorre una visione altrettanto

⁶ L'attuale fase del sistema capitalistico è quella nota come "globalizzazione". Il suo tratto caratteristico è l'estensione globale, l'onnipresenza, la pervasività della comunicazione, al punto che 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

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”.

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:

Tale rischio non riguarda, purtroppo, quel fenomeno molto più semplice [...] che è stato indicato con il termine di “incomunicabilità”: quel malessere soggettivo-individualistico, dovuto proprio al momento di passaggio da mondi culturali separati all’attuale forma della comunicazione globale [...] teorizzato e anche rappresentato nel cinema e nella letteratura appunto sotto questo nome. Quando parliamo del “rischio della fine della comunicazione”, ci riferiamo, data l’ormai riconosciuta identificazione di *comunicazione* e *vita* (Sebeok) alla *fine della vita* su questo pianeta, in considerazione dell’enorme potenziale distruttivo di cui dispone l’attuale forma sociale di produzione (PONZIO, PETRILLI 2000: 10).

Mai un presente, così come il nostro, è stato tanto carico di responsabilità nei confronti della semiosi nella sua globalità. L’attuale forma economica, infatti, dispone di un enorme potenziale distruttivo come mai si era verificato nella storia: armi totali, sostanze inquinanti e letali, guerre preventive, intelligenti ma permanenti, continuano a mettere in serio pericolo l’intera semiobiosfera. Stiamo, per la prima volta, incidendo sul tempo grande della geologia:

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. 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 (CAPUTO, PONZIO, PETRILLI 2006: 8).

3. Il contratto naturale

Lo spesso strato di semiosi umana che oggi caratterizza la semiobiosfera fa di quella che Paul Crutzen⁷ denominò “Antropocene”⁸ 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).

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).

⁷ Premio Nobel nel 1995 per gli studi sulla chimica dell’atmosfera, in particolare sulla formazione e decomposizione dell’ozono.

⁸ 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.

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.

Predatore delle risorse naturali, l'animale umano, con la sua visione "acosmistica" (Serres) orientata ad un progresso tecnoscientifico ipertrofico e finalizzato 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: 49-50).

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 simbiote, 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.

4. 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. Un vertice di osservazione storico-materialistico, così, 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)⁹.

Il termine Antropocene, ridotto a significante vuoto, è diventato virale e “facile da usare – rileva la Haraway – per gli intellettuali delle classi e delle regioni ricche” (ivi: 77), anche perché – aggiungiamo – 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 la Haraway, 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 vivamente rimandiamo – 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, ma deve prendersi l'onere di un'elaborazione che coniughi teoria e prassi rivoluzionarie.

⁹ 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 Industrialization” del 2015; ma – come testimonia la stessa Haraway – pare che a proporlo per la prima volta sia stato uno studente, Andreas Malm, durante un seminario a Lund, in Svezia, nel 2009 (HARAWAY 2016: 215, nota 55).

5. Conclusioni: oltre il Capitalocene

La natura controevolutiva del capitalismo, con la sua pulsione al dominio illimitato, sta producendo, oltre a diseguaglianze sociali sempre più marcate, profondi squilibri organici ed ecologici. La natura è diventata una “realtà senza valore”, “sterilizzata assiologicamente”, 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”¹⁰, 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 etica¹¹.

È esattamente il limite, allora, ciò che deve essere reintrodotta 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 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 l’esigenza di una crescita infinita ed essere 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).

Questo non implica nessuna nostalgia per un improbabile e salvifico stato di natura, per una purezza da ricercare in un passato incontaminato e per una (innaturale: la *bio-logica* dell’animale umano è

¹⁰ 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).

¹¹ 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).

una *tecno-logica*) ostilità nei confronti della tecnica. 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" in quell'estraniante dispositivo biolinguistico che lo emancipa dal contatto diretto con la natura (cfr. CIMATTI 2018b: 36).

Significa soltanto 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", come scrive Serres, "l'albero che le dà alloggio" (SERRES 1990: 52).

Ma per uscire da uno stato di cose potenzialmente catastrofico 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.

Un sistema post-capitalistico che riavvii i processi coevolutivi e simbiotici del vivente, insomma, non può essere l'esito di uno sterile opinionismo *à la page* che si tinge di verde. Esso, invece, "esige che un organismo di natura politica circoscriva, dosi e limiti gli spazi della libertà economica in maniera mirata", implementando "una qualche variante di ciò che storicamente ha preso il nome di 'socialismo'" (ivi: 357)¹². Senza cedere, però, all'idealizzazione della "società perfetta" e abbandonando l'idea messianica di una forma di vita post-capitalistica pacificata e priva di conflitti (cfr. FORMENTI, ROMANO 2019): "naturalmente problematico" – ambivalente, instabile e sempre esposto allo scacco – è quell'animale "senza rango" (AGAMBEN 2002: 25) la cui vita è caratterizzata dalla modalità del possibile.

Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio (2002), *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati-Boringhieri.

BENVENISTE, Émile (2009) *Essere di parola. Semantica soggettività, cultura*, a cura di Paolo Fabbri, Milano, Bruno Mondadori.

CAPUTO, Cosimo (2000), *Semiologia e semiotica o la forma e la materia del segno*, Bari, Graphis.

CAPUTO, Cosimo (2006), *Semiotica e linguistica*, Roma, Carocci.

CAPUTO, Cosimo (2010), *Hjelmslev e la semiotica*, Roma, Carocci.

CAPUTO, Cosimo, PONZIO, Augusto, PETRILLI, Susan (2006), *Tesi per il futuro anteriore della semiotica. Il programma di ricerca della Scuola di Bari-Lecce*, Milano, Mimesis.

¹²Per un approfondimento circa le "varianti" del socialismo e sulla questione del "socialismo possibile" vista da una prospettiva più strettamente politica rimandiamo a Formenti 2020.

CIMATTI, Felice (2011), *Naturalmente comunisti. Politica, linguaggio ed economia*, Milano, Bruno Mondadori.

CIMATTI, Felice (2015), *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Macerata, Quodlibet.

CIMATTI, Felice (2018a), *Cose. Per una filosofia del reale*, Torino, Bollati-Boringhieri.

CIMATTI, Felice (2018b), *La vita estrinseca. Dopo il linguaggio*, Napoli-Salerno, Orthotes.

CIMATTI, Felice, FADDA, Emanuele (2016), *Biologia e pragmatismo*, in Cimatti-Piazza (a cura di), *Filosofie del linguaggio. Storie, autori, concetti*, Roma, Carocci.

CRUTZEN, Paul Jozef (2005), *Benvenuti nell'Antropocene. L'uomo ha cambiato il clima, la Terra entra in una nuova era*, Milano, Mondadori.

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

DELL'ATTI, Emanuele (2013), *L'ambiente semiotico. Condizioni, dintorni, ricognizioni*, Lecce, Pensa MultiMedia.

DELL'ATTI, Emanuele (2019) *Verso le cose. Appunti per una filosofia postumanista*, in "ContrAppunti", Rubrica della rivista "Ocula – Occhio semiotico sui media", pubblicato in rete (febbraio 2019): <https://www.ocula.it/files/OCULA-contrAppunti-Cose.pdf>.

DELL'ATTI, Emanuele (2020), *A capacidade semiótica como diferença espécie-específica do animal humano*, Tradução do italiano de Marisol Barenco, "Caderno de Estudos I – Arte e afiguração", São Carlos, Pedro e João Editores.

FORMENTI, Carlo (2020), *Il capitale vede rosso. Socialismo del XXI secolo e reazione neomaccartista*, Milano, Meltemi.

FORMENTI, Carlo, ROMANO, Onofrio (2019), *Tagliare i rami secchi. Catalogo dei dogmi del marxismo da archiviare*, Roma, DeriveApprodi.

GAMBARARA, Daniele (2005), *Come bipede implume, Corpi e menti del segno*, Acireale-Roma, Bonanno.

GARRONI, Emilio (1986), *Senso e paradosso. L'estetica, filosofia non speciale*, Roma-Bari, Laterza.
GARRONI, Emilio (2010), *Creatività*, Macerata, Quodlibet.

GENSINI, Stefano (2020), *Dalla zooseniotica all'etologia cognitiva*, in ID. (a cura di), *La voce e il logos. Filosofie dell'animalità nella storia delle idee*, Pisa, Edizioni ETS.

LO PIPARO, Franco (1987), *Due paradigmi linguistici a confronto*, in Di Cesare-Gensini (a cura di), *Le vie di Babele. Percorsi di storiografia linguistica (1600-1800)*, Casale Monferrato, Marietti.

MARCHESINI, Roberto (2016), *Etologia filosofica. Alla ricerca della soggettività animale*, Mimesis, Milano.

MARCHESINI, Roberto (2018), *Etologia cognitiva. Alla ricerca della mente animale*, Bologna, Apeiron.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1996), *La natura. Lezioni al Collège de France, 1956-1960*, Milano, Raffaello Cortina, Milano.

PONZIO, Augusto, PETRILLI Susan (2000), *Il sentire della comunicazione globale*, Roma, Meltemi.

PONZIO, Augusto, PETRILLI, Susan (2003), *Semioetica*, Roma, Meltemi.

PONZIO, Augusto, PETRILLI, Susan (2008), *Lineamenti di semiotica e di filosofia del linguaggio*, Bari, Edizioni Graphis.

PREVE, Costanzo (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 Alessandro Monchietto, Roma, Inchibollet Edizioni.

SEBEOK, Thomas Albert (1991), *A sign is just a sign*, Indiana University Press, Bloomington Indianapolis, trad. it. *A sign is just a sign. La semiotica globale*, Spirali, Milano 1998.

SEBEOK, Thomas Albert (1998), *Come comunicano gli animali che non parlano*, Bari, Edizioni del Sud.

UEXKÜLL, Jacob Von (2010), *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, a cura di M. Mazzeo, Quodlibet, 2010 (1^a ed. 1934).

VIRNO, Paolo (2010), *E così via all'infinito. Logica e antropologia*, Torino, Bollati-Boringhieri.

VIRNO, Paolo (2013), *Saggio sulla negazione. Per un'antropologia linguistica*, Torino, Bollati-Boringhieri.

VIRNO, Paolo (2020), *Avere. Sulla natura dell'animale loquace*, Torino, Bollati-Boringhieri.

VYGOTSKY, Lev Semënovič (1960), *Storia delle funzioni psichiche superiori*, trad. it., Firenze, Giunti.

ZHOK, Andrea (2020), *Critica della ragione liberale. Una filosofia della storia corrente*, Milano, Meltemi.

ZHOK, Andrea (2021), *Il dovere e il piacere. Un'introduzione critica all'etica contemporanea*, Milano, Mimesis, Milano.