

Verso le cose **Appunti per una filosofia postumanista**

di Emanuele Dell'Atti

Dottore di ricerca in Studi linguistici (M-FIL 05) - Università del Salento

Cose. Per una filosofia del reale

Felice Cimatti

Torino, Bollati-Boringhieri, 2018, pp. 200

Il linguaggio è uno schermo interposto tra noi e le cose. Anzi, il linguaggio, in una certa misura, "produce" - portandole alla luce - le cose stesse. Le parole, infatti, discretizzando il continuo del reale, costruiscono gli enti, li mettono-in-forma, così che questi si rivelano, in quanto tali, prodotto del linguaggio.

È iscritto nel destino biologico della nostra specie non avere una "presa diretta" con il reale, con l'essere-in-quanto-essere: l'animale umano, infatti, essendo l'animale del linguaggio, ha *da sempre* smarrito l'essere.

Ecco allora la domanda a cui occorre rispondere: il discorso ontologico è definitivamente precluso per quell'ente - l'*Homo sapiens* - al quale sfugge, per via della sua costituzione biolinguistica, l'essere? O c'è, in qualche luogo, in qualche modo, la possibilità per l'uomo di accedere all'essere non filtrato dal linguaggio? Esiste, in definitiva, per l'animale del linguaggio, un modo di *divenire-essere*?

Questo è il focus di *Cose*, l'ultimo denso lavoro di Felice Cimatti, un contributo inedito nel panorama filosofico italiano che, come recita il sottotitolo, mira a istituire una *filosofia del reale*.

1. "Un realismo veramente integrale dovrebbe essere muto"

"Per aver scoperto il mondo attraverso il linguaggio, per molto tempo scambiai il linguaggio per il mondo", ebbe a dire Sartre. Ma il punto è proprio questo: è possibile, per l'"animale della parola" - il *parlessere* lacaniano - avere accesso ad una *physis* delinguisticizzata? Forse un modo c'è, suggerisce Cimatti: *lasciar*

parlare le cose stesse. Ma le cose, per definizione, sono mute “in un senso radicale”, perciò dare la parola alle cose è un’evidente impossibilità ed un libro che pretenda di farlo, “a rigore, non potrebbe essere scritto” (p. 7).

Di fronte a questa aporia, ogni tentativo sembra destinato allo scacco. Vano, perciò, risulta sicuramente il tentativo delle cosiddette “OOO” (ontologie orientate verso l’oggetto) tipiche dello *speculative realism*, il cui (illusorio) scopo consiste nel separare l’ontologia dalla gnoseologia, vale a dire il mondo *com’è* dal modo che abbiamo di *conoscerlo*.

La “cosa in sé”, a partire da Kant, turba i sogni di ogni realista. Per fare esperienza di qualcosa, infatti, necessitiamo di un apparato che ce lo permetta e le cose che “vediamo” (i fenomeni) sono ciò che le lenti *linguistico-categoriali* ci permettono di vedere¹. Il fenomeno esiste solo perché esistono quelle lenti. Questo, chiaramente, non significa che le lenti inventino *ex nihilo* la realtà. Significa solo che senza quelle lenti non vedremmo niente.

Il realismo speculativo, invece, pretende di attingere un “assoluto in generale” (un noumeno), cioè una realtà estranea alla relazione con il soggetto percipiente, dimenticando che “il modo di stare al mondo di ogni vivente è commisurato al suo apparato sensoriale e cognitivo” (p. 21), alla sua specie-specificità ecologica

¹ Non sembri azzardato l’uso “semiotico” di Kant. Diversamente da una lunga tradizione storiografica che imputa al filosofo di Königsberg l’assenza di una tematizzazione specifica sul linguaggio (il cosiddetto “silenzio di Kant”) e descrive il trascendentalismo come un tentativo di delineare esclusivamente le pre-condizioni dell’esperienza in un senso *a-storico* (con l’obiettivo esplicito, quindi, di chiarire i caratteri di una soggettività meta-storica indipendente dai vincoli empirici, compresi i vincoli delle lingue), recenti studi hanno dimostrato la presenza, seppur non sistematica, di “luoghi teorici” in cui Kant analizza il ruolo delle lingue verbali. Come segnala Luca Forgiione, infatti, già a partire dagli anni Settanta del XVIII secolo, in alcuni appunti kantiani “è presente una considerazione intrinsecamente linguistica del pensiero” che riecheggia il nesso indissolubile tra quest’ultimo e la lingua: “Noi abbiamo bisogno di parole per renderci comprensibili non solo agli altri, ma *a noi stessi*” (corsivo mio), scrive Kant, così come riportato da Forgiione in *Il caso Kant: la mente senza linguaggio?*, in Gensini-Rainone 2008, p. 126. Ma il nesso parola-concetto è presente in altri passi dell’opera di Kant, ad esempio in *Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1798): “Ogni lingua è significazione di pensieri; essa è il modo migliore di significazione del pensiero [...]” (ivi, p. 133).

Una linea interpretativa più cauta, tuttavia, come segnala sempre Forgiione, sarebbe quella sviluppata da Emilio Garroni, profondo conoscitore e fine lettore di Kant, secondo il quale non vi sarebbero elementi per ricavare dai pur numerosi “frammenti linguistici” di Kant una compiuta filosofia del linguaggio che porti a ridimensionare e indebolire la nozione di “trascendentale”. Più prudente, invece, sarebbe partire “piuttosto dalla *teoria della rappresentazione mentale* contenuta nella dottrina dello schematismo empirico della *KrV* [*Kritik der reinen Vernunft* (1781), *Critica della ragion pura*] e successivamente sviluppata nella *KU* [*Kritik der Urteilkraft* (1790), *Critica della facoltà di giudizio*], per individuare il ruolo dei sistemi simbolici nella formazione dell’esperienza e il nesso che lega la parola al concetto” (cfr. ivi: 129).

Resta fermo, dal punto di vista semiotico che in queste note al lavoro di Cimatti si sta assumendo, che le “lenti kantiane”, per quanto possano essere strumento di una ragione “pura”, sono fatte *anche* dal linguaggio, come dimostra, peraltro, il condizionamento che le lingue esercitano sulla stessa modalità di percepire il “tempo” e lo “spazio”, quindi sulle stesse forme *a priori* della conoscenza.

ed etologica, alla sua *Ūmwelt*, per ricorrere ad una categoria introdotta dal biologo estone Jakob von Uexküll.

Il sogno del realista - descrivere il mondo come potrebbe vederlo una "cosa senza occhi", quel mondo del-tutto-altro, quel "Grande Esterno", quel mondo senza di noi - si infrange contro la stessa costituzione biologica di quel particolare ente, l'uomo, che - a differenza di quanto *accade* agli altri animali - non conosce direttamente l'essere, provvisto com'è di una facoltà, quella linguistica, che lo distanzia inesorabilmente dal contatto diretto con le cose.

I Greci chiamavano *logos* questa facoltà specie-specifica dell'uomo e le odierne scienze del linguaggio, ponendosi su quel solco, rintracciano questa peculiarità della forma di vita umana in quel particolare "congegno cognitivo-sintattico" che forma la realtà. Si tratta, come in più luoghi ha proposto Cosimo Caputo, della "capacità semiotica"², facoltà umana che, lungi dal ridursi ad una funzione meramente indicale rispetto ad una realtà *pre-data*, assolve ad una funzione conoscitiva, interpretativa e trasformativa della realtà stessa.

Che tutte le cose abbiano un *nome*, tuttavia, non implica che queste - berkeleyanamente - svaniscano se non vengono nominate: le cose, per così dire, sono "cose reali". Significa solo che "la nostra [...] ontologia dipende comunque e anche dal nostro linguaggio" (p. 25). La Cosa (in sé) è irraggiungibile e la mossa filosofica del realista che tenta di chiudere i conti con il *linguistic turn* si rivela un'illusione: un realismo veramente integrale, infatti, "dovrebbe essere muto" (p. 33).

2. L'oblio dell'essere

Se vogliamo occuparci di ontologia, dunque, dobbiamo preliminarmente occuparci di linguaggio.

L'uomo, però, si potrebbe obiettare, proprio in quanto animale, è prima di tutto percezione. Ma chi sostiene la priorità e l'indipendenza del momento sensoriale-percettivo su quello linguistico, non tiene conto che percezione e linguaggio - filogeneticamente - non si danno mai in maniera isolata ma sempre in un reciproco condizionamento: l'uomo è *da sempre* l'animale del linguaggio, foss'anche un linguaggio di tipo "operativo" e "quasi-segnaletico" che prelude ad un linguaggio

² Si tratta - scrive Caputo - di una "capacità di mettere in forma, di modellare, una capacità che è 'linguistica' nella sua derivazione da linguaggio inteso come *logos*, ovvero come capacità di connessione, di costruzione e decostruzione specie-specifica dell'umano, e quindi capacità metalinguistica e metasemiotica, in breve: *capacità semiotica*" (Caputo 2010, p. 165).

La definizione di "capacità semiotica" sembra avere un potere euristico maggiore rispetto a "facoltà di linguaggio": sarebbe infatti riduttivo - come sostiene lo stesso Caputo in un precedente lavoro - definire l'animale umano come un animale parlante, "salvo voler escludere dalla specie umana chi per varie ragioni non parla". Sarebbe pertanto più appropriato intendere l'uomo come "animale semiotico", più che "animale della parola" (Cfr. Caputo 2006, p. 133).

maggiormente complesso. Come sostiene Emilio Garroni, infatti, “un primitivo fornito di una capacità percettiva fine e flessibile, ma isolata in se stessa, [è] un mito inaccettabile” e da un punto di vista adattativo, “senza un possibile ricorso a *qualche* linguaggio, [...] l’uomo non potrebbe sfruttare in alcun modo quella capacità percettiva” (Garroni 2005, p.40).

Questa posizione, come è evidente, si colloca al polo opposto rispetto a un certo cognitivismo che pensa la percezione dell’animale umano come fenomeno puro, “non situato”: il passaggio dal percettivo al linguistico, infatti, come sostiene acutamente Paolo Fabbri, “è in realtà un passaggio da un linguistico a un altro linguistico, o meglio da una semiotica a un’altra”, per cui “non ci sarebbe [...] un presemiotico dal quale emerge il semiotico, una materia da cui a un certo punto si genera la significazione, ma il senso c’è già e si tratta solo di metterlo nelle condizioni di significare” (Fabbri 2009, p. 28).

L’ambiente umano, così, si configura come l’ambiente del linguaggio³ e l’animale umano, pertanto, non può pensare il mondo prescindendo dal linguaggio. Se ciò fosse possibile, infatti, ci troveremmo di fronte ad una forma di vita differente, non umana. Non può darsi, infatti, un pensiero depurato dal linguaggio, essendo il linguaggio la *forma* stessa del pensiero, così come non può darsi un accesso pre-linguistico all’essere del mondo, essendo il mondo, per l’uomo, esito dei “tagli” del linguaggio, delle “partizioni” che portano l’essere a manifestarsi sotto forma di enti.

Scrivono Cimatti: “L’essere è [...] ciò che sfugge alla presa umana, che precede l’avvento dell’umano e che sopravvivrà alla sua scomparsa; l’ente è invece [...] una porzione di essere resa manipolabile e utilizzabile” (p. 45). Con le parole di Martin Heidegger diremo che il modo di presentarsi degli enti è l’“impiegabilità”, la caratteristica dell’Essere è la “sfuggevolezza”.

L’uomo si fa “soggetto” *tirandosi fuori* dal mondo, contrapponendosi ad esso e sminuzzandolo “in una infinita quantità di enti impiegabili” (p. 46). Qui si condensa tutto quel gesto *meta-fisico* che, collocando il soggetto *oltre* la *natura* e contrapponendo l’Io al mondo, porta all’oblio dell’essere. Nella metafisica, perciò, è implicito il destino di un vivente “che non può non trattare il mondo come ente, come cosa disponibile, come materia prima” (p. 48) ed in ciò risiede il cuore della “tecnica”, così come suggestivamente indicava Heidegger.

Viceversa, gli animali non umani non si rapportano ad enti, ma partecipano del “flusso” della vita del mondo: l’ape vola di fiore in fiore, ma dal suo punto di vista “si trova sempre e soltanto in un unico evento motorio-percettivo” (p. 56). Si apre, così, una questione imprevista e inedita: sarà proprio l’ape, “povera di mondo”, ad avere una via di accesso privilegiata all’essere?

³ In un contributo al quale ci permettiamo di rinviare, si è proposto di ricorrere alla denominazione di “ambiente semiotico”. Cfr. Dell’Atti 2013.

Heidegger, ancora immerso nel “progetto umanistico”, non se ne accorge, ma – osserva Cimatti – “se invece di cercare il ‘pastore dell’essere’ si fosse accontentato di fare parte del *gregge* dell’essere”, il caso dell’ape sarebbe stato chiarificatore (p. 57; cfr. anche Cimatti 2012). Sembrerebbe, insomma, che l’autenticità dell’essere, preclusa per definizione all’*Esserci*, cioè a quell’ente che si situa fuori dall’Essere, è colta solo dall’animale non-umano, cioè quell’ente che non pensa il mondo ma lo *vive*, quell’ente che *aderisce* al mondo, che è il mondo.

La soluzione che Heidegger prospetta, a partire dalla cosiddetta “svolta”, consiste nel “trasformare” l’Essere in linguaggio, affinché l’Essere possa essere ascoltato dall’uomo. L’unico modo che “lascia essere l’essere” – sostiene Heidegger – è la poesia: solo con la poesia, infatti, si *mostra* l’unità di uomo e mondo. Con la poesia, che si riconnette al “Dire originario” del mondo, l’essere trova se stesso. Ma anche questa soluzione è inscritta in un programma umanistico, antropocentrico, *logocentrico*, poiché il “Dire originario”, l’essere, manifestandosi attraverso il linguaggio (di cui il poeta è il “sacerdote”), si rivela ancora una volta dipendente dall’uomo⁴.

Cercavamo l’essere e abbiamo trovato di nuovo l’uomo, perché “nonostante tutto il gran parlare del ‘dire originario’, linguaggio vuol dire, alla fin dei conti, *Homo sapiens*” (p. 69).

3. Sguardi inumani

La cosa sembra “là fuori”, in un modo oggettivo, assoluto, indipendente, ma in realtà è fatta *di* e *da* noi. È il sociologo e semiologo Jean Baudrillard – sostiene Cimatti – a portare alle estreme conseguenze il *linguistic turn*, sottolineando non tanto, o non solo, che la cosa non sia conoscibile senza la mediazione del linguaggio, ma soprattutto che la cosa è *già* linguaggio, in quanto è già un *segno*. Gli oggetti, infatti, non detengono tanto un “valore proprio”, quanto piuttosto – sostiene Baudrillard – “una funzione universale di segni”. Prototipo di questa cosa/segno è il *gadget*, oggetto “che ha la sola funzione di alludere a qualcos’altro” (p. 71). Per ricorrere a delle categorie marxiane importate nel campo semiotico da Ferruccio Rossi-Landi, potremmo parlare di una subordinazione del “valore d’uso” al “valore di scambio”: nel mondo del linguaggio, infatti, il valore “referenziale” di una cosa viene di fatto annullato a vantaggio del solo valore strutturale, relazionale. Oggetti, gesti, immagini, hanno pertanto un corpo che è *già* un segno⁵, una sostanza dell’espressione che è

⁴ *Kein Ding sei wo das Wort gebricht* (“Nessuna cosa sia, ove manchi la parola”) è infatti il verso emblematico di Goethe a cui fa riferimento Heidegger nell’opera del 1959, *Unterwegs zur Sprache* (*In cammino verso il linguaggio*). Cfr. Heidegger 2013, p. 133.

⁵ Parzialmente diversa, tuttavia, risulta essere la posizione di Rossi-Landi che, per prendere le distanze da un “deprecabile *panlogismo semiotico*”, sostiene che *non ogni corpo è necessariamente un segno*, anche se ha la possibilità di diventarlo attraverso l’intervento interpretativo esterno. Ma

indissolubilmente legata ad un contenuto la cui identità si dà solo in un rapporto differenziale con altri segni.

Il nuovo realismo, che polemizza con l'attenzione eccessiva che la filosofia continentale riserverebbe all'ermeneutica e ai testi, vorrebbe andare "verso le cose stesse". "Buon viaggio" - scrive Cimatti - "ma la realtà in sé non smette di essere [...] una realtà fondamentalmente parlata" (p. 74), o meglio, si potrebbe dire, *segnata*.

Non è quindi l'insistente tentativo di superamento della svolta linguistica operato dal neorealismo filosofico (che, in fondo, è lo stesso di sempre: "non vedo come possa articolarsi un cosiddetto Nuovo Realismo, che non rischi di rappresentare un ritorno al Vetero", affermava Umberto Eco)⁶ che può rovesciare il rapporto parole/cose. Probabilmente - sostiene Cimatti procedendo e ampliando il solco tracciato dall'ultimo Derrida - occorrerebbe "mettersi nella condizione di farsi guardare dalle cose stesse" per, si potrebbe dire, *divenire-cosa*. Certo, si dirà, le cose non hanno occhi, ma "è solo un luogo comune quello che subordina la visione e la visibilità al possesso degli occhi" (p. 75). Cosa significa, infatti, che anche "le cose possono vedere"? Vuol dire che "le cose, come noi, fanno parte di un mondo che ci comprende, un mondo che non sa che farsene della distinzione fra persone e cose, un mondo che è *tutto* alla luce del sole, tutto *visibile* appunto" (p. 75) [corsivo mio].

Si tratta, dunque, di esporsi allo *sguardo inumano* delle cose, ma con una decisiva avvertenza: "non si tratta di trasformare la cosa in una specie di soggettività", ma - viceversa - si tratta, per il soggetto, di "assumere la postura e l'atteggiamento della cosa" (p. 77). Non si tratta di "umanizzare il mondo" (che è esattamente quello che fa il linguaggio da sempre), ma di "deumanizzare le cose" e avvicinare l'uomo de-soggettivizzato ad esse. Occorre pensare a ciò che Baudrillard chiamava "oggetto assoluto" per sottrarre alle cose l'aura umanistica e lasciarle essere pure e semplici cose.

È questa la porta d'ingresso della nuova dimensione filosofica da costruire, quella del *post-umanesimo*, una dimensione che, a partire dalla riconsiderazione dell'animalità⁷, ci conduca verso una inedita e autentica "ontologia" che ricomponga l'essere e - come indicava Edgar Morin (1977, trad. it.)⁸ - porti a ripensare l'umano

persino quando un corpo diventa segno, esso continua a mantenere la sua "materialità extra-segnica", non smarrendo il supporto materiale di cui è fatto. Questa parte non-segnica irriducibile costituisce il residuo corporale non interpretato e la "semiotica materialistica" di Rossi-Landi, ci sembra, può offrire un ulteriore contributo alla tematizzazione della dialettica linguaggio/cosa: "Essa afferma che esistono oggetti, corpi, situazioni, i quali *non sono in se stessi segnici anche se possono diventarli*". Cfr. Rossi-Landi 2006, p. 142.

⁶ Umberto Eco, "Il realismo minimo", *La Repubblica*, 11 marzo 2012.

⁷ Cfr. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013, lavoro che - a nostro avviso - prelude, quasi propedeuticamente, a *Cose*.

⁸ Cfr. l'intero capitolo intitolato "Gli esseri-macchine" da cui citiamo. "Occorre concepire la vita come un complesso polimacchinale", sostiene il

come un sottoinsieme (sebbene con caratteri emergenti) di un più vasto insieme cosmico fatto di “cose” e di “interazioni” fra cose, un mondo “democriteo” di relazioni, urti e scontri tra cose – così come suggerisce peraltro lo stesso Cimatti, ricorrendo al suggestivo racconto di Primo Levi, *Carbonio*, tratto dalla raccolta *Il sistema periodico* (cfr. la *Premessa* al testo in esame). Per quanto possiamo scendere nelle profondità della *physis*, infatti, troveremo sempre “agitazioni e interazioni particolari”, dal momento che “immobilità, fissità, riposo sono apparenze locali e provvisorie, [...] sulla scala delle nostre durate e percezioni umane”, afferma il filosofo francese⁹.

Ma questo oggetto assoluto che stiamo cercando, si obietterà, è sempre un oggetto *parlato* e quella del linguaggio apparirà – definitivamente – come una “bolla” senza varchi da cui non si può evadere. Ma, forse, proprio dal linguaggio germina uno strumento che può aprire una via di fuga dal linguaggio stesso: l’arte, cioè la sola “pratica umana che ha come obiettivo mettere da parte l’umano a tutto esclusivo vantaggio della cosa prodotta” (p. 78). È proprio portando fino alle “estreme e impensabili conseguenze” l’invadenza umana rispetto alle cose che il soggetto si dissolve. L’arte, proprio perché “troppo umana”, ci conduce verso una dimensione “non più umana” in cui il valore dell’oggetto assoluto è nullo, valevole di per sé, “insignificante”, come direbbe Roland Barthes, “infunzionale”, come suggerisce Augusto Ponzio (cfr. Ponzio 1997), cioè al di là della rete dei valori umani; e quand’anche l’artista esplicitasse chiare intenzioni e scopi della sua produzione, ciò non muterebbe l’alterità assoluta della cosa prodotta, non ne intaccherebbe, per così dire, l’indipendenza, proprio perché “quel che conta è la cosa, e la cosa sta lì, senza parole né pensieri” (p. 132). L’artista stesso, così, diviene come una sorta di funzionario della Natura, uno snodo in cui soggetto e oggetto coincidono, in cui – direbbe Schelling – “Spirito” e “Natura” si trasformano l’uno nell’altro, non essendo, l’artista, né progetto, né incoscienza, ma entrambe simultaneamente: “l’artista è il mondo impersonale delle cose che producono altre cose”, è “la natura che gioca con se stessa” (p. 132), una sorta di tautologia dell’essere, della realtà stessa, in un più vasto orizzonte spinoziano in cui l’uomo è solo un modo transeunte della natura.

filosofo francese che aggiunge poco più avanti: “[...] il vivente compie e realizza pienamente l’idea di macchina” così che “l’artefatto non appare più [...] come il modello della macchina vivente, ma come una varietà degradata e insufficiente di macchina” (Morin 1977, trad. it., p. 190). Come a dire, nella prospettiva ontologica che si sta seguendo, che il vivente è cosa *prima* ancora di ogni (altra) cosa. Anche la filosofia della complessità di Morin, pertanto, ci appare come un utile contributo per meglio definire la cornice teorica entro cui collocare una nuova filosofia *postumanista*

⁹ Da questa prospettiva, inoltre, è interessante rilevare come il concetto di vita perda la sua connotazione esclusivamente biologica per essere rappresentata come un *continuum*, una scala che va dall’evanescentemente piccolo (atomi e particelle subatomiche) all’infinitamente grande (super-grappoli galattici). A questo proposito cfr. Sebeok 1991, trad. it., p. 298.

L'*Homo sapiens* trasforma l'Essere in ente, l'artista riporta l'ente all'Essere. Perciò l'arte si configura come la forma più radicale di post-umanesimo, un sentiero da percorrere fino alle "estreme e impensabili conseguenze", come si è detto, del dissolvimento soggettivo, un'individuazione rovesciata che non finge di non vedere la pervasività costitutiva del linguaggio, ma che fa leva sulla stessa capacità semiotica per farla deflagrare nel gesto artistico, il cui esito, il cui prodotto, è la *cosa*.

Un esempio paradigmatico di emancipazione dal linguaggio *attraverso* il linguaggio è offerto, come suggerisce sempre Baudrillard, dalla fotografia, tecnica del tutto umana in cui però "il soggetto non è che l'agente dell'ironica apparizione delle cose". Guardare nell'obiettivo, inquadrare e scattare una foto si direbbe un'operazione del tutto umana, sotto il controllo del soggetto agente. Eppure, di una fotografia, ci chiediamo: "che *si* vede?", come se l'esito fosse indipendente dal nostro agire, come se il mondo scegliesse cosa mostrare di sé. La cosa, paradossalmente, "attraverso lo sguardo tecnico della fotografia, si libera di noi" (p. 79) Quel *si* impersonale della domanda è appunto il mondo che vede se stesso, "è lo sguardo delle cose senza occhi"¹⁰ (*ibid.*).

Lessere del mondo è "pienezza", "positività assoluta", scrive Cimatti (p. 138): *questo* albero che cresce nel prato è un'entità isolabile solo per via linguistica, per via dello sguardo soggettivo dell'animale umano che non può cogliere il mondo nella sua (impensabile e indicibile) interezza. L'albero come oggetto autonomo, dai confini netti, non è davvero là fuori nel mondo, ma diviene ente isolabile non appena diventa oggetto nominabile. *Rem tene, verba sequuntur*, dicevano i Latini, in base al luogo comune secondo cui le parole vengono *dopo* le cose. Ma è esattamente il contrario: *prima* la parola (il segno, nella nostra prospettiva semiotica), *poi* la cosa, cioè "prima l'operazione di individuazione, poi l'entità individuata" (p. 94). L'albero, infatti, fuori dallo sguardo umano, non è *un* albero in *un* prato, come se fossero due enti indipendenti, ma è qualcosa come "l'essere albero del prato" (p. 139). È, si potrebbe dire, un albero-prato, una pienezza in cui non si danno differenze e negazioni (operazioni del linguaggio), ma pieghe, sviluppi, movimenti di un continuo.

Ecco che "per essere fedeli alla natura occorre essere infedeli a se stessi" (p. 139) e ai propri pregiudizi sulla natura, dato che la materia tutta, in quanto indefinita, non ha alcuna "figura". Le determinazioni non appartengono alle cose in se stesse, ma sono proprie del loro non-essere e la figura non è altro che negazione della natura. La natura, perciò, paradossalmente, non è

¹⁰ Walter Benjamin, nell'*Opera d'arte nell'epoca della sua riproduzione tecnica*, parlava di "inconscio ottico", un inconscio che *non* è quello del fotografo, ma quello del dispositivo tecnico nel quale - come riporta testualmente Cimatti dall'opera di Benjamin - si possono "rivelare aspetti dell'originale che sono accessibili soltanto all'obiettivo [...] ma non all'occhio umano" (cfr. Cimatti 2018, p. 80).

raffigurabile, come sapeva bene Paul Cézanne quando scriveva – come riporta Cimatti – che “[q]ui, in riva al fiume, (...) lo stesso soggetto, visto da angolazioni differenti, offre una materia di studio così interessante e varia che credo potrei lavorare per mesi senza cambiare posto, solo inclinandomi un po’ più a destra o un po’ più a sinistra” (*ibid.*).

L’artista che “esce dalle parole”, esce anche, finalmente, dalla dicotomia vivente-non vivente. È così che il mondo prende forza e potenza, prende “vita”. Non si tratta, tuttavia, di “psicologizzare il mondo”, di *animarlo*, come in un *revival* panpsichistico, ma di non pensare l’umano come estraneo al continuo del mondo; non si tratta – avverte Cimatti – di “appassionare la pietra” ma semmai di “mineralizzare la psiche” (p. 141), nella consapevolezza che ogni cosa è una “potenza” di agire o patire, una potenza relazionale, di contatto, di interazione, di concatenazione¹¹.

Anche il linguaggio letterario offre questa possibilità di oltrepasamento dell’umano attraverso il linguaggio stesso. Ma non si tratta di enunciare, per via teorica, metaforica o allegorica, che le cose sono in primo piano. Non basta “porre le cose in primo piano, perché le cose lo siano davvero” (p. 94): questa è una apparente operazione di “umiltà”, dal momento che resta comunque un’operazione umana, perciò intrisa di linguaggio, di senso. Portare alla luce gli oggetti per sottrarli alla significazione umana, purificandoli dall’antropomorfismo, cercare di “svuotare il senso attraverso il senso” (p. 93), rimane un evidente paradosso per l’animale semiotico.

C’è però un modo per giungere alla cosa partendo dal linguaggio: si tratta di trasformare il linguaggio stesso in una “cosa”. Occorre perciò svuotare il linguaggio dall’interno, depurandolo di ogni senso, e in questo modo “cosificare” la parola. Delle due facce del segno rimarrà solo il piano del significante e la parola diverrà pura materia fisica, sonora, che non rinvia ad altro che a se stessa.

Nella storia della letteratura abbiamo degli esempi che vanno in questa direzione. Si prenda il *Finnegans Wake* di Joyce, in cui la scrittura del tutto priva di senso, divenendo macchia d’inchiostro, non è altro che una cosa. O si consideri il tentativo poetico estremo di Samuel Beckett di “esaurimento del linguaggio” in cui la trasformazione della parola in cosa non viene raccontata, ma *accade* nella poesia stessa. Il *Comment dire* [What Is the Word] del 1988 esordisce con l’evocazione dello stato d’animo del linguaggio, la “smania” di dire, di trovare la parola giusta, quella che (sempre) manca, per arrivare al “balbettio afasico”, in cui le parole smettono di essere parole, per diventare cose, come il

¹¹ A questo proposito, con John Deely, si potrebbe parlare di *fisiosemosi*: una semiosi in potenza che appartiene a tutta la materia (organica e inorganica), “un’attività virtuale a paragone della biosemiosi ma non meno colma della causalità oggettiva attraverso cui l’interazione fisica delle cose esistenti è incanalata verso un futuro differente da quello che sussiste al momento dell’interazione stessa” (Cfr. J. Deely 2002, trad., it., p. 63).

“fruscio del vento”, il “frinire di una cicala”. Rumori, cose, vita (cfr. p. 97). Le parole, divenute puro suono attraverso ostinati deittici, lasciano allora decadere la domanda assillante che desidera trovare la parola giusta, per trasformarsi nel “rumore di un ramo che si spezza” (p. 98) e, divenendo puro suono fisico, il linguaggio diventa mondo. *È mondo*¹².

C’è, infine, oltre alla dimensione artistica, una possibilità per il soggetto stesso, per *Homo sapiens*, l’animale semiotico, di farsi mondo, di divenire-essere? C’è, detto più semplicemente, un modo di vivere che faccia aderire l’uomo all’essere del mondo?

Per Heidegger, come è noto, la dispersione del soggetto nel *Si* neutro è l’espressione di una vita inautentica, proprio in ragione del fatto che l’animale umano non vive semplicemente ma, staccandosi dal mondo, *e-siste* (il compito dell’*Esserci* consiste nel passare dal “*Si stesso* [...] disperso nel *Si*” al “*Se-Stesso autentico*”, sostiene il filosofo tedesco in *Essere e tempo*). Cimatti, al contrario, nelle ultime pagine del suo lavoro cerca di esplorare un modo di vivere attraverso cui il soggetto possa aderire al mondo impersonale delle cose.

Non si tratta di immaginare un umano del tutto privo di linguaggio, dal momento che un corpo del genere non avrebbe nulla di umano, “quanto piuttosto un corpo umano che nonostante la sua umanità è davvero un *corpo*” (p. 158). Questa “estrema” e “abissale” possibilità è posta dalla vita cinica, così come segnalava Michel Foucault nel suo ultimo corso al Collège de France. La vita del *kynicos*, infatti, è segnata proprio dalla ricerca di una assoluta e intransigente coincidenza con la vita corporea. Non si tratta di dire “come si dovrebbe vivere”, esercizio da sempre praticato da filosofi e moralisti di ogni sorta: si tratta invece di “vivere la vita del corpo così come la vive un animale non umano, in particolare come la può vivere un cane” (*ibid.*). La vita del *kynicos* è vita autentica perché, come la vita di un cane (*kyôn*), rifugge ogni trascendenza, accontentandosi di quello che ha, non esprimendo altri bisogni al di fuori di quelli che può soddisfare immediatamente. Essa è immanenza radicale e, non avendo bisogno di nulla, se non della vita stessa, è anche una vita “sovrana” e, in ultima istanza, felice. La vita cinica, pur non potendo smettere di essere una vita umana, “piega fino a spezzare il vincolo del linguaggio che invece vorrebbe riportarla verso la trascendenza” (p. 160). La vita del cinico è la vita del mondo, è la vita emancipata dal linguaggio che genera la mancanza, che genera il desiderio, che genera la sofferenza. La felicità del cinico, infatti, è nell’accettazione del proprio destino, nella coincidenza di parola, corpo e mondo.

Il linguaggio produce la possibilità (che è una necessità), per l’animale umano, di separarsi dal mondo, di *annullare* il mondo: “*Homo sapiens* è questa possibilità, fra l’altro confermata ogni

¹² Cfr. Samuel Beckett, *Le poesie*, a cura di G. Frasca, Einaudi, Torino 1999, pp. 264-65.

istante dal disastro ambientale del nostro tempo” (p. 162). La vita del *kynikos*, perciò, rappresenta una “vita altra”, in rottura radicale con le modalità comuni di esistenza, perché essa è “l’unica via per andare verso il mondo” (*ibid.*) e per considerare il mondo come “miracolo”, accogliendolo nel suo puro “mostrarsi” (*miraculum* viene da *mirari*: guardare, ammirare, meravigliarsi).

Andare verso il mondo, dunque, significa rinunciare al punto di vista del soggetto, rinunciare al “privilegio di chi stabilisce i ruoli, alla posizione presuntuosa di chi si tira fuori dal mondo”. Solo così, forse, si potrà “salvare il mondo dalla distruttività dell’animale che parla” (p. 81).

Ecco quindi l’ulteriore merito di questo dirompente lavoro di Cimatti che si è cercato di prendere in esame in quasi tutte le sue parti, intravedendone possibili arricchimenti e sviluppi: dalla più astratta delle questioni, la domanda ontologica, passa la possibilità stessa della sopravvivenza della vita sul pianeta, dal momento che *Homo sapiens*, l’animale del linguaggio, è capace, in virtù della sua specie-specificità, di *entificare* e di *ni-entificare* la Natura. *L’ecologia* passa dunque per l’*ontologia* e quest’ultima, da discorso rimosso, deve divenire oggetto di nuove, urgenti, riflessioni.

Bibliografia

Caputo, Cosimo
2006 *Semiotica e linguistica*, Roma, Carocci.

Caputo, Cosimo
2010 *Hjelmslev e la semiotica*, Roma, Carocci.

Cimatti, Felice
2012 *Filosofia dell’animalità*, Roma-Bari, Laterza.

Cimatti, Felice
2018 *Cose. Per una filosofia del reale*, Torino, Bollati Boringhieri.

Deely, John
2002 *Basics of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington; trad. it. *Basi della semiotica*, Roma-Bari, Laterza 2004.

Dell’Atti, Emanuele
2013 *L’ambiente semiotico. Condizioni, dintorni, ricognizioni*, Lecce, Pensa Multimedia.

Eco, Umberto
2012 “Il realismo minimo”, *La Repubblica*, 12 marzo 2012.

Fabbri, Paolo,

2012 *Natura, naturalismo, ontologia: in che senso? Conversazione con Gianfranco Marrone*, in Marrone (a cura di), *Semiotica della natura (natura della semiotica)*, Milano-Udine, Mimesis, pp. 25-40.

Forgione, Luca

2008 *Il caso Kant: la mente senza linguaggio?*, in Gensini-Rainone (a cura di), pp. 125-145.

Garroni, Emilio

2005 *Immagine, linguaggio, figura*, Roma-Bari, Laterza.

Gensini, Stefano; Rainone Antonio

2008 *La mente. Tradizioni filosofiche, prospettive scientifiche, paradigmi contemporanei*, Roma, Carocci.

Heidegger, Martin

1959 *Unterwegs zur Sprache*; trad. it. *In cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia 2013.

Marrone, Gianfranco (a cura di),

2012 *Semiotica della natura (natura della semiotica)*, Milano-Udine, Mimesis.

Morin, Edgar

1977 *Le méthode 1. La Nature de la Nature*, Édition du Seuil; trad. it. *Il metodo 1. La natura della natura*, Milano, Raffaello Cortina Editore 2001.

Ponzio, Augusto

1997 *Elogio dell'infunzionale. Critica all'ideologia della produttività*, Roma, Derive/Approdi; nuova edizione, Milano, Mimesis 2004.

Rossi-Landi, Ferruccio

1985 *Metodica filosofica e scienza dei segni*, Milano, Bompiani; 2° ediz. a cura di A. Ponzio, Bompiani, Milano 2006.

Sebeok, Thomas Albert,

1991 *A sign is just a sign*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press; trad. it. *A sign is just a sign. La semiotica globale*, Milano, Spirali 1998.

Uexküll, Jacob von

2010 *Ambienti animali e ambienti umani*, Quodlibet, Macerata.