DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20220715

Antropocentrismo: una sfida ecologica ed epistemologica. L'analisi di Elena Pulcini e la proposta semiotica di Eduardo Kohn

Ishvarananda Cucco[1]

Sommario: 1. Elena Pulcini e "l'ontologica fragilità dell'umano"; 2. Una "antropologia al di là dell'umano": la proposta di Eduardo Kohn; 3. La semiotica come prospettiva anti-antropocentrica; 4. Oltre il dualismo uomo/natura: la semiosi come "pensiero vivente"; 5. Il superamento della sovranità umana sul vivente non umano: forme, abitudini, crescita; 6. Conclusioni.

Abstract: this article aims to develop a recent study by Elena Pulcini on the problematic relations between human and environment. The idea followed here consists in testing two parallel strategies, but interconnected, inspired by the considerations of the Italian philosopher in one of her last essays: an epistemological strategy and a theoretical one. The first one consists in cultivating the disciplinary permeability between philosophy and anthropology, exploiting - and this introduces the second strategy - the empirical projection of the latter and its most recent theoretical acquisitions with regard the relation human-environment. The aim is, on the one hand, to enrich the philosophical thought through new instruments of investigation, and, on the other hand, to make thinkable new relational horizons within which to define a relationships between humans and environment capable of mitigating, and perhaps reversing, the current ecological crisis situation.

Keywords: *Elena Pulcini, Eduardo Kohn, Anthropocentrism, Semiotics, Responsibility*

1 Dottore di ricerca (Ph.D.) in "Studi politici" presso l'Università degli Studi di Roma "La Sapienza".

1. Elena Pulcini e "l'ontologica fragilità dell'umano"

La pandemia da Covid-19 ha riproposto, e imposto su scala planetaria, la questione della vulnerabilità dell'umano[2]. Più nello specifico, ha mostrato in tutta la sua tragica ineluttabilità «l'ontologica fragilità dell'umano»[3] di fronte alla potenza – per troppo tempo rimossa o sottovalutata - della natura[4]. In conseguenza di ciò, si è imposta la necessità di tornare a pensare, e in maniera adeguata, tale condizione. Un orientamento, per esempio, consiste nel fare ciò attraverso la nozione di *cura*[5]. Tale concetto, del resto, ha non solo il pregio teorico di mettere adeguatamente a fuoco un dato antropologico (la peculiare fragilità della condizione umana), ma anche un valore pratico, che consiste nel riuscire a problematizzare – e, allo stesso tempo, configurare concretamente – inedite modalità relazionali pensate proprio a partire da questa fragilità esistenziale; forme di relazione in grado di ridefinire, in maniera "ecologica", sia il rapporto fra gli individui sia il rapporto fra gli esseri umani e l'ambiente. Tuttavia, se è vero che le grandi catastrofi naturali sono sempre più il segno dell'epoca in cui viviamo[6], allora il pensiero della cura, da solo, potrebbe non essere sufficiente. Se la sollecitudine per l'altro – umano o non umano –, finalizzata a tracciare nuovi orizzonti relazionali, è, da una parte, in grado di correggere gli effetti detestabili di un agire antropico irresponsabile e indirizzare questo stesso agire verso

2 Si potrebbe dire che la pandemia rappresenti solo l'ultima forma assunta da quella che Elena Pulcini ha recentemente definito «crisi ecologica inedita e radicale»; E. Pulcini, *La sfida ecologica: un cambio di paradigma?*, «Iride», 2, 2020, pp. 237-249, p. 238.

3 *Ibidem*, p. 249.

4 Secondo Bruno Latour, la Terra pare sottrarsi progressivamente al controllo umano con una "potenza d'azione" che ne fa qualcosa di più di un semplice "scenario" o "sfondo" dell'agire dell'uomo; B. Latour, *Tracciare la rotta*, Cortina, Milano 2018, p. 56.

5 F. Merenda, E. Pulcini, *Piccolo vocabolario filosofico per il post-pandemia*; in *Le parole della crisi, le politiche dopo la pandemia. Guida non emergenziale al post-Covid-19*, M. Malvicini, T. Portaluri, A. Martinengo, (a cura di), pp. 475-490, Editoriale Scientifica, Napoli 2020; sul rapporto fra pandemia e cura, cfr. G. Serughetti, *Democratizzare la cura / Curare la democrazia*, Nottetempo, Milano 2020; più in generale, sul concetto di cura rispetto alla questione ecologica, cfr. E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009; sempre sulla nozione di cura, cfr. il più recente lavoro di E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

6 Elena Pulcini invita a meditare sul fatto che la pandemia possa configurarsi come «una sorta di 'prova generale' di fronte a quello che ci aspetta in un futuro sempre meno remoto» in Id., *La sfida ecologica*, cit., p. 249.

fini più virtuosi[7], dall'altra, però, limitarsi a ciò non consente di incidere in maniera determinante sulle *cause profonde* del problema[8]. A questo scopo, e per queste ragioni, sembra utile affiancare al pensiero della cura opzioni dalla gittata più radicale.

Prima entrare nel merito di una di queste alternative, occorre tracciare una diagnosi che possa individuare, almeno a grandi linee, gli elementi patologici della condizione moderna su cui tale proposta potrebbe intervenire. In uno dei suoi ultimi scritti, *La sfida ecologica*, Elena Pulcini ha tratteggiato un'operazione di questo tipo, all'interno di un percorso sintetico ma lucido e scrupoloso, con il quale vengono illuminati spazi di riflessione che sembrano costituirsi come un lascito (e un compito) intellettuale. Nel suo saggio, Pulcini fotografa preliminarmente la condizione di crisi ambientale che caratterizza il presente attraverso il concetto, coniato da Paul Crutzen, di *antropocene*[9], sottolineandone

7 Sul rapporto fra agire relazionale, nelle sue diverse configurazioni, e virtù, cfr. G. Cotta (a cura di), *Virtù umane – Virtù politiche*, Mimesis, Milano 2020.

8 Limitare il concetto di cura alla dimensione meramente assistenziale è ovviamente riduttivo. Come fa notare Elena Pulcini, «tale nozione possiede certamente una fecondità notevole legata alla sua etimologia che, nel richiamare la preoccupazione e la sollecitudine, «contient intrinsèquement l'idée d'un engagement concret et minutieux, et d'une pratique ancrée dans un style de vie qui caractérise le sujet dans sa totalité et rayonne sur toutes les sphères de l'existence»; tuttavia, essa è in grado di sviluppare anche un potenziale concreto, soprattutto se letta in continuità con l'etica della responsabilità di Hans Jonas. Si può parlare di una "éthique du *care*", quindi, che «suppose un *sujet* qui se sent lié à d'autres vies, conscient d'être constitutivement *en relation* avec l'autre ; en même temps, elle implique une expansion de l'idée même de l'*autre* pour l'étendre à un autre éloigné dans le temps, aux générations futures, en devenant potentiellement le contexte idéal pour le développement d'une 'éthique de l'avenir'»; E. Pulcini, *Philosophie sociale: une science sociale antiutilitariste*, in A. Caillé, P. Chanial, S. Dufoix, F. Vanderberghe (sous la direction de), *Des sciences sociales à la science sociale*, Le Bord de l'Eau, Lormont 2018, pp. 169-182, p. 177, corsivi dell'autrice. L'ancoraggio etico fa della nozione di cura uno strumento utile, probabilmente indispensabile, per immaginare nuove pratiche di vita, rispettose dell'altro e dell'ambiente, ma, come la stessa Pulcini altrove sottolinea e come vedremo più avanti, la radicalità della sfida ecologica impone un «cambio radicale di paradigma» (Id., *La sfida ecologica*, cit., p. 237) che chiama l'uomo a un mutamento profondo, della stessa concezione di sé.

9 William Eugene Connolly propone una lettura dettagliata, e più spendibile in ambito filosofico-politico, del concetto di Antropocene, in cui la generica influenza umana sul mondo viene messa a fuoco inquadrando con maggior precisione le forze storiche che, in un certo lasso di tempo, hanno contribuito a condizionare e in parte riplasmare le forze naturali: «The Anthropocene is a period of two hundred to four hundred years (depending on who is counting) during which a series of capitalist, communist, technological, militarist, scientific, and Christian practices became major geological forces that helped to reshape some of these nonhuman forces»; laddove queste

al contempo l'insufficienza. Sono due i problemi che conferiscono a tale nozione una limitata operatività teoretica: innanzitutto la sua vocazione principalmente descrittiva, che manca il necessario momento eziologico; e, in secondo luogo, il suo intento olistico[10], il suo riferirsi cioè a una «generica umanità, svuotata di ogni interna distinzione»[11]; fattore che non consente l'individuazione precisa delle responsabilità concrete sul prodursi delle crisi in atto. Lo sfruttamento irrazionale e massivo delle risorse naturali, infatti, all'origine di catastrofi quali l'inquinamento e le sue conseguenze climatiche, il disboscamento e la perdita di biodiversità, l'impoverimento della terra e le conseguenti, drammatiche, migrazioni di massa, risponde a una specifica razionalità di tipo economico, quella capitalista, a monte della quale è facile scorgere un determinato profilo antropologico, quello del *soggetto utilitario*[12]; questi, a sua volta, acquista consistenza storica modellandosi attorno alla forma di pensiero che Alain Caillé ha chiamato *assiomatica dell'interesse*[13]. Per queste ragioni, Pulcini accoglie con favore la definizione, proposta dall'economista Jason Moore, di "capitalocene" per designare l'epoca attuale; un concetto che assegna esplicitamente la responsabilità della crisi ecologica «ad uno specifico modo di produzione, quello capitalistico appunto, con tutto il suo carico endemico di disuguaglianza e di violenza»[14]. Tuttavia, benché utile per superare la genericità del concetto di Antropocene, anche tale nozione non può essere considerata esaustiva, in quanto lascia ancora troppi elementi fuori fuoco. L'autrice sottolinea che il problema è assai più profondo[15] di come la sua superficie - storica ed economica - delle forme

ultime corrispondono a «series of temporal force fields, such as climate patterns, drought zones, the ocean conveyor system, species evolution, glacier flows, and hurricanes that exhibit self-organizing capacities to varying degrees and that impinge upon each other and human life in numerous ways»; ovvero tutto ciò che rientra nel concetto, utilizzato da Connolly, di *Planetary*. W. E. Connolly, *Facing the Planetary. Entangled Humanism and the Politics of Swarming*, Duke University Press, Durham-London 2017, p. 4.

10 E. Pulcini, *La sfida ecologica*, cit., p. 238.

11 *Ibidem*.

12 «Con soggetto utilitario si intende l'idealtipo dell'agente il cui orizzonte antropologico è costituito dai suoi bisogni e interessi e il cui criterio di soddisfazione è polarizzato dalla psicologia centripeta dell''amor proprio', rispetto a cui la ragione si autointerpreta, in modo nuovo, come funzione subordinata, strumento di calcolo, di previsione, di effettuazione attiva»; F. Botturi, *Universale, plurale, comune. Percorsi di filosofia sociale*, Vita e Pensiero, Milano 2018, p. 101.

13 A. Caillé, *Critica della ragione utilitaria*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

14 E. Pulcini, *La sfida ecologica*, cit., p. 238.

15 *Ibidem*, p. 239.

di produzione ce lo restituisce. Il capitalismo, osserva Pulcini, opera «a partire dal quindicesimo secolo e poi soprattutto con la rivoluzione industriale del diciottesimo secolo, come "un'ecologia-mondo" fondata sul dualismo uomo/natura»[16]; esso agisce, continua l'autrice, «come un modo di organizzare la natura di cui esso si appropria "a buon mercato" a fini di profitto e di accumulazione della ricchezza»[17].

La non esaustività della nozione di "capitalocene", e, allo stesso tempo, l'ulteriore spazio che si apre per un'indagine teoretica che metta in rilievo le cause profonde della crisi ecologica in atto, sono svelati, in questo passaggio, dall'attenzione posta sul dualismo uomo/natura, messo in risalto come dispositivo logico fondamentale situato a monte della concezione capitalistica; nucleo ontologico in grado di articolare i livelli più esterni – antropologico, storico, economico – e sul quale occorre pertanto concentrare ora l'attenzione. La questione è di primaria importanza, poiché, sottolinea Pulcini, «il dualismo tra essere umano e natura non è stato introdotto dal capitalismo, bensì da una *Weltanschauung* che lo precede, e di cui il capitalismo rappresenta, per così dire, la manifestazione più matura e più dannosa»[18]. Ora, questa *Weltanschauung* è messa nitidamente a fuoco da una nozione che permette finalmente di procedere oltre la diagnosi e di iniziare a ragionare sulle soluzioni. Si tratta del concetto di *antropocentrismo*.

L'antropocentrismo è una condizione risultante da una logica dicotomica che scompone il mondo in *natura* e *cultura*[19], la realtà in *res extensa* e *res cogitans*, gli enti in *soggetti* e *oggetti*. Concezione cartesiana che postula – e, nel corso del tempo, consolida - l'idea di una «sovranità dell'uomo sul mondo non umano»[20]. Si tratta, sottolinea Pulcini, «di un *topos* così universalmente noto che sembra banale rievocarlo, se non fosse per il fatto che esso è stato raramente oggetto di contestazione e di critica»; inoltre, e su questo occorre insistere, «in esso si annida il germe di quella crisi ecologica di cui, compiaciuti della nostra *hybris* e affezionati alle nostre conquiste, non riusciamo a prendere atto come dovremmo»[21].

Come si vede, la questione è più profonda e complessa di quanto uno sguardo storico-materialistico, limitato alle forme moderne di scambio economico, possa

16 *Ibidem*, p. 238.
17 *Ibidem*, pp. 238-239.
18 *Ibidem*, p. 239.
19 *Ibidem*, p. 240.
20 *Ibidem*.
21 *Ibidem*.

render conto. Il problema investe la *forma mentis*[22] dell'uomo moderno che ha modellato la cultura occidentale, la quale, in virtù dell'occidentalizzazione del mondo prodotta dalla globalizzazione è, potremmo dire, divenuta *forma mentis globale*. Considerando l'importanza radicale che in tale struttura di pensiero, definita non a caso cartesiana, assume l'impianto dualistico (si pensi a *physis/nomos*, essere/non-essere, vita/morte, anima/corpo, potenza/atto, unità/molteplicità, identità/differenza, etc.[23]), l'idea di correggere le patologie di questa logica dicotomica rimontando alle sue origini potrebbe non essere risolutiva. Una soluzione può forse arrivare, invece, dall'esplorazione di altre forme di pensiero, altri modi di essere al mondo, altre modalità con cui l'uomo ha concepito la sua esistenza e con cui si è rapportato a ciò che non rientra nel suo orizzonte di specie. Questa ipotesi sembra trovare supporto in alcuni passaggi chiave del saggio di Pulcini, in cui l'autrice sembra intravedere in questa direzione una possibilità decisiva. Ispirandosi ad alcuni spunti forniti da Donna Haraway[24], secondo cui bisognerebbe riuscire a «creare nuove sinergie, alleanze, "parentele" (*kin*) tra l'umano e l'alterità»[25], Pulcini sottolinea come, una volta rinunciato alla «nostra *vocazione antropocentrica*»[26], vi sia la «necessità di ripensare il concetto di vita: non più solo nel senso di *bìos*, vita individuale, unica e irripetibile, in cui risiede la fonte della libertà e dignità della persona, ma anche nel senso di *zoè*, di quella vita che condividiamo con l'intero mondo vivente all'interno del ciclo naturale»[27]. Forse, prosegue l'autrice, «dovremmo affrancare quest'ultima dal sospetto filosofico e antropocentrico che

22 Da questo punto di vista, l'antropocentrismo sembra costituirsi, per così dire, come il nucleo autocoscienziale di ciò che William Connolly chiama «sociocentrismo»; quest'ultimo, «in its most extreme form, [...] is the propensity to interpret or explain social processes by reference to other social processes alone. It is often connected to perspectives that treat nature as a set of resources to extract»; W. E. Connolly, *Facing the Planetary*, cit., p. 15. «Sociocentrism is often bound to notions of human exceptionalism and nature as a deposit of resources to use and master; in it humans are treated as the only entitled agents in the world. Those themes in turn are often linked to specific visions of freedom and belonging to the world», *ibidem*, p. 16.

23 François Jullien ha indagato la pregnanza costitutiva dei dualismi del pensiero occidentale situandosi all'esterno di esso, osservandolo cioè dalla prospettiva di un pensiero totalmente altro, come è quello cinese; cfr. F. Jullien, *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, Feltrinelli, Milano 2022.

24 D. Haraway, *Chthulucene: sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero Edizioni, Roma 2019.

25 E. Pulcini, *La sfida ecologica*, cit., p. 240.

26 *Ibidem*, p. 242, corsivo dell'autrice.

27 *Ibidem*, 243.

l'ha per lo più identificata, da Aristotele ad Arendt, con il puro regno della necessità e dell'indifferenziazione, e recuperarne quel valore intrinseco di condivisione tra umano e non umano che apre il *bìos* all'alterità e alla relazionalità»[28]. Superare la (ennesima) rigida e consolidata opposizione tra *bìos* e *zoè* permetterebbe, conclude l'autrice, di «restituire al primo la capacità dell'interazione col vivente, e riconoscere nella seconda il luogo simbolico generativo di una coscienza etica che non si limita alla sfera delle relazioni umane»[29]. Ora, se per la filosofia, e più in generale per il pensiero occidentale, questo diverso modo di concepire il mondo può risultare spiazzante, per altre culture, come quelle indigene, rappresenta invece un modo di pensare consolidato. Interessarsi a queste concezioni, avvicinarsi a queste differenti modalità di rapporto col mondo, potrebbe essere un modo per rendere concreta l'intuizione dell'autrice, e sperimentarla.

Come detto, quelli appena accennati sono dei passaggi chiave del saggio di Elena Pulcini: a ben guardare, non introducono solo un compito teorico ma anche epistemologico. La filosofia, in quanto *logos*, discorso razionale, risulta permeata dalla logica che ha consolidato la sua struttura dicotomica[30]. Pertanto, questa operazione di apertura all'alterità, prima di configurarsi come un esame filosofico di altre forme di pensiero, consiste in un'apertura della filosofia stessa: alla sua esteriorità epistemologica, almeno verso quelle dimensioni del sapere che sono a essa più prossime. La questione va precisata. Il tema non riguarda l'aprirsi di una teoria filosofica a un'altra teoria filosofica, bensì lo schiudersi degli stessi confini della filosofia: per esempio, all'apporto dell'antropologia, disciplina sorella che sembra in grado di fornire alcune chiavi, empiriche e concettuali, capaci di contribuire a scardinare la gabbia dicotomica in cui l'uomo moderno sembra imprigionato. L'utilità dell'antropologia sociale è innanzitutto nell'individuazione di ciò che occorrerebbe sviluppare: una «antropologia al di là dell'umano»[31]; un'antropologia cioè capace di spostare lo sguardo: dall'uomo sull'uomo, all'uomo-*nel*-mondo. Con questa operazione, non solo la prospettiva sull'umano, ma anche la prospettiva

28 *Ibidem*.

29 *Ibidem*, pp. 243-244.

30 È quella che Delruelle ha chiamato «logique de la *contradiction*», la quale si caratterizza per avere un carattere di separazione: «le blanc est le contraire du noir, le vrai exclut le faux»; E. Delruelle, *Métamorphoses du sujet. L'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, De Boeck, Bruxelles 2006, p. 25, corsivo dell'autore.

31 Si tratta della proposta teorica sostenuta da Eduardo Kohn nel saggio di cui si darà conto.

sulle cose muterebbe completamente. Una dimostrazione di ciò è ricavabile da uno studio di Eduardo Kohn[32], in cui la disciplina antropologica diventa per così dire un contenitore, un setaccio teorico nel quale strumenti filosofici e semiotici possono render conto dell'esperienza concreta della popolazione indigena esaminata e della sua peculiare modalità di rapportarsi all'ambiente della foresta; una modalità che nega e mette in crisi la concezione cartesiana di un *soggetto* agente e sovrano, separato ed estraneo - e, talora, opposto - a *oggetti* passivi, appropriabili e disponibili.

2. Una "antropologia al di là dell'umano": la proposta di Eduardo Kohn

Prima di entrare nel merito della proposta di Kohn, occorre precisare il contesto epistemologico in cui essa si inserisce. Attualmente, l'antropologia è, per ragioni metodologiche, la disciplina più impegnata nello sforzo di ripensare lo statuto dell'umano, e, in particolare, proprio attraverso il superamento del dualismo classico natura/cultura[33]. Il problema affrontato dall'antropologia, cui essa risponde sviluppando questo ripensamento radicale dell'uomo, si chiarisce mettendo a fuoco il suo campo di studio. La complessità di relazioni che si instaurano fra umani e non-umani presso le società indigene vanifica le interpretazioni fondate sulle distinzioni ontologiche classiche, consolidate in ambito filosofico, cui appartiene, appunto, quella di uomo/natura. Il pensiero filosofico occidentale appare inadeguato a circoscrivere completamente e a descrivere adeguatamente le *interazioni complesse* che si sviluppano fra esseri umani e ambiente (animali, piante, stagioni, spiriti, divinità) in contesti culturali non occidentali, e non occidentalizzati[34]. Un'interpretazione dei fatti culturali indigeni condotta attraverso le categorie della ragione filosofica, infatti, produrrebbe due alternative,

32 E. Kohn, *Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain*, Zones Sensibles, Bruxelles 2017 (ed. or. E. Kohn, *How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human*, University of California Press, Oakland 2013).

33 Cfr. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2015.

34 «Le défi posé à l'anthropologie contemporaine est de trouver le moyen d'échapper à l'anthropocentrisme et, ainsi, de décrire des interactions entre des humains et des non-humains sans nécessairement partir du principe que les premiers font exister les seconds. Autrement dit, il faut éviter de considérer les non-humains comme des objets qui ne prennent sens que grâce à l'action transformatrice ou représentative des hommes» ; L. Chatenet, A. Di Caterino, *L'horizon sémiotique de l'anthropologie: paradoxes du "tournant ontologique"*, «Actes Semiotiques», 123, 2020, pp. 1-15, p. 4.

entrambe problematiche per l'etnologo: uno scivolamento di certi fenomeni culturali indigeni nell'irrazionale, oppure una "traduzione" di questi ma al prezzo di una loro compressione e distorsione, una volta calati in quadri di senso propri alla razionalità occidentale ma estranei ai criteri culturali con cui ci si confronta.

Per queste ragioni, all'inizio degli anni Duemila alcuni autori (tra i più noti, Philippe Descola[35] e Eduardo Viveiros de Castro[36]) hanno contribuito a imprimere una svolta negli studi antropologici definita *tournat ontologique*[37]. Questa, in estrema sintesi, consiste da una parte nel rinunciare alle categorie ontologiche occidentali e, dall'altra, nel "prendere sul serio" le ontologie dei popoli tradizionali, presso i quali, per esempio, la soggettività, ammesso che ancora si possa utilizzare tale nozione, appare incerta, rarefatta[38] e, soprattutto, distribuita in una ecologia

35 Cfr. G. Fava, *Per un'ontologia della soglia: note su natura e cultura in Philippe Descola*, «Areté. International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences», vol. 6, 2021, pp. 293-308.

36 Nella sua opera teoreticamente più rilevante, in cui si fa esplicito riferimento alla filosofia di Deleuze e Guattari, l'antropologo brasiliano parla, a tale riguardo, di «un'esperienza di pensiero e un esercizio di finzione antropologica». Scrive Viveiros de Castro: «la finzione consiste nel considerare le idee indigene come concetti e di trarne le dovute conseguenze: definire il terreno preconcettuale o il piano d'immanenza che tali concetti presuppongono, i personaggi concettuali che chiamano all'esistenza, e la materia del reale che stabiliscono» (p. 163). E ancora: «non si tratta di proporre un'*interpretazione* del pensiero amerindiano, ma di realizzare una *sperimentazione* con questo pensiero, e dunque con il nostro stesso pensiero» (p. 164, corsivi miei). «Considerare come concetti le idee indigene significa ritenerle dotate di un significato filosofico, o potenzialmente adatte a un uso filosofico» (p. 165). E. Viveiros de Castro, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, Ombre Corte, Verona 2017.

37 «Le 'tournant ontologique' est une nouvelle façon de poser le problème qui est au cœur de l'anthropologie moderne. Peut-on prendre au sérieux des énoncés aussi paradoxaux que "Les Bororo sont des Arara" [...], "les jumeaux sont des oiseaux" [...] ou "Powder is power" [...], pour prendre quelques exemples fameux? Une approche 'ontologique' de ces énoncés refuse de les attribuer à des croyances irrationnelles, à des métaphores linguistiques ou à des totalités mentales, pour poser des réalités multiples dont elles seraient l'expression. Le verbe "être" ne doit pas être pris comme une relation logique par des essences intemporelles, mais comme une puissance affirmative par des forces, des devenirs, des affects, dont il s'agit de capter les intensités»; F. Keck, U. Regehr, S. Walentowitz, *Introduction*, in *Anthropologie: le tournant ontologique en action*, «Tsansa - Journal of the Swiss Anthropological Association», n. 20, 2015, pp. 34-41.

38 La questione è stata affrontata da Ernesto De Martino in termini di «dramma della presenza», in un testo capitale per l'etnologia, non solo italiana. Cfr. E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2007; in particolare il Cap. 2. Concentrandosi per così dire sul lato opposto della dicotomia soggetto/oggetto, e in tempi assai più recenti, l'antropologo britannico Tim Ingold ha proposto l'idea di un «mondo senza oggetti»: «le cose non si limitano a esistere; se esistessero e basta, non sarebbero altro che oggetti. Il fatto è che

complessa di enti umani e non umani; una condizione che ci restituisce un mondo – ma, soprattutto, le relazioni che si creano e si intrecciano al suo interno – completamente diverso da quello concepito dal soggetto occidentale.

Ora, ciò che possiamo apprendere dai popoli tradizionali, e, forse, mettere teoreticamente a frutto per superare la crisi ambientale in corso rivedendo le nostre relazioni con l'ambiente, è che un'esistenza umana in armonia con la natura è effettivamente possibile, e passa innanzitutto per una specifica *coscienza*; questa, a sua volta, è il risultato di una certa modalità di *comprensione del* e di *relazione con* l'ambiente stesso. È questo rapporto biunivoco uomo-ambiente/ambiente-uomo che le "metafisiche cannibali" di Viveiros de Castro o le quattro ontologie[39] proposte da Descola cercano di penetrare e di descrivere.

Dell'ambiente si dovrebbe innanzitutto riuscire a *comprendere* le dinamiche e i processi. A questo fine, la scienza offre indiscutibilmente strumenti formidabili e indispensabili. Tuttavia, l'impostazione dello sguardo scientifico, fondata su una logica di causa-effetto, lascia irrisolte questioni di senso che i fenomeni naturali sottopongono con insistenza all'uomo, tanto più a ogni nuova catastrofe. Per questo, ci troviamo di fronte a un problema *di comprensione*, di conoscenza dei fenomeni naturali che il sapere scientifico, da solo, non può soddisfare, essendo qui in gioco non una conoscenza empirica ma di *senso*, non un sapere di misura ma di *valore*, le cui implicazioni sono in primo luogo *etiche*. Si tratta di un problema espressamente filosofico, dunque, che la filosofia non può delegare alle scienze naturali.

Potremmo dunque chiederci: è possibile che la pandemia - ma anche i disastri naturali alla cui origine si può riconoscere una certa responsabilità umana - non sia tanto un fallimento della globalizzazione quanto un fallimento del *soggetto* della globalizzazione (nel capire il suo mondo)? È possibile che al progresso

---

le cose *succedono*, si dipanano lungo le loro linee. Questo significa accettarle nel mondo non come nomi ma come verbi, come eventi»; T. Ingold, *Siamo linee. Per un'ecologia delle relazioni sociali*, Treccani, Roma 2020, p. 26, corsivo dell'autore. È significativo di quanto detto in precedenza circa la (opportuna) collaborazione fra discipline – in particolare la filosofia e l'antropologia - il fatto che Ingold imposti la sua visione "lineare" e "nodale" di questa ecologia delle relazioni sociali facendo largo uso di strumenti teoretici, reperiti in particolare da Merleau-Ponty e Deleuze.

39 Cfr. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, cit. Animismo (ivi, Cap. VI), totemismo (ivi, Cap. VII), naturalismo (ivi, Cap. VIII), analogismo (ivi, Cap. IX) sono le quattro principali modalità di ripartizione delle continuità e discontinuità che gli umani concepiscono rispetto al proprio ambiente; tali ontologie «servent de point d'ancrage à des formes contrastées de cosmologies» (ivi, p. 220) all'interno delle quali gli uomini elaborano e organizzano il mondo circostante.

tecnico-scientifico dell'uomo moderno non abbia fatto riscontro un simmetrico incremento di *conoscenza* e *coscienza* ecologica, ovvero una piena comprensione dell'ambiente naturale come fondamento di un agire correlato[40]? Tali questioni sono interconnesse, e tutto si riduce a domandarsi se l'ambiente possa essere un orizzonte di conoscenza non più come *oggetto* ma come *soggetto*; non più come ente, o insieme di enti, passivi e muti di fronte all'agire umano, ma come universo di soggettività capaci di avviare autonomamente – in questa sede non interessa sapere se intenzionalmente o meno - processi e fenomeni. Su questo argomento l'antropologia, per le ragioni metodologiche sopra accennate, sembra aver accumulato un vantaggio sulla filosofia.

Tuttavia, l'antropologia ha dovuto elaborare adeguati strumenti teorici, sviluppati al di là, o almeno ai confini, del "discorso razionale". Per quasi un secolo, il paradigma *semiologico* (Saussure-Jakobson-Lévi-Strauss[41]) è sembrato adatto a descrivere i fenomeni d'interesse antropologico e le logiche proprie delle culture studiate. Con Lévi-Strauss, infatti, la natura osservata e vissuta dai popoli tradizionali inizia a essere efficacemente interpretata come un serbatoio di segni; serbatoio da cui le popolazioni indigene attingono materiali (simbolici), elaborati e raffinati culturalmente, plasmando la propria identità sociale nelle sue forme specifiche[42]. Ciò avviene, per esempio, nel caso dei sistemi totemici, dove, dalle tassonomie sviluppate mettendo in ordine gli elementi della natura, i popoli indigeni estraggono opposizioni fra qualità sensibili, impiegate a loro volta come

40 H. Rosa, *Rendre le monde indisponible*, La Découverte, Paris 2020.

41 Alla voce "semiotica", curata da Umberto Eco in N. Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, Utet, Torino 2013, pp. 979-982, si fa espressamente riferimento a «due filoni fondamentali, che risalgono rispettivamente a Charles Sanders Peirce e Ferdinand de Saussure» (p. 980); questi definiscono da una parte una linea anglosassone dello studio dei segni, quella peirciana, ribattezzata "semiotica", e, dall'altra, una linea francese, di derivazione saussuriana, definita "semiologia" (p. 981).

42 L'antropologia, afferma Lévi-Strauss, «si vuole scienza *semiologica*, si situa cioè risolutamente al livello del significato» (C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 301, corsivo dell'autore). Tutta la produzione scientifica del grande antropologo francese prende forma attorno a questa chiave interpretativa, in virtù della quale le diverse espressioni della vita sociale possono essere studiate come *rapporti* (*ibidem*, p. 89) di comunicazione e scambio per cui la scienza dei segni offre i modelli analitici più adeguati. L'autore ritiene valida a tal punto questa prospettiva da ritenere possibile, o almeno auspicabile, dar vita a una disciplina nuova, votata appunto allo studio integrale di tali rapporti: una «scienza della comunicazione» capace di contenere e coordinare discipline più specifiche - accomunate dal medesimo approccio - quali l'antropologia sociale, l'economia e la linguistica (*ibidem*, p. 253).

indici, riferimenti che il piano sociale replica in un ordine isomorfo, producendo ciò che Lévi-Strauss definiva «integrazione»[43].

La cosiddetta svolta ontologica, però, ha mostrato che questo paradigma, benché efficace per *avvicinare* lo sguardo dello studioso occidentale alle concezioni dei popoli esaminati, non era esente da problemi. Esso non penetrava del tutto il "pensiero selvaggio", non restituiva cioè la totalità dell'esperienza degli uomini e delle donne indigeni, ma aiutava soltanto a tradurla, e pagando un prezzo non irrilevante sotto il profilo del senso. Infatti, per Saussure - su cui si fonda tutto l'impianto semiologico - il segno è un'entità a due facce: significante/significato[44]. Ora, se, come afferma il maestro svizzero della linguistica, il significante è "l'immagine acustica" e il significato è il "concetto"[45], se ne deduce che abbiamo a che fare con un elemento, il segno o "unità linguistica"[46], le cui proprietà possono essere comprese *solo* all'interno del *linguaggio*. Ma, come fa notare Eduardo Kohn, il linguaggio - la *langue* di Saussure - è un sistema di segni *esclusivamente* umano. Dunque, come può aiutarci un paradigma fondato sul linguaggio a descrivere e analizzare relazioni *biunivoche* - e comprese come tali dalle popolazioni osservate - fra umani e non-umani[47]? È proprio in questo spazio critico-metodologico che si colloca l'esperimento antropologico (e filosofico) di Kohn, che inizia col mostrare come proprio il paradigma *semiologico* conservi dei limiti non più sostenibili nella comprensione di culture molto distanti dalla nostra.

La vita quotidiana presso la popolazione amazzonica dei Runa d'Avila[48] offre a Kohn l'occasione di mettere alla prova un paradigma nuovo per l'antropologia, che sembra in grado di sostituire quello semiologico fondato sul linguaggio.

43 C. Lévi-Strauss, *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 125. Cfr. anche Id., *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 2015.
44 Ferdinand de Saussure, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari 1967, p. 85.
45 *Ibidem*, pp. 83-84.
46 *Ibidem*, p. 83.
47 Ciò che qui Kohn mette in discussione è il tipo di sguardo che, su un altro terreno, secondo Connolly «reduces agency to (human) linguistic processes alone and ignores variable degrees of nonhuman agency», obliterando il fatto che «the planet itself consists of a series of interacting, partially *self-organizing systems* that often intersect»; W. E. Connolly, *Facing the Planetary*, cit., p. 92, corsivo mio.
48 Città amazzonica dell'Ecuador.

3. La semiotica come prospettiva anti-antropocentrica.

Il punto di partenza dell'opzione saggiata da Kohn è che tutti i viventi – umani e non-umani – *interagiscono* col mondo[49]. Ora, tutto ciò che è in grado di interagire col mondo deve necessariamente *rappresentarselo*. La proposta dell'autore consiste nel ripensare il concetto di rappresentazione[50] dilatandone i confini, finora circoscritti alla sfera del linguaggio (umano).

Un problema potrebbe sorgere dal fatto che l'unico strumento di rappresentazione conosciuto è il *segno*, ma Kohn dimostra che non occorre andare troppo lontano. Secondo la celebre ipotesi di Peirce, infatti, il segno è qualcosa che sta per *qualcuno* al posto di qualcos'altro sotto certi aspetti o capacità. Questo "qualcuno" è il perno della semiotica peirciana di cui si avvale Kohn: il "qualcuno" della celebre proposizione di Peirce, è, per l'antropologo che deve riuscire a descrivere la concezione indigena di un mondo animato e agente, un *locus*[51], il quale può venir occupato da qualsiasi ente, *non necessariamente umano*. La semiotica, allora, offre strumenti che ci permetterebbero di descrivere secondo una *logica unitaria* fenomeni e processi caratterizzati dal fatto di essere, tutti, delle particolari forme di *interazione* fra enti, anche molto diversi, ma accomunati dal fatto di appartenere a un unico ordine, quello dei *viventi*. Da questo punto di vista, la semiotica, almeno nell'utilizzo che ne fa Kohn, sembra coerente con la proposta di Elena Pulcini di «ripensare il concetto di vita»[52], laddove essa riesce a sfumare e, allo stesso tempo,

49 Ma in chiave semiotica: la proposta di Kohn, infatti, mira «à interroger la manière dont les êtres signifient les uns pour les autres», L. Chatenet, A. Di Caterino, *L'horizon sémiotique de l'anthropologie*, cit., p. 11.

50 «Le propos central de ses travaux [Chatenet e Di Caterino si riferiscono a Kohn] est de considérer l'être comme le produit de la manière de se représenter le monde; dans cette perspective, il propose une anthropologie au-delà de l'humain, proprement ontologique puisqu'elle traite de la manière dont est fait le monde», *ibidem.* «La manière dont nous pensons ce problème [del relazionarsi, e, dunque, del reciproco rappresentarsi, fra gli esseri viventi] a été colonisée par le langage: la représentation est non seulement plus large qu'on ne le pense, mais aussi complètement différent». «Mon idée, en bref, - continua Kohn – est qu'une anthropologie au-delà de l'humain pourrait permettre de repenser la relationnalité comme étant sémiotique, mais pas toujours et pas nécessairement langagière», E. Kohn, cit., p. 123.

51 L'ipotesi di Kohn è che «les êtres vivants sont des lieux de séité», *ibidem*, p. 136. Più avanti, l'autore specifica: «les animaux, comme nous, sont des sois; ils se représentent le monde d'une certaine manière et agissent sur la base de ces représentations», *ibidem*, p. 206.

52 E. Pulcini, *La sfida ecologica*, cit., p. 243.

rendere porosi i confini tra *bìos* e *zoè*. A monte di questa operazione, potremmo individuare le seguenti domande: Chi comunica? E cosa comunica? In altri termini, per ripensare il concetto di vita occorre penetrare la vita con le categorie del senso, che si organizzano in canali comunicativi, i quali, a loro volta, creano una tessitura, o molteplici tessiture su più livelli, che avviluppano i viventi in un orizzonte (e destino) comune. Per capire il funzionamento di questi canali, occorre seguire ancora Kohn.

Com'è noto, la semiosi di Peirce si avvale di tre modalità: le *icone*[53], gli *indici*[54] e i *simboli*[55]. I simboli sono nella disponibilità esclusiva dell'essere umano, mentre

53 Il principio che governa l'icona è quello della somiglianza. «L'iconicité, la plus élémentaire parmi les processus de signe, est extrêmement contre-intuitif car il implique de ne pas opérer des distinction entre deux choses», tuttavia, essa «occupe une place très marginale dans la sémiose [...] Elle marque le début et la fin de la pensée»; E. Kohn, cit., pp. 84-85.

54 I principi che governano la referenza indicale sono la differenza, l'assenza e la possibilità. «Les signes [...] produisent de l'information. Ils nous disent quelque chose de nouveau. Ils nous parlent d'une différence. C'est leur raison d'être. La sémiose doit donc impliquer quelque chose de plus que la simple ressemblance», *ibidem*, p. 85. È appunto per mezzo degli indici che la semiosi può orientarsi verso il suo scopo. Gli indici sono le entità segniche che rinviano a questo «quelque chose de plus que la simple ressemblance», un qualcosa che però non è immediatamente presente: è piuttosto un'*assenza*. L'indice si fonda su una serie di associazioni iconiche, dunque di somiglianza, ma rinvia sempre a una realtà assente cui queste associazioni rimandano. L'indice indica, e nell'indicare focalizza l'attenzione.

55 Il simbolo è governato dagli stessi principi che reggono l'indice. La complessità semiotica di cui il simbolo è portatore si riflette nella complessità che si articola nel luogo dell'assenza della referenza simbolica: non più semplice possibilità, ma *futuro*. Nel caso della referenza simbolica la relazione di somiglianza (iconica) segno-cosa riposa su una struttura di indici, i cui rinvii di senso sono rigidamente stabiliti e che vanno a definire un sistema (linguistico). Ora, la differenza tra l'indice e il simbolo è resa chiara da un esempio proposto da Kohn, (*ibidem*, p. 87): se dico "seduto" a un cane, il cane si siede, ma non agisce elaborando il mio imperativo come una referenza simbolica, bensì come una referenza indicale. Il rapporto (iconico) tra la parola e l'oggetto (in questo caso, la posizione che il cane deve assumere) viene elaborata dall'animale attraverso una serie di rinvii alla realtà assente – ma possibile – di, per esempio, una ricompensa. Il simbolo, invece, non opera in questa maniera. L'imperativo "seduto" per l'interpretante umano opera come una referenza simbolica, il cui significato è definito dalla e nella assenza costitutiva del sistema linguistico di riferimento, il quale conferisce alla parola, in ogni circostanza in cui viene utilizzata, sfumature di senso differenti e appropriate. I simboli, infatti, «renvoient à leur objet de manière indirecte, en vertu de leurs relations systématiques avec d'autres symboles. Les symboles impliquent une convention», *ibidem*, p. 59. Per queste ragioni, il simbolo costruisce una relazione particolarmente stretta e complessa con l'assenza, ossia con una virtualità che, dal punto di vista semantico, si costituisce in termini di pluralità di livelli di senso, mentre, dal punto di vista temporale, si costituisce in termini di

le icone e gli indici sarebbero, nel quadro proposto dall'antropologo, modalità semiotiche disponibili a tutti i viventi.

Una prima caratteristica di questi segni che va messa in rilievo consiste nel fatto che tutte e tre queste modalità rappresentazionali stabiliscono una certa relazione con la *differenza* e con l'*assenza*, intesa qui come *possibile* o *non-ancora*. L'icona rende la differenza familiare mediante la *somiglianza* con l'oggetto rappresentato; l'indice, la cui funzione consiste nell'elaborare un'informazione sul mondo circostante, esplora la differenza come assenza, e l'assenza come *possibilità*: vicina, prossima, incombente; il simbolo è invece in relazione con la differenza-assenza nella modalità più complessa e raffinata. Nel simbolismo, l'assenza è presente nella sua stessa struttura: nel sistema di segni di cui esso è costituito, ovvero nell'insieme di parole che servono a designare gli oggetti, che "stanno per" l'oggetto rappresentato; ma, soprattutto, nel simbolismo l'assenza è il virtuale cui il simbolo consente l'accesso: ossia il futuro, le possibilità potenzialmente illimitate che il simbolismo è in grado di esplorare[56]; elemento che ritroveremo più avanti.

Ora, fondamentalmente «la sémiose de la vie est iconique et indicielle»[57], pertanto, il vivente non umano benché non faccia uso di simboli - dunque di linguaggio - non è estraneo ai processi di *rappresentazione*; processi che garantiscono la conoscenza dell'ambiente e l'interazione con esso, necessari per la sopravvivenza. Anche gli animali e le piante, in qualche modo, si rappresentano il mondo. Tuttavia, queste modalità rappresentazionali non sono affatto separate, non definiscono delle regioni semiotiche a sé stanti, ma spazi interconnessi e sovrapposti. Per esempio, come sottolinea Kohn, «les processus iconiques, indiciels et symboliques sont enchâsses les uns dans les autres. Les symboles dépendent des indices pour exister et les indices dépendent des icônes»[58]. Questo significa che segni di complessità maggiore (per es. i simboli) possono fondarsi solo su strutture di complessità minore (per es. gli indici), e non viceversa. In ragione di ciò, la referenza semiotica è sempre *unidirezionale*: una referenza indicale è fatta di icone

---

apertura a un futuro possibile per il quale il sistema linguistico di riferimento offre i criteri e le condizioni di pensabilità.

56 Per questa ragione, Kohn parla dell'umano come "un tout ouvert", *ibidem*, p. 103.

57 *Ibidem*, p. 89. «Ces modalités représentationnelles non symboliques son omniprésentes dans le monde vivant – humain et non humain – et possèdent des propriétés sous-étudiées, tout à fait distinctes de celles qui font la particularité du langage humain», *ibidem*, p. 29.

58 *Ibidem*, p. 83.

ma non rinvia mai a un significato iconico; così come una referenza simbolica è fatta di indici ma non rinvia mai a un significato indicale. La referenza semiotica, quindi, è *emergente*: gli indici emergono dalle icone, i simboli dagli indici. Dunque, «la référence symbolique, celle qui rende les humains uniques, est une dynamique émergente enchâssée dans cette sémiose plus large, cette sémiose de la vie dont elle émane et dont elle dépend»[59].

Se, come sostiene Kohn, «les dynamiques vivantes [...] sont constitutivement sémiotiques»[60], la vita può essere, se non concepita, almeno *interpretata* come un *processo semiotico*; osservata in tal modo, essa si rivelerà articolata in livelli di complessità che rispondono a questo stesso schema: "incastonata" e "unidirezionale". Da ciò, il simbolismo – peculiare modalità umana di rappresentazione - benché al vertice della piramide semiotica, sarebbe una *forma emergente* e *concatenata* alle due modalità sottostanti, quella indicale e quella iconica. Ne consegue che il linguaggio umano perde la sua centralità divenendo un «fenomeno emergente» compreso in una semiosi più estesa che abbraccia – e accomuna - tutti i viventi[61]. Ma, con ciò, a perdere centralità è l'uomo stesso, che si riscopre *vivente tra i viventi*. Tuttavia, occorre sottolinearlo, l'uomo mantiene una *responsabilità* nei confronti degli altri viventi, in quanto, in virtù della peculiare relazione con l'assenza di cui è dotata la semiosi simbolica, all'umano è conferito un potere di accesso al futuro senza eguali, e, dunque, una capacità unica di pre-vedere la portata e gli effetti delle proprie azioni sul mondo[62].

59 *Ibidem*, p. 89.

60 *Ibidem*.

61 Chatenet e Di Caterino parlano di «une biosémiotique commune à toutes formes de vie»; Id., *L'horizon sémiotique de l'anthropologie*, cit., p. 12.

62 Su questo punto, l'ipotesi semiotica sostenuta da Kohn collima con concezioni filosofiche consolidate. Leggendo il *De Anima* di Aristotele, Martin Heidegger elabora una distinzione fra uomo e animale rimasta celebre, nella quale è possibile riconoscere facilmente la specificità restituitaci dal simbolismo. Nell'esserci umano, spiega il filosofo tedesco, «il κρίνειν è determinato dal λόγος, ovvero dal νοῦς. L'unità di entrambi (ἄμφω), cioè di κρινεῖν e κρίνειν [...], è determinata dalla προαίρεσις [...], ovvero dalla possibilità di 'anticipare' qualcosa come motivo dell'azione e della decisione stessa. Per questo nell'uomo c'è contrasto tra l'ἐπιθυμία [...], il puro 'appetire', la vita appetitiva che è cieca, e il capire, l'agire razionalmente motivato»; M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, Adelphi, Milano 2000, p. 413. La capacità di anticipazione, e di azione conseguente, messa a fuoco da Heidegger attraverso il concetto di προαίρεσις rinvia alla facoltà simbolica che la semiotica attribuisce in via esclusiva all'uomo.

4. Oltre il dualismo uomo/natura: la semiosi come "pensiero vivente"

«Les signes – afferma Kohn – son plus que des choses»[63]. I segni sono «*des processus relationnels continus*»[64]. «Leur qualités sensibles sont un aspect seulement de la dynamique par laquelle ils sont, *croissent* et *ont des effets dans le monde*»[65]. Abbiamo dunque due caratteri centrali e distintivi del segno all'interno del quadro semiotico: *crescita* e *performatività*[66]. Ora, nella prospettiva sostenuta da Kohn, i viventi - tutti i viventi - sono ciò che potremmo definire «epicentri semiotici», cioè *collettori* e *proiettori* di segni; in altri termini, sono dei poli in cui un processo semiotico converge e da cui si dipana, continuamente, modificando il contesto e gli agenti stessi. Questa dinamica di flusso non è solo semiotica. Essa è semiotica *e vivente*, allo stesso tempo: è una «semiosi vivente». Perché, come abbiamo appena osservato, un segno non *comunica* soltanto ma *produce degli effetti* concreti sul "contesto", per esempio, una *crescita* dell'organismo, che sia un cambiamento di stato o di posizione.

Ora, se un processo di segni è *emergente*, e se la vita è descrivibile come un incessante processo semiotico, la vita deve presentare le medesime caratteristiche di tale processo: *crescita* e *performatività* in un quadro *emergente*, dove i livelli semiotici inferiori influenzano quelli superiori, ne sono la condizione di possibilità. Come la semiosi è un processo emergente, in cui i livelli segnici inferiori determinano le strutture su cui i livelli superiori si articolano complicandosi – icona/indice/simbolo – la vita, processo intrinsecamente semiotico, sarebbe allora strutturata secondo livelli "incastonati" allo stesso modo l'uno sull'altro; essa vede al "vertice" sì l'umano (semiosi simbolica), ma questi non è affatto separato e autonomo rispetto ai livelli inferiori. Piuttosto, l'umano è avviluppato in essi e da essi influenzato.

«Considérer la référence symbolique, et par extension le langage humain et la culture, comme émergents – scrive Kohn - s'inspire de l'esprit de la critique par Peirce des tentatives dualistes de séparer l'esprit (humain) de la matière (non humaine)»[67]. E, prosegue l'autore, «un approche émergentiste peut rendre compte théoriquement et empiriquement de la manière dont le symbolique se trouve dans la continuité

63 E. Kohn, cit., p. 61.
64 *Ibidem*; corsivo mio.
65 *Ibidem*; corsivi miei.
66 «tous les processus de signe finissent par 'faire des choses' dans le monde, et c'est là un aspect important de ce qui les rend vivants» *ibidem*.
67 *Ibidem*, p. 91.

de la matière, tout en constituant dans le même temps un lieu causal original de possible»[68] . Pertanto, tale approccio può render conto di una relazione non più solo di contiguità ma anche di continuità fra l'umano e il non-umano. «Cette continuité – prosegue Kohn – nous permette de réaliser qu'une phénomène aussi unique et séparée que celui-ci [cioè il simbolico, dietro al quale dobbiamo vedere l'umano] n'est jamais complètement coupé du reste du monde»[69].

L'approccio "emergentista" sostenuto da Kohn, esplicitamente ispirato agli studi di Terrence William Deacon[70], postula una continuità più che teorica fra semiosi e vita: tutto ciò che è vivente è semiotico; ogni fenomeno semiotico è, in qualche modo e in qualche misura, una manifestazione vivente del vivente. Il mondo restituitoci da questa prospettiva è chiamato da Kohn «écologie de sois»[71], ossia uno spazio popolato da quelli che abbiamo definito "epicentri semiotici" – umani e non umani – considerati come "pensieri viventi", "sé" o "seità"[72].

68 *Ibidem*.

69 *Ibidem*.

70 Per Terrence W. Deacon, il concetto di "emergence" designa, in estrema sintesi, il processo di transizione dalla non-vita alla vita. Cfr. T. W. Deacon, *The Hierarchic Logic of Emergence: Untangling the Interdipendence of Evolution and Self-Organization*, in B. H. Weber, D. J. Depew (edited by), *Evolution and Learning: The Baldwin Effect Reconsidered*, MIT Press, Cambridge MA 2003, pp. 273-308; Id, *Emergence: the Hole at the Wheel's Hub*, in P. Clayton, P. Davies (edited by), *The Re-Emergence of Emegence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 111-150; Id, *Incomplete Nature: How Mind Emerged from Matter*, Norton, New York 2012.

71 E. Kohn, cit., p. 41.

72 Cfr. S. Manghi, *Il soggetto ecologico di Edgar Morin*, Erickson, Trento 2009. Si tratta di uno stato che Eduardo Viveiros de Castro, esaminando a fondo le ontologie amerindie, ha inquadrato attraverso la nozione di «multinaturalismo prospettivista», (Id. *Metafisiche cannibali*, op. cit., p. 60); secondo questo approccio tutti gli enti, in quanto seità, partecipano di un medesimo spirito (prospettivismo), il quale si sostanzia e si manifesta nei corpi diversi, animati e inanimati, di cui il mondo è costituito (multinaturalismo) *ibidem*, pp. 42-43.

5. Il superamento della sovranità umana sul vivente non umano: forme, abitudini, crescita

Vi sono livelli in cui la *sovranità* umana sul vivente – decisione e agire dell'uomo – può essere messa radicalmente in discussione. Individuare questi livelli ci sarà possibile solo se proveremo a pensare il *reale* oltre il *simbolico*[73], se proveremo cioè a pensare la vita come "semiosi vivente" che arriva al di là della capacità umana di rappresentazione, e i cui piani risultano "incastonati"[74] l'uno sull'altro, e dunque *interconnessi*.

Ispirandosi al "realismo" di Peirce, Kohn prova a mettere a fuoco gli assi su cui concretamente si struttura la semiosi emergente che abbiamo appena esaminato. Abbiamo visto che *crescita* e *performatività* sono caratteri fondamentali della semiosi, ossia del "pensiero vivente"[75], di ogni seità, umana e non-umana. *Agire* e *crescere* sono, potremmo dire, la meccanica ontica di ogni sé che, in quanto tale, recepisce i segni e re-agisce a essi, adattando se stesso a ciò che gli antropologi chiamano il "contesto". Compreso il fatto che l'*agire* dei sé è sostanzialmente semiotico (rappresentazionale), ciò che resta da chiarire è in che modo i sé crescano per mezzo di processi semiotici. Ecco che, ispirandosi ancora a Peirce, Kohn propone di distinguere la realtà in *priméité*, *secondité*, *tercéité*. I *premiers*[76] sarebbero le cose in sé; ma dotate di una apertura verso i possibili. I *seconds*[77] sarebbero riconducibili agli eventi, su cui non ha presa l'agire, umano o non umano. È però la *tercéité*[78] a interessare particolarmente Kohn. Ora, della *tercéité* fanno parte i vincoli sul possibile, o meglio, i *generali*. La manifestazione particolare di un generale è la *forma*, che, a sua volta, può essere compresa come l'adattamento di ogni organismo all'ambiente secondo una logica semiotica[79]. La *tercéité*, di cui i generali fanno parte, si compone di regolarità, configurazioni, relazionalità, possibilità future e intenzioni[80]: tutto ciò è racchiuso nel concetto di *abitudine/i*. Le abitudini «ont une efficacité sur le long terme», inoltre, ed è ciò che qui interessa particolarmente, «ils

73 E. Kohn, *Comment pensent les forêts*, cit., p. 92.
74 "Enchâssés", *ivi*, p. 83.
75 *La pensée vivante* è il titolo del Cap. II del libro di Kohn. La formula può essere meglio compresa attraverso le seguenti proposizioni formulate dall'autore: «tous les êtres vivants, et pas seulement les humaines, pensent. [...] toutes les pensées sont vivantes»; *ibidem*, pp. 108-109.
76 *Ibidem*, p. 93.
77 *Ibidem*.
78 *Ibidem*, p. 94.
79 *Ibidem*, p. 111.
80 *Ibidem*, p. 94.

peuvent trouver leur origine et se manifester au-delà de l'esprit human»[81]. «Le monde se caractérise par 'la tendance de toute chose à prendre des habitudes»[82], mentre «la vie [...] avec sa capacité à prédire et à *mettre à profit* ces régularités, et dans ce même processus, à produire une gamme toujours plus grande de régularités originales, renforce cette tendance à prendre des habitudes»[83]. Pertanto, ogni vivente non farebbe che «mettere a profitto la forma», cioè sfruttare le configurazioni del contesto biologico in cui è situato per definire nuove *abitudini* a esso favorevoli. "Mettere a profitto la forma" consiste in una serie di *tras-formazioni*: di sé in quanto forma biologica che si adatta all'ambiente, e di segmenti dell'ambiente stesso in quanto forme ecologiche che vengono plasmate secondo le esigenze di ciascun vivente. Ecco spiegati i criteri che orientano la *crescita* e la *performatività* semiotiche.

Ora, l'essere umano, la cui capacità simbolica gli consente ampia capacità di manovra sul futuro, dunque sui possibili, in altre parole una notevole capacità di "messa a profitto delle forme", è in grado di portare all'estremo questo potenziale. «La capacité inégalée qu'a la pensée symbolique de créer de l'habitude contient toujours le danger de nous extraire des habitudes dans lesquelles nous sommes inscrits»[84]. Il rischio è quello che, ispirandosi a un'espressione tipica del popolo Runa, Kohn chiama «cécité de l'âme»[85]. La "cecità dell'anima" è una attitudine relazionale[86] che consiste nell'incapacità di cogliere la/le seità, dunque di entrare in contatto con gli altri sé in una «écologie de sois»[87]. Quando il mondo dei viventi viene reificato, gli esseri che lo popolano diventano *res*, oggetti, e l'umano rimane cieco: incapace di vedere le relazioni fra i viventi e capace solo osservare se stesso; una cecità dell'anima che si converte in una visione ridotta, limitata al proprio sé, concepito, per esempio, come una *res cogitans* di fronte a una *res extensa*: nel migliore dei casi, appropriabile e manipolabile, nel peggiore, considerata nemica e ostile[88].

Ora, le *abitudini* si caratterizzano, secondo Kohn, per un certo grado di fissità/fluidità. I poli di questo continuum sono la *materia inerte* e i *sé*. La *materia* è abitudine

81 *Ibidem*.
82 *Ibidem*.
83 *Ibidem*, corsivo mio.
84 *Ibidem*, p. 96.
85 *Ibidem*, pp. 145 e sgg.
86 *Ibidem*, p. 151.
87 *Ibidem*, p. 163.
88 L'archetipo della natura come minaccia e sfida mortale è restituito in modo incomparabilmente efficace dal capolavoro di Herman Melville, *Moby Dick*.

fissata, pietrificata. Un *sé* è invece polo di mutamento e creazione di abitudini: un ente in grado di "mettere a profitto" le regolarità e le forme. Potremmo anche dire che, se la materia *resiste* all'azione, il sé *agisce* su una resistenza, "piegandola" a suo vantaggio. Più precisamente, lo spirito – ogni vivente per Kohn, o "epicentro semiotico", come l'ho definito prima – apprende, desidera, vive, in una parola: *cresce*[89]. E fa ciò re-agendo a «événéments inattendus» che «peuvent perturber nos conceptions de la manière dont est le monde»[90], e «c'est cette perturbation même, l'effondrement de vieilles habitudes et la fabrication de nouvelles, qui fonde le sentiment que nous avons d'être en vie et dans le monde»[91]. Date queste premesse, la stessa pandemia da Covid-19, in quanto mutazione di un virus originatosi altrove, sembrerebbe conforme alle caratteristiche di un "fenomeno emergente", di una "forma emergente". In quanto "forma emergente", il virus presenta "proprietà inedite" orientate secondo alcuni criteri comuni a tutte le forme emergenti, che sono criteri: di forma, semplicità, ordine e coordinazione[92]. Più specificamente, il Covid-19 nella sua *forma coordinata* alla forma dell'organismo ospite, e nel suo essere più *ordinato*, *vincolato* e *semplice* rispetto al medesimo organismo, risponderebbe a criteri di emergenza semiotica. Osservato in questo modo, il virus sarebbe allora un sé che avrebbe «messo a profitto la forma»[93], definendo una nuova *abitudine* nel reale, a esso favorevole. Tras-formare questa nuova abitudine deve essere, allora, a maggior ragione possibile per l'uomo, alla luce della sua capacità di pre-visione (simbolismo). Ma all'uomo ciò è possibile a patto di non restare "cieco nell'anima", ossia a patto di mantenere il contatto con le seità che compongono l'ecologia di sé in cui è inserito. In questo caso, scongiurare la "cecità dell'anima" significa, per esempio, comprendere che le logiche immunitarie[94] sono

89 E. Kohn, *Comment pensent les forêts*, cit., p. 102.
90 *Ibidem*.
91 *Ibidem*.
92 *Ibidem*, p. 222.
93 Sulla specificità di relazioni uomo-ambiente all'origine delle zoonosi, in cui rientra il Covid-19, cfr. F. Keck, *Un monde grippé*, Flammarion, Paris, 2010. Argomenti ripresi e sviluppati più recentemente in Id, *Les Sentinelles des pandémies. Chasseurs de virus et observateurs d'oiseaux aux frontières de la Chine*, Zones Sensibles, Bruxelles 2020.
94 Al riguardo, valgono come monito i fondamentali studi di R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2020; Id, *Immunità comune. Biopolitica all'epoca della pandemia*, Einaudi, Torino 2022. Cfr. anche B.-Ch. Han, *La società della stanchezza*, Nottetempo, Roma 2020, in cui si sottolinea che «il paradigma immunologico non è compatibile col processo di

utopiche in questa ecologia di sé, in quanto sarebbero un ulteriore, fallimentare tentativo di riaffermare una separazione radicale e verticale - dunque una sovranità - dell'umano sul vivente, esperita come separazione ermetica e stagna da ciò che continuamente contamina, perturba e mette alla prova la vita, anche quella umana. La direzione, a parere di chi scrive, sarebbe invece quella di immaginare spazi di relazione con i viventi non umani, anche attraverso paradigmi – come quello semiotico – in grado di mappare nuovi e insospettati spazi della rappresentazione. Fare ciò consentirebbe di imparare a "leggere" (e dunque pre-vedere e, soprattutto, *pre-venire*) i segni dei "fenomeni emergenti", come la pandemia in corso. Infine, e soprattutto, fare ciò sarebbe utile per *crescere* attraverso questa e altre crisi, gettando ponti simbolici su nuovi possibili, ma *in armonia* e non *contro* l'"ecologia dei sé" di cui facciamo parte.

6. Conclusioni

Giunti a questo punto, ci si potrebbe chiedere quale sia il reale valore pratico di questo itinerario fra filosofia e antropologia. La risposta, ancora una volta, è nel breve saggio di Elena Pulcini, che, nelle conclusioni, invita a una «metamorfosi generativa»[95]; concetto che irrora di un significato politico nuovo un'antica virtù umana: la *responsabilità*[96]. Tornare a una nozione classica, la responsabilità,

globalizzazione», p. 12.

95 «Alla radicalità della metamorfosi degenerativa bisogna opporre la radicalità di quella che vorrei chiamare una metamorfosi generativa: la quale impone una interazione inedita, rispetto al passato, tra forme di lotta collettive e forme di azione e trasformazione individuale sulle quali fondare la possibilità di un arendtiano 'nuovo inizio'». E. Pulcini, *La sfida ecologica*, cit., p. 246. Il salto di qualità concettuale che l'idea di «metamorfosi generativa» consente rispetto alla «responsabilità» jonasiana è soprattutto nella capacità di "incarnare" tale responsabilità verso il mondo che, appunto, l'espressione utilizzata dall'autrice rende pensabile. Pulcini, infatti, si riferisce esplicitamente a forme di lotta o azione politica concrete, come per esempio: *Friday for Future*, *Extinction Rebellion*, il *Buen vivir*, il *Convivialismo*, l'opposizione alla privatizzazione dei beni comuni, la rivendicazione della sovranità alimentare contro il potere delle multinazionali, la difesa degli spazi verdi nelle città e la denuncia della speculazione sui rifiuti.

96 Il tema della responsabilità di fronte al mondo come ambiente da cui l'uomo non potrà mai rendersi estraneo è ovviamente al centro di uno dei lavori classici su questi argomenti: H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009. La questione è stata ripresa e rilanciata da Elena Pulcini negli anni Duemila con un testo che si pone come

concludendo l'esame della proposta innovativa e audace di Kohn può sembrare un cortocircuito, eppure ha senso. Infatti, occorre ripetere che la funzione antropologica del paradigma semiotico è quella di favorire una conoscenza nuova della vita. Ora, si tende ad avere responsabilità, o a esercitare con maggior consapevolezza una responsabilità, verso ciò che si conosce e di cui si percepisce una prossimità. Considerare tutto ciò che è fuori dall'orizzonte umano come "oggetto" rende moralmente più facile *sfruttarlo*; mentre, viceversa, imparare a vedere questi enti come seità, o "forme emergenti", ci aiuta a pensarli nella loro autonomia di forme di vita, e a capire che anch'essi, proprio come l'uomo e accanto all'uomo, competono – ciascuna sviluppando le proprie strategie - nella lotta quotidiana per la sopravvivenza. All'essere umano che diviene consapevole di questo mondo "animato" spetta, allora, una responsabilità maggiore di quella che spetta all'uomo "sovrano" e "signore del creato": quella di garantirne la conservazione, ovvero di assicurare che la propria azione sul pianeta – più incisiva rispetto a qualunque altra specie – non metta mai in crisi l'equilibrio con cui la vita protegge e riproduce se stessa. È la responsabilità dell'uomo "amministratore"[97] della terra, e alleato dell'ambiente[98]. Da questo punto di vista, la filosofia ha ancora molto da dire. Rinunciare ad alcuni paradigmi della modernità, come una struttura di pensiero cristallizzata sulle dicotomie cartesiane non significa rinunciare alla filosofia *tout court*, ma, piuttosto, tornare alla sua vocazione più antica e profonda, quella del *gnōthi seautón*, che, in questo caso, implica una comprensione dell'umano non tanto in profondità quanto in estensione: conoscere l'uomo *nel* mondo e non al di fuori o in opposizione a esso. A questo scopo, la filosofia potrebbe fruttuosamente integrare le conoscenze sviluppate da saperi limitrofi, come appunto l'antropologia, per crescere e accedere a quella che Francesco Fistetti ha chiamato *filosofia-mondo*[99], risvolto epistemologico di ciò che Elena Pulcini ha chiamato *filosofia per*

---

un passaggio imprescindibile: *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'era globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

97 Francesco, *Laudato si'. Lettera enciclica sulla cura della casa comune*, Paoline Editoriale Libri, Roma 2015, Cap. 3, *La radice umana della crisi ecologica*, III, *Crisi e conseguenze dell'antropocentrismo moderno*, § 116.

98 *Ibidem*, Cap. 6, *Educazione e spiritualità ecologica*, II, *Educare all'alleanza tra l'umanità e l'ambiente*.

99 F. Fistetti, *Philosophie et sciences sociales au XXIe siècle: un changement de paradigme?*, in A. Caillé, P. Chanial, S. Dufoix, F. Vanderberghe (sous la direction de), *Des sciences sociales à la science sociale*, Le Bord de l'Eau, Lormont 2018, pp. 139-151. Fistetti ritiene che «le besoin épistémologique

il mondo[100], entrambe capaci di arginare i rischi di una *filosofia senza mondo*[101]. Si tratta cioè di sviluppare un pensiero che ci permetta di rivedere lo statuto e il ruolo dell'umano alla luce della complessità attuale e ci aiuti a comprenderlo come un «sujet pluriversel – et multiculturel»; laddove «ce sujet ne peut être que pluriel dans le sens arendtien du terme (le sujet socratique du *dokei moi*) et écologique, dans la mesure où il prendra soin de l'*oikos* commun de tous les êtres vivants, avec une intense sensibilité envers la nature que, souvent, nous trouvons chez les Anciens»[102]; una "intensa sensibilità verso la natura" che, alla luce di quanto esaminato fin qui, possiamo vedere tutt'ora, benché in forme isolate e minacciate, presso i popoli tradizionali delle periferie del mondo occidentalizzato.

---

renouvelé de totalité met à l'ordre du jour la nécessité d'une nouvelle manière de concevoir/pratiquer la philosophie», un modo di fare filosofia che l'autore definisce, appunto, "*philosophie-monde*", «dont l'horizon est la *world-history*, qu'on peut entendre non comme une méthodologie de l'enquête historiographique mais plutôt comme le lieu-temps planétaire commun dans lequel nous vivons», *ibidem*, pp. 139-140, corsivo dell'autore. Questa nuova concezione epistemologica sarebbe «l'équivalent de ce que Michael Friedman, à propos des sciences de la nature, nomme un 'méta-cadre de référence' dans le phases de transition d'un paradigme à l'autre, pendant lesquelles la philosophie devient l'espace de dialogue – et de conflit – entre les théories et les hypothèses pour faciliter la naissance d'un nouveau paradigme», *ibidem*, p. 142.
Questo «pensée-monde», spiega l'autore, si fonda su una concezione relazionale del sapere, o «et c'est la même chose – sur l'*interdépendance* des problèmes auxquelles l'humanité est exposée», *ibidem*, p. 143, corsivo dell'autore.

100 E. Pulcini, *Soggetti emozionali. Per aver cura del futuro*, «Iride», 2, 2021, p. 267.

101 *Ibidem*.

102 F. Fistetti, *Philosophie et sciences sociales au XXIe siècle: un changement de paradigme?*, cit., pp. 146-147.

Bibliografia

Abbagnano N., *Dizionario di Filosofia*, Utet, Torino 2013.

Botturi F., *Universale, plurale, comune. Percorsi di filosofia sociale*, Vita e Pensiero, Milano 2018.

Caillé A., *Critica della ragione utilitaria*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

Chatenet L., Di Caterino A., *L'horizon sémiotique de l'anthropologie: paradoxes du "tournant ontologique"*, in "Actes Semiotiques", n. 123, 2020, pp. 1-15.

Connolly W.E., *Facing the Planetary. Entangled Humanism and the Politics of Swarming*, Duke University Press, Durham-London 2017.

Cotta G. (a cura di), *Virtù umane – Virtù politiche*, Mimesis, Milano 2020.

Deacon T.W., *Emergence: the Hole at the Wheel's Hub*, in Philip Clayton, Paul Davies (edited by), *The Re-Emergence of Emegence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 111-150.

Deacon T.W., *Incomplete Nature: How Mind Emerged from Matter*, Norton, New York 2012.

Deacon T.W., *The Hierarchic Logic of Emergence: Untangling the Interdipendence of Evolution and Self-Organization*, in Buce H. Weber, David J. Depew (edited by), *Evolution and Learning: The Baldwin Effect Reconsidered*, MIT Press, Cambridge MA 2003, pp. 273-308.

Delruelle E., *Métamorphoses du sujet. L'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, De Boeck, Bruxelles 2006.

De Martino E., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

Descola P., *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2015.

Esposito R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2020.

Esposito R., *Immunità comune. Biopolitica all'epoca della pandemia*, Einaudi, Torino 2022.

Fava G., *Per un'ontologia della soglia: note su natura e cultura in Philippe Descola*, "Areté. International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences", vol. 6, 2021, pp. 293-308.

Fistetti F., *Philosophie et sciences sociales au XXIe siècle: un changement de paradigme?*, *in* Caillé A.,

Chanial P., Dufoix S., Vanderberghe F. (sous la direction de), *Des sciences sociales à la science sociale*, Le Bord de l'Eau, Lormont 2018, pp. 139-151.

Francesco, *Laudato si'. Lettera enciclica sulla cura della casa comune*, Paoline Editoriale Libri, Roma 2015.

Han B.-Ch., *La società della stanchezza*, Nottetempo, Roma 2020.

Haraway D., *Chthulucene: sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero Edizioni, Roma 2019.

Heidegger M., *I concetti fondamentali della filosofia antica*, Adelphi, Milano 2000.

Jonas H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009.

Jullien F., *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, Feltrinelli, 2022.

Keck F., Ursula Regehr, and Saskia Walentowitz, *Introduction*, *in Anthropologie: le tournant ontologique en action*, « Tsansa » – Journal of the Swiss Anthropological Association, n. 20, 2015, pp. 34-41.

Keck F., *Les Sentinelles des pandémies. Chasseurs de virus et observateurs d'oiseaux aux frontières de la Chine*, Zones Sensibles, Bruxelles 2020.

Keck F., *Un monde grippé*, Flammarion, Paris, 2010.

Kohn E., *Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain*, Zones Sensibles, Bruxelles 2017 ; ed. or. Kohn E., *How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human*, University of California Press, Oakland 2013.

Latour B., *Tracciare la rotta*, Cortina, Milano 2018.

Lévi-Strauss C., *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 2015.

Lévi-Strauss C., *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 2015.

Lévi-Strauss C., *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 1983.

Manghi S., *Il soggetto ecologico di Edgar Morin*, Erickson, Trento 2009.

Merenda F., Pulcini E., *Piccolo vocabolario filosofico per il post-pandemia*; in *Le parole della crisi, le politiche dopo la pandemia. Guida non emergenziale al post-Covid-19*, Malvicini M., Portaluri T., Martinengo A., (a cura di), pp. 475-490, Editoriale Scientifica, Napoli 2020.

Pulcini E., *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

Pulcini E., *La sfida ecologica: un cambio di paradigma?*, "Iride", 2, 2020, pp. 237-249.

Pulcini E., *Philosophie sociale : une science sociale antiutilitariste*, *in* Caillé A., Chanial P., Dufoix S., Vanderberghe F. (sous la direction de), *Des sciences sociales à la science sociale*, Le Bord de l'Eau, Lormont 2018, pp. 169-182.

Pulcini E., *Soggetti emozionali. Per aver cura del futuro*, "Iride", 2, 2021, pp. 267-283.

Pulcini E., *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

Rosa H., *Rendre le monde indisponible*, La Découverte, Paris 2020.

Saussure de F., *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari 1967.

Serughetti G., *Democratizzare la cura / Curare la democrazia*, Nottetempo, Milano 2020.

Viveiros de Castro E., *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, Ombre Corte, Verona 2017.