

**Comunicare con gli animali (e tra animali). L'antropologia
come "scienza del linguaggio" fra Claude Lévi-Strauss
e Eduardo Kohn. Implicazioni semiotico-giuridiche**

**Communicating with animals (and between animals).
Anthropology as a "science of language" between Claude
Lévi-Strauss and Eduardo Kohn. Semiotic-juridical implications**

di Ishvarananda Cucco

Abstract: L'intervento muove da alcune questioni generali: è possibile "comunicare" con gli animali? È possibile recepire ed elaborare i comportamenti animali come elementi di una "comunicazione"? E, inoltre, è possibile comprendere attraverso strumenti interpretativi oggettivi la "comunicazione" tra animali? Prima ancora di tentare una risposta a tali domande, si coglie un problema preliminare che complica la loro presa in carico scientifica: l'assenza di un criterio affidabile in grado di "decifrare" le molteplici modalità di interazione uomo-animale e animale-animale come "forme di comunicazione". Il contributo mostrerà come l'antropologia, nel tentativo di risolvere problemi contingenti e inizialmente estranei al tema in questione, abbia raccolto per prima fra le scienze sociali la sfida epistemologica di sviluppare modelli interpretativi impiegabili nell'interazione fra mondo umano e mondo non-umano.

Abstract: The paper starts from some general questions: is it possible to "communicate" with animals? Is it possible to understand and process animal behaviours as elements of a "communication"? And, moreover, is it possible to understand through objective tools the "communication" between animals? Even before attempting an answer to these questions,

there is a preliminary problem for their scientific evaluation: the absence of a reliable criteria capable of “deciphering” the multiple modes of interaction between man-animal and animal-animal as “forms of communication”. The paper will show how in trying to resolve contingent problems unrelated to this issue, anthropology for first among the social sciences has taken up the epistemological challenge of developing interpretative models that can be used in the interaction between the human and non-human.

Parole chiave: Antropologia - Claude Lévi-Strauss - diritto - Eduardo Kohn - linguaggio - semiologia - semiotica

Keywords: Anthropology - Claude Lévi-Strauss - Eduardo Kohn - language - law - semiology - semiotics

“Comunicazione interspecie”: si tratta di una formula problematica, poiché nasconde due diversi piani, uno analitico, l’altro epistemologico. Il primo ci impone di precisare i *criteri* di questa “comunicazione”, chiarire dunque con che tipo “linguaggio” o “linguaggi” avremmo a che fare; il secondo piano concerne l’ordine o la struttura dei rapporti tra le specie in cui sarebbero compresi i soggetti di questa “comunicazione”. Il primo sarebbe un problema di scienza della comunicazione in senso lato; il secondo sarebbe un problema di etnologia e anche, in parte, di etologia. Questa è una prima *sfida epistemologica* con cui dobbiamo confrontarci.

Per nostra fortuna, una fase recente dell’antropologia culturale, che va grossomodo dalla prima metà del Novecento ai giorni nostri, sembra integrare con successo proprio questi due piani di ricerca. Si tratta di una fusione che ha fornito stimoli molto fecondi a questa disciplina: risultati intellettuali che in questa sede si proverà appunto a ricostruire, e a presentare in un itinerario suddiviso in tre segmenti. Il primo avrà un carattere più storico-ricostruttivo, ma anche epistemologico; il secondo avrà un carattere più tecnico-teorico; nell’ultimo si porranno, alla luce del percorso seguito, alcune questioni di natura più teoretica.

1. Antropologia come “scienza del linguaggio”?

Per precisare meglio questa espressione utilizzata nel titolo di questo contributo, e per entrare nell’argomento, poniamoci una domanda preliminare, apparentemente ingenua ma dirimente: è possibile *comunicare* con gli animali?

Ebbene, a questa domanda, apparentemente stravagante, tanto più in un contesto scientifico, molti popoli tradizionali risponderebbero *seriamente* che *sì, è possibile*. Queste persone aggiungerebbero che non solo comunicare con gli animali è possibile, ma è possibile anche, e necessario, mantenere una comunicazione *costante* con alberi, fiumi, montagne, spiriti, e così via; tutti enti, questi, che in molti casi non vengono neppure distinti in modo netto dalla specie umana, essendo quello umano, per costoro, un ordine nel quale possono stazionare più o meno stabilmente entità animali e spirituali, e viceversa¹.

Per molto tempo, la cultura occidentale, anche accademica, ha considerato questo tipo di affermazioni, e in particolare, per l'argomento che interessa in questa sede, la possibilità di una *reale comunicazione interspecie*, come delle fantasticherie, se non delle assurdità, da catalogare come espressioni metaforiche nel migliore dei casi, o dimostrazioni di primitivismo o prelogismo (Cfr. Lévy-Bruhl 1966), nel peggiore.

Qui bisogna ammettere che la filosofia non sembra disporre degli strumenti più adeguati a mettere a fuoco la questione, a causa della sua stessa struttura gnoseologica, della sua derivazione cioè dal *logos*: discorso razionale basato sul modello domanda/risposta (cfr. Colli 2019: Cap. VI)², modello allo stesso tempo teoretico, discorsivo e cognitivo; ora, chi può ragionevolmente domandare e rispondere in un dia-logos se non l'uomo, e solo l'uomo?

L'antropologia, invece, nel suo tentativo di *decentramento* culturale, nel tentativo cioè di sospendere le "ipòstasi" culturali di provenienza – metodo che Lévi-Strauss chiamava "spaesamento" (cfr. Lévi-Strauss 2010: 83) o "straniamento" (cfr. Lévi-Strauss 1978: 312) –, ha saputo fabbricare risorse analitiche diverse e apparentemente – si cercherà di verificarlo in questa sede – più efficaci per comprendere le dinamiche di fondo di queste "forme di comunicazione" interspecie, recepite come tali da molti popoli tradizionali. L'antropologia ha saputo fare ciò soprattutto grazie allo stimolo epistemologico fondamentale che anima questa disciplina: la *curiosità* per l'altro (cfr. Lévi-Strauss 2010)³.

¹ «I Bororo sono Ara», spiegavano questi nativi del Brasile a uno sconosciuto Karl Von den Steinen (1855-1929) ai primi del Novecento, fornendo materiale di riflessione a Lévy-Bruhl per quella che rimarrà nota come "legge della partecipazione mistica", a sua volta alla base della concezione delle culture indigene come realtà "prelogiche". Cfr. Keck 2008.

² Sul ruolo della scrittura nella dialettica, cfr. *ivi*: Cap VIII. Per un confronto sul piano cognitivo tra culture orali e culture dotate di scrittura, cfr. Todorov 2014.

³ Uno studio che, a ben guardare, è un solo un frammento di percorso necessario a completare la conoscenza di sé: da un punto di vista culturale «una civiltà non può pensare se stessa se non dispone di un'altra o di molte altre civiltà suscettibili di fingere da termini di paragone. La conoscenza e la comprensione della propria cultura sono possibili a condizione che la si osservi dal punto di vista di un'altra», *ivi*: 82. Da un punto di vista individuale avviene lo stesso: «*identità e differenza si danno sempre in relazione*», in una prospettiva in cui l'identità è sempre «*costruzione narrativa*, in cui la funzione dell'identità costituente e dell'alterità differenziante hanno entrambe un ruolo capitale. Il narrarsi, infatti, è sempre espressione di un'identità peculiare, che fa anche riferimento a una tradizione narrativa in cui da sempre *si è narrati* da altri. Narrarsi ed essere narrati sono

Del resto, non ci si può aprire a una *comunicazione interspecie* se non si è per lo meno capito come e cosa comunicano gli *altri* della nostra stessa specie. L'antropologia apre un sentiero fondamentale in questa direzione preliminare, in particolare l'antropologia *strutturale* di Claude Lévi-Strauss.

La novità introdotta da Lévi-Strauss consiste, in estrema sintesi, nel considerare ogni cultura umana come un insieme coerente di *sistemi di simboli* (cfr. Lévi-Strauss 2000: XXIV), laddove, afferma l'antropologo, «la cultura consiste nell'insieme dei rapporti che gli uomini di una determinata civiltà intrattengono *col mondo*» (Lévi-Strauss 2010: 112)⁴; qui si crea un'apertura sottile ma importantissima nel campo delle scienze sociali e umane, che consente di transitare dal dia-logos uomo-uomo a una comunicazione uomo-mondo; benché, come vedremo, questa comunicazione sia in realtà ancora completamente controllata dall'essere umano: essa è una rappresentazione *del mondo* elaborata dall'essere umano con propri *criteri*; quindi non è ancora possibile parlare in senso proprio di *comunicazione*.

Ad ogni modo, sebbene non ancora risolutivo per la questione che stiamo esaminando, l'approccio di Lévi-Strauss è efficace per sviluppare la capacità analitica della disciplina antropologica in questa direzione⁵.

La genesi di questo modello, rimasto noto come “antropologia strutturale”, merita di essere accennata, per capire come e perché molti anni più tardi Eduardo Kohn – di cui si dirà più avanti – sentirà l'esigenza di superarlo con un modello apparentemente più efficace per i suoi scopi, e anche per rispondere alle nostre domande.

Qui, fatto singolare, un percorso epistemologico interno all'antropologia si sviluppa di pari passo proprio con gli strumenti analitici di cui siamo alla ricerca.

2. La semiologia, da Saussure a Lévi-Strauss

Il 5 gennaio 1960, all'inizio della grande stagione dello strutturalismo, Lévi-Strauss teneva al Collège de France la sua lezione inaugurale per la cattedra di antropologia sociale. Nel suo discorso⁶, l'antropologo francese dichiarava: «gli uomini comunicano mediante simboli e

indissolubilmente legati e sono condizioni indispensabili per essere in grado di *narrare sé e altro da sé*», Botturi 2019: 82, corsivi dell'autore.

⁴ A differenza della società che «consiste nei rapporti che questi stessi uomini intrattengono fra di loro», ibidem.

⁵ La pluralità delle culture umane altro non è che l'attualizzazione delle infinite possibilità combinatorie che i simboli, entrando in sistemi complessi e coerenti, possono restituire. La diversità di superficie di questi sistemi, e dunque delle culture, altro non sarebbe che il risultato di una unità di fondo che accomuna ogni essere umano, che è poi un'identità di struttura, coincidente con l'invarianza del modo in cui i segni e i sistemi di segni si producono.

⁶ Pubblicato successivamente col titolo di *Elogio dell'antropologia*, in Lévi-Strauss 1978: 37-68.

segni; per l'antropologia che è una conversazione dell'uomo con l'uomo, *tutto è simbolo e segno*, posto come intermediario fra due soggetti» (Lévi-Strauss 1978: 46, corsivo mio).

Con questa frase, rimasta celebre – «tutto è simbolo e segno» –, Lévi-Strauss inquadrava la sua ricerca all'interno di un campo epistemologico ben preciso, che era stato perimetrato cinquant'anni prima da Ferdinand de Saussure.

Saussure affermava che «la lingua è un *sistema di segni* esprimenti delle idee e, pertanto, è confrontabile con la scrittura, l'alfabeto dei sordomuti, i riti simbolici, le forme di cortesia, i segnali militari, ecc. ecc. Essa [la lingua] è semplicemente il più importante di tali *sistemi*» (Saussure 1967: 25, corsivi miei). Com'è noto, il *segno linguistico* è per Saussure un'entità a due facce: *significante* e *significato*⁷. Ora, se in tutti questi sistemi di segni, di cui ogni lingua si compone, a un *significante* (per es. un gesto di saluto, o un semplice cenno del viso) corrisponde sempre un *significato*, allora, ne ricava Saussure, *si può* «concepire una scienza che studia la vita dei segni nel quadro della vita sociale»: «noi – dichiara il maestro svizzero della linguistica – la chiameremo *semiologia*» (ivi: 26, corsivi dell'autore); la linguistica, precisa Saussure, «è solo una parte di questa scienza generale [della natura e della vita dei segni linguistici]» (ibidem, corsivo mio)⁸.

Saussure non si dedicherà a questa “scienza generale”, ma si limiterà a studiare i segni nel loro ambito classico: la lingua. Tuttavia, queste suggestioni saranno sufficienti a *illuminare un percorso* che seguiranno alcuni suoi estimatori, *in primis* Lévi-Strauss, appunto.

Queste suggestioni saranno il principale stimolo per un'intuizione di Lévi-Strauss, che, nella lezione inaugurale con cui si è aperto questo paragrafo, si chiede:

«che cos'è dunque l'antropologia? Nessuno, mi sembra, è stato più vicino a definirla – benché solo per preterizione – di Ferdinand de Saussure, quando, presentando la linguistica come una parte di una scienza ancora da nascere, egli riserva a quest'ultima il nome di *semiologia*, e le attribuisce, come oggetto di studio, la vita dei segni in seno alla vita sociale» (Lévi-Strauss 1978: 43, corsivo dell'autore).

«Intendiamo quindi – dichiara Lévi-Strauss – l'antropologia come l'occupante in buona fede in quel campo della *semiologia* che la linguistica non ha ancora rivendicato come proprio» (ivi: 44, corsivo mio).

⁷ Cfr. la *Natura del segno linguistico*, in ivi: 83 e ss.

⁸ «Noi pensiamo – conclude Saussure – che considerando i riti, i costumi ecc. come segni, tali fatti appariranno in un'altra luce, e si sentirà allora il bisogno di raggrupparli nella semiologia e di spiegarli con le leggi di questa scienza», ivi: 27.

Antropologia, dunque, come *semiologia*, laddove la semiologia è la scienza della «vita dei segni all'interno della *vita sociale*».

Ma il grande problema che si pone a questo punto è di riuscire a sviluppare una scienza della vita dei segni all'interno della *vita* in sé, non più solo all'interno della *vita sociale*; il problema che si pone è quello di riuscire a comprendere le interazioni tra viventi come forme di comunicazione, ma senza antropomorfizzarle, dunque facendo a meno dei criteri interpretativi che hanno come epicentro il *linguaggio umano*, cioè la lingua, o *langue*, di Saussure.

Si tratta di fare quel piccolo, ma apparentemente difficilissimo passo (poiché in quanto umani siamo completamente immersi nella lingua – l'uomo è *zoon lógon échon*), che ci porti fuori dalla *cultura* (la rete di rapporti uomo-mondo, come affermava Lévi-Strauss) e ci reinserisca nella *natura*, all'interno cioè dei “rapporti mondo-mondo” (un continente in cui i fatti umani sono solo una penisola, un'appendice che l'uomo ha completamente colonizzato, trasformato e adattato).

Ora, questo tipo di relazioni che ho chiamato mondo-mondo, che sfuggono alle forme (plasmate dall'uomo per l'uomo) del *linguaggio razionale*, o della lingua/*langue*, sono comunemente esperite – come accennato più volte – da molti popoli indigeni: da qui la fluidificazione delle categorie, l'apparentemente assurda assenza di demarcazioni ontologiche tra umano-animale-spirito che per molto tempo ha lasciato interdetti gli studiosi europei, privi degli strumenti in grado di elaborare scientificamente queste particolari ontologie (cfr. Descola 2005).

3. La proposta semiotica di Eduardo Kohn

La cosiddetta “svolta ontologica” in antropologia – sulla quale non è possibile soffermarsi in questa sede – ha mostrato come il modello semiologico (Saussure-Lévi-Strauss), benché efficace – lo abbiamo appena visto – per *avvicinare* lo sguardo dello studioso occidentale alle concezioni dei popoli esaminati, non fosse esente da problemi. Esso non penetrava del tutto il “pensiero selvaggio”, non restituiva cioè la *totalità* e la *genuinità dell'esperienza* degli uomini e delle donne indigene come *parte* di un tutto che si esprime, di uno spazio naturale integrato *in costante comunicazione*, ma aiutava soltanto a *tradurre* questo tipo di esperienza, e pagando un prezzo non irrilevante sotto il profilo del senso.

Per Saussure, lo abbiamo visto, il segno è un'entità a due facce: significante/significato (Saussure 1967: 85). Ora, siccome il significante è “l'immagine acustica” e il significato è il “concetto” (ivi: 83-84), se ne deduce che abbiamo a che fare con un elemento, il segno o

“unità linguistica” (ivi: 83), le cui proprietà possono essere comprese *solo* all’interno della lingua. Ma, come sottolinea anche Eduardo Kohn, la lingua è un sistema di segni *esclusivamente umano*; ora, come può aiutarci un modello fondato sul linguaggio umano a descrivere e analizzare relazioni *biunivoche* – e comprese come tali dalle popolazioni osservate – fra umani e non-umani⁹?

È proprio in questo spazio critico-metodologico che si colloca l’esperimento antropologico (e filosofico) di Kohn.

La vita quotidiana presso la popolazione amazzonica dei Runa d’Avila, in Ecuador, che Kohn studia dall’interno per molti mesi, offre all’antropologo l’occasione di mettere alla prova un modello diverso da quello *semiologico*.

Il punto di partenza della proposta di Kohn è che tutti i viventi – umani e non-umani – *interagiscono* col mondo¹⁰. Ora, qualunque ente *in grado* di inter-agire col mondo deve necessariamente *rappresentarselo* in qualche modo, al di là del fatto che abbia coscienza di ciò. La proposta dell’autore consiste nel ripensare il concetto di rappresentazione¹¹, dilatandone e sfumandone i confini, finora nettamente circoscritti alla sfera del linguaggio umano.

Un problema potrebbe sorgere dal fatto che l’unico strumento di rappresentazione conosciuto è il *segno*, la cui natura duale – significante/significato – implica parole e concetti, ma Kohn dimostra che non occorre andare troppo lontano da qui: bisogna solo riuscire a trovare una diversa “chiave d’accesso” alla *natura* del segno, ossia riuscire a cambiare angolo di osservazione sul segno.

4. Il mutamento di prospettiva sul segno, da Saussure a Peirce

Secondo la celebre ipotesi di Peirce, infatti, il segno (anziché entità duale) è «*qualcosa* che sta per *qualcuno* al posto di qualcos’altro sotto certi aspetti o capacità» (Peirce 1932: 228,

⁹ Ciò che qui Kohn mette in discussione è il tipo di sguardo che, su un altro terreno, secondo Connolly «riduce l’*agency* al solo processo linguistico (umano) e ignora i gradi variabili di una *agency* non-umana», obliterando il fatto che «il pianeta stesso consiste in una serie di *sistemi* interagenti, parzialmente *auto-organizzati*, che spesso si incrociano [*intersect*]», Connolly 2017: 92, traduzione e corsivi miei.

¹⁰ Ma interagiscono in chiave semiotica: la proposta di Kohn, infatti, mira «a interrogare il modo in cui gli esseri significano gli uni per gli altri», Chatenet, Di Caterino 2020: 11, traduzione mia.

¹¹ «L’obiettivo centrale del suo lavoro è di considerare l’essere come il prodotto del modo di rappresentarsi il mondo; in questa prospettiva egli [Eduardo Kohn] propone un’antropologia al di là dell’umano, propriamente ontologica in quanto tratta del modo in cui è fatto il mondo»; *ibidem*, traduzione mia. Scrive Kohn che «il modo in cui pensiamo a questo problema [del relazionarsi, e, dunque, del reciproco rappresentarsi, fra esseri viventi] è stato colonizzato dal linguaggio: la rappresentazione non solo è più ampia di quanto si ritenga, ma è anche completamente diversa». E ancora l’autore dichiara: «la mia idea, in breve, è che un’antropologia al di là dell’umano potrebbe permettere di ripensare la relazionalità come semiotica, ma non sempre e non necessariamente linguistica»; Kohn 2017: 123, traduzioni mie.

traduzione e corsivi miei)¹². 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*), non un *soggetto* ma un *locus*¹³, il quale può essere occupato da qualsiasi ente, *non necessariamente umano*.

Da questo punto di vista, la semiotica di Peirce, rispetto alla semiologia di derivazione saussuriana, sembra il modello più adatto a 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* (tutto ciò che vive deve necessariamente rappresentarsi il mondo per poterlo *abitare*).

Abbiamo visto il “qualcuno” della proposizione di Peirce, ma a questo punto occorre chiarire anche identità e statuto del “qualcosa” (“che sta per qualcuno”), cioè il segno vero e proprio. Com’è noto, la semiosi di Peirce si avvale di tre modalità: le *icone*¹⁴, gli *indici*¹⁵ e i *simboli*¹⁶. Queste modalità costituiscono una struttura piramidale.

¹² Le citazioni tratte dai *Collected Papers* di Peirce, pubblicate fra il 1931 e il 1958 da Harvard University Press a cura di Charles Hartshorne, Paul Weiss e Arthur Burks, vengono comunemente riportate nella forma: iniziali dell’autore, numero del volume e paragrafo, separati da un punto. La presente citazione è pertanto indicata nella forma C.P. 2.228.

¹³ L’ipotesi di Kohn è che «gli esseri viventi sono dei luoghi di seità»; ivi: 136. Più avanti, l’autore preciserà che «gli animali, come noi, sono dei sé; essi si rappresentano il mondo in un certo modo e si comportano [*agissent*] sulla base di tali rappresentazioni»; ivi: 206, traduzioni mie.

¹⁴ Il principio che governa l’icona è quello della *somiglianza*. «L’iconicità, la più elementare fra i processi segnici, è estremamente controintuitiva poiché implica di non fare distinzioni fra due cose», tuttavia, essa «occupa una posizione assai marginale nella semiosi [...] Essa segna l’inizio e la fine del pensiero», ivi: 84-85, traduzioni mie.

¹⁵ I principi che governano la referenza indicale sono la differenza, l’assenza e la possibilità. «I segni [...] producono l’informazione. Essi ci dicono qualcosa di nuovo. Essi ci parlano di una differenza. Questa è la loro ragion d’essere. La semiosi deve dunque implicare qualcosa in più della semplice somiglianza», ivi: 85, traduzione mia. 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 «qualcosa in più della semplice somiglianza», 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.

¹⁶ 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, (ivi: 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, «rinviano al loro oggetto in maniera indiretta, in virtù delle loro relazioni sistematiche con altri simboli. I simboli implicano una convenzione», ivi: 59, traduzione mia. 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 apertura a un futuro possibile per il quale il sistema linguistico di riferimento offre i criteri e le condizioni di pensabilità.

I simboli sono nella disponibilità esclusiva dell'essere umano, mentre gli indici e le icone sarebbero modalità semiotiche disponibili per tutti i viventi.

Una caratteristica importante di questi tipi di segni consiste nel fatto che tutte e tre queste modalità rappresentazionali stabiliscono una certa relazione con *differenza* e *assenza*, quest'ultima intesa qui come *possibile* o *non-ancora*.

L'icona rende la *differenza* familiare mediante la *somiglianza* con l'oggetto rappresentato, mentre non sviluppa alcun rapporto con l'*assenza*, essendo il rinvio di senso *presente* nell'icona stessa.

L'indice, la cui funzione consiste nell'elaborare una primitiva informazione sul mondo circostante, inizia a esplorare la *differenza* come *assenza*, e l'*assenza* come *possibilità*: vicina, prossima, imminente (es. il rumore di foglie calpestate per animali che sono normalmente predati).

Il simbolo è invece in relazione con *differenza* e *assenza* nella modalità più elaborata e complessa. Nel simbolismo, l'*assenza* è presente nella sua stessa struttura referenziale: nel sistema di segni di cui esso è costituito, nell'insieme di parole che servono a designare gli oggetti, cioè 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 permette di esplorare¹⁷ (con parole, in questa sede, si sta creando un sistema multidimensionale di riferimenti e collegamenti spaziali, temporali, logici, etc.: tutte cose assenti qui e ora, e per lo più astratte, ma che ciononostante si attualizzano nella mente del lettore in questo momento).

Ora, afferma Kohn che, a un livello fondamentale, «la semiosi della vita è iconica e indicale» (Kohn 2017: 89, traduzione mia)¹⁸, pertanto, il vivente non umano, sebbene non faccia uso di simboli – dunque di lingua o linguaggio propriamente detti –, non sarebbe del tutto estraneo ai processi di *rappresentazione*: processi che garantiscono la conoscenza del e interazione con l'ambiente, necessari per la sopravvivenza.

Queste tre modalità rappresentazionali non sono affatto separate tra loro, non definiscono regioni semiotiche isolate, ma costituiscono *spazi interconnessi*, sovrapposti e per certi versi mobili e interattivi. La ragione è nel fatto che, sottolinea Kohn, «i processi iconici, indicali e simbolici sono incassati gli uni sugli altri. I simboli dipendono dagli indici per esistere e gli indici dipendono dalle icone» (ivi: 83, traduzione mia). In altri termini, i simboli sono *sistemi*

¹⁷ Per questa ragione, Kohn parla dell'umano come «un tutto aperto», ivi: 103, traduzione mia.

¹⁸ «Queste modalità rappresentazionali non simboliche sono onnipresenti nel mondo vivente - umano e non umano - e possiedono proprietà sottovalutate [*sous-étudiées*], del tutto distinte da quelle che definiscono la particolarità del linguaggio umano», ivi: 29, traduzione mia.

di indici, e gli indici *sistemi di icone*. 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 viceversa¹⁹.

Dunque, precisa Kohn, «la referenza simbolica, quella che rende gli umani unici, è una *dinamica emergente incassata* in questa *semiosi più larga*, questa *semiosi della vita* da cui essa promana e da cui essa dipende» (ivi: 89, traduzione mia, corsivi miei).

Proviamo a tirare le fila di questo breve e certamente parziale itinerario.

Saussure, nel *Corso di linguistica generale*, parlava di «fatti di linguaggio» (cfr. Saussure 1967: 21 e 25), di cui la *lingua* sarebbe la porzione scientificamente rilevante per la fonologia. Questa locuzione vaga – “fatti di linguaggio” – lascia intendere che il linguaggio sia un fenomeno più esteso rispetto al perimetro definito dalla sola lingua, della quale noi umani facciamo esperienza quotidiana rivestendo tutto ciò che ci circonda di una “epidermide” linguistica.

Il modello semiotico utilizzato da Kohn sembra suggerire che al di sotto di questa “epidermide linguistica” non si cela una Babele, non c’è mormorio insensato di versi incomprensibili, ma qualcosa di più simile a una “giungla di segni”, capace di mettere in relazione quelli che potremmo chiamare *livelli comunicativi* diversi; un sistema di rapporti tra i viventi, instabile ma ordinato, e le cui dinamiche sembrano definire dei “criteri comunicazionali”, i cui veicoli sarebbero icone, indici e simboli e il cui senso veicolato, potremmo dire, è la *vita* stessa: la sua emersione e affermazione (livello iconico), il suo mantenimento e accrescimento (livello indicale), il suo miglioramento e sviluppo, e, perché no, il suo trascendimento dal piano biologico al piano “spirituale” (livello simbolico).

Livelli comunicativi diversi da quello umano utilizzano segni diversi – nella maggior parte dei casi, completamente diversi – da quelli della lingua. La semiotica di Peirce sembra offrire un buon metodo per *distinguere* tali segni, anche se non per tradurli²⁰.

¹⁹ In ragione di ciò, la referenza semiotica è sempre unidirezionale: una referenza indicale è fatta di icone 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.

²⁰ Il punto in cui siamo arrivati, mostra un mondo assai più ricco e complesso di come l’antropocentrismo di matrice cartesiana ha contribuito a rappresentarlo. Scopriamo, grazie all’antropologia culturale, che i popoli indigeni hanno saputo comprendere e integrare meglio di noi questa ricchezza delle dinamiche fra i viventi, costruendo dei ponti in questo arcipelago di forme di vita che interagiscono elaborando (e producendo) segni per distinguere opportunità e pericoli. Ora, gli indigeni, potremmo dire, hanno colmato il vuoto della semiotica peirciana (l’assenza di traduzioni di questa galassia multiforme di segni) facendo uso del mito, delle pratiche rituali, dei sistemi totemici, o di più semplici interpretazioni fondate sull’esperienza quotidiana, a noi certamente più familiari: “il cane ha appetito”, oppure “il gatto vuole essere accarezzato”, etc.

5. Quali implicazioni?

Sembra lecito affermare che le implicazioni più significative di tutto ciò coinvolgono lo statuto dell'umano come soggetto: agente e comunicante. A sua volta, la ricaduta di questa questione di natura teoretica e ontologica pare investire concretamente *in primis* il diritto.

In questa sede, ci si limiterà a perimetrare una questione che, per complessità e ampiezza, meriterebbe un approfondimento assai più corposo.

Il mondo restituitoci dal modello di Kohn appare come un articolato spazio semiotico in cui non abbiamo più a che fare con una netta distinzione cartesiana tra *soggetti* (umani; che parlano e agiscono) e *oggetti* (tutto ciò che non appartiene all'ordine umano; realtà muta e passiva)²¹; abbiamo a che fare piuttosto con quella che Kohn chiama *ecologia di sé*. Questi sé, o seità, sarebbero tutti degli *epicentri semiotici*, tutti allo stesso modo capaci di tessere *relazioni interspecie* costruendo di volta in volta “assi” oppure “fili” fra quelli che in precedenza sono stati definiti “livelli comunicativi”.

Ora, noi però sappiamo che il diritto ha un legame intrinseco col *soggetto umano*. Solo in relazione all'umano possiamo parlare di *soggettività giuridica*, solo le *persone* (in questo caso fisiche, ma in ogni caso rappresentate da entità umane) possono avere *capacità giuridica* (benché questa si possa acquisire, estendere, ridurre, perdere, etc.). Da un punto di vista più teoretico, il diritto, diceva Sergio Cotta, è «“forma di vita” umana», concernente «l'uomo stesso» (Cotta 1991: 17): «fuori dal con-esserci umano, il diritto non avrebbe senso alcuno» (ivi: 67-68).

La questione che si potrebbe porre a questo punto è: una simile estensione della seità, con la relativa attenuazione della soggettività umana che ciò comporta, a partire dalla moltiplicazione dei livelli della comunicazione possibile, può in qualche modo mettere in crisi il diritto? Può creare un cortocircuito nel fondamento ontologico (antropologico) del diritto? Oppure fornisce al diritto materiali nuovi per un suo incremento, per sperimentare cioè la capacità del diritto di essere ordine dinamico, ossia la capacità del diritto di integrare e *regolare il novum*? Io propenderei per la seconda ipotesi.

Del resto, la filosofia del diritto non è rimasta impermeabile alle istanze (palesi o velate) dei soggetti di una comunicazione anche extra-umana, attuale o possibile, esplicita o implicita. Molti filosofi del diritto, per esempio, affrontano oggi questo tema nella prospettiva del *problema ambientale* (cfr. Ciaramelli, Menga 2021 e Pomarici 2021): e cioè di come

²¹ Il mondo restituitoci da questa prospettiva è chiamato da Kohn «ecologia di sé», ossia uno spazio popolato da quelli che definirei “epicentri semiotici” – umani e non umani – considerati come “pensieri viventi”, “sé” o “seità”. Nel quadro qui delineato, la seità sostituisce la soggettività.

soggettività da una parte non ancora presenti (le generazioni umane future), dall'altra “pseudo-soggettività” (le forme di vita non-umane), *interpellano* il diritto.

Quest'ultimo non è un sistema chiuso e immutabile di norme, ma è uno *spazio dinamico* in cui *l'ordine della vita* viene traslato in un coerente ordine di regole della coesistenza; una coesistenza fundamentalmente umana, certo, ma le cui estremità appaiono, anche grazie al contributo dell'antropologia contemporanea, non come confini netti ma come frontiere sfumate, capaci di abbracciare l'intero ordine dei viventi, senza necessariamente mettere in crisi la specificità (anche giuridica) dell'uomo.

Allora, il destino dell'umanità è mescolarsi ai non-umani in una indistinzione ontologica? Probabilmente no: la referenza simbolica è una capacità esclusiva dell'essere umano, che rende quest'ultimo – e solo quest'ultimo – in grado di porsi *domande essenziali ed esistenziali*, domande complesse e dalle implicazioni dirompenti, come quella sulla possibilità di una comunicazione *interspecie*.

Ciò implica però che l'umano, al vertice di questa *piramide semiotica*, e in virtù proprio della sua capacità (simbolica) di accedere ai possibili (ai mondi possibili, o ai disastri possibili) non è più *padrone* del mondo, ma diviene *custode attivamente responsabile*²² di esso; dunque, può e deve – anche e innanzitutto facendo buon uso del diritto – governare con *giustizia ed equità* questo eco-sistema, questa *ecologia di sé*²³ di cui è parte integrante.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Botturi, Francesco. 2019. *Universale, plurale, comune. Percorsi di filosofia sociale*. Milano

Chatenet, Ludovic – Di Caterino, Angelo. 2020. *L'horizon sémiotique de l'anthropologie: paradoxes du “tournant ontologique”*. «Actes Semiotiques». 123: 1-15

²² 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. Sul concetto di responsabilità rispetto a tali questioni, cfr. Jonas 2009, Pulcini 2009.

²³ È lecito ritenere che il diritto sia perfettamente in grado di pensare ed elaborare questa rinnovata specificità umana restituitaci dalla semiotica di Peirce e interpretata come semiosi vivente da Eduardo Kohn, senza dover inventare nuove categorie giuridiche ma adattando quelle di cui già disponiamo. Recentemente (Cucco 2022: 295) ho provato a mettere a fuoco la questione attraverso il concetto di “responsabilità attiva e relazionale” che, a differenza della nozione classica di responsabilità (Jonas 2009), dovrebbe coinvolgere gli umani *ex ante*, e non in qualità di individui o cittadini di uno spazio politico-giuridico circoscritto, ma come *comunità umana*, e dovrebbe coinvolgerli spronandoli in direzione di principi di giustizia e di equità verso *tutti*, principi che gli Antichi Greci, non a caso, avevano enucleato proprio a partire dall'osservazione meticolosa della natura. Si pensi, per esempio, al *to physikón dikaion* (ciò che è giusto per natura) e al *to nomikon dikaion* (ciò che è giusto in forza di legge) di Aristotele, laddove il secondo non poteva mai discostarsi dal primo, cfr. Kelly 1996: 37-39. Per i Greci, «non c'è [...] opposizione tra il giusto “naturale” e le leggi scritte dello stato; al contrario, le leggi dello stato esprimono e completano il giusto naturale», Villey 1986: 42.

- Ciaramelli, Fabio – Menga, Ferdinando G. 2021. *Introduzione. L'interrogazione filosofico-giuridica sugli obblighi verso le generazioni future*, in *Il diritto di fronte al futuro. Cicerone filosofo del diritto*. «Rivista di filosofia del diritto», 2: 254-256
- Colli, Giorgio. 2019. *La nascita della filosofia*. Milano
- Connolly, William E. 2017. *Facing the Planetary. Entangled Humanism and the Politics of Swarming*. Durham-London
- Cotta, Sergio. 1991. *Il diritto nell'esistenza*. Milano
- Cucco, Ishvarananda. 2022. *Attualità antropologico-filosofica di Lévi-Strauss. un itinerario dalla politica al diritto*. Soveria Mannelli
- Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris
- Jonas, Hans. 2009. *Il principio responsabilità*. Torino
- Keck, Frédéric. 2008. *Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie*. Paris
- Kelly, John M. 1996. *Storia del pensiero giuridico occidentale*. Bologna
- Kohn, Eduardo. 2017. *Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain*. Bruxelles
- Lévi-Strauss, Claude. 1978. *Antropologia strutturale due*. Milano
- Lévi-Strauss, Claude. 2000. *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in Mauss, Marcel. 2000. *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino
- Lévi-Strauss, Claude. 2010. *Lezioni giapponesi. Tre riflessioni su antropologia e modernità*. Soveria-Mannelli
- Lévy-Bruhl, Lucien. 1966. *La mentalità primitiva*. Torino
- Peirce, Charles S. 1932. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Vol. II*. Cambridge (MA)
- Pomarici, Ulderico. 2021. *Natura umana, intersoggettività, idea del futuro. Alle soglie della responsabilità intergenerazionale*. «Rivista di filosofia del diritto», 2: 257-267
- Pulcini, Elena. 2009. *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'era globale*. Torino
- Saussure de, Ferdinand. 1967. *Corso di linguistica generale*. Bari
- Todorov, Tzvetan. 2014. *La conquista dell'America. Il problema dell'«Altro»*. Torino
- Villey, Michel. 1986. *La formazione del pensiero giuridico moderno*. Milano