

# IL FENOMENO “VIVENTE”

AGOSTINO CERA

## ABSTRACT

This paper discusses Carmine Di Martino's last work *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio e memoria* (Edizioni Libreria Cortina, Milano 2017, pp. 204). The book deals with two main questions, i.e. the anthropogenesis and the comparison between human and non-human living beings (notably, anthropomorphic apes), with reference to three topics: *technology*, *language* and *memory*. In particular, these pages highlight the *phenomenological bon sens* that the author chooses to approach the vexed question regarding the relation between “the two cultures”. That is to say, besides encouraging an authentic (i.e. radical and equal) dialogue between philosophy and sciences, he vindicates the epistemological peculiarity and the consequent irreplaceable role of the philosophical thought.

## KEYWORDS

Humans-animals differences, phenomenology, Husserl, psychology, palaeoanthropology.

L'ultimo lavoro di Carmine Di Martino (*Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio e memoria*, Edizioni Libreria Cortina, Milano 2017, pp. 204) si pone in rigorosa continuità con un percorso di ricerca consolidato negli anni, che si nutre di una meritoria osmosi tra attività didattica e di ricerca. Tanto questo libro, infatti, quanto il suo *pendant* (*Segno, gesto, parola. Da Heidegger a Mead e Merleau-Ponty* ETS, Pisa 2005)<sup>1</sup> sono nati e cresciuti nell'alveo dei corsi tenuti presso l'Università Statale di Milano, dove l'autore è docente di Filosofia Teoretica.

Il tema al centro del libro è quanto mai attuale: il confronto tra uomo e animale rideclinato a partire da “l'irrompere della ‘vita’ e dei ‘viventi’ come problema scientifico, filosofico, etico, giuridico e politico insieme” nel nostro tempo. In concreto, ci si muove “sull'asse della duplice questione dell'antropogenesi e del confronto tra viventi umani e non umani, con particolare riferimento ai primati non umani”<sup>2</sup>. Tanto maggiore, data l'attualità e l'interesse suscitato dal tema, il rischio di ridondanza. Proprio l'abilità con cui il testo si sottrae a un tale rischio rappresenta la

<sup>1</sup> Tr. fr., *Signe, geste, parole: De Heidegger à Mead et Merleau-Ponty*, Hermann, Paris 2015.

<sup>2</sup> C. Di Martino, *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio e memoria*, Libreria Cortina, Milano 2017, pp. 9-10.

sua virtù principale. Circa il *bon sens fenomenologico* di cui esso si fa latore diremo in conclusione, dopo averne illustrato per sommi capi: temi, finalità e metodo.

Dei cinque capitoli nei quali si struttura la ricerca, i primi due rappresentano una sorta di premessa, rispettivamente tematica e metodologica: vi si definisce il già menzionato tema generale (l'antropogenesi come prodotto di un approccio analogizzante tra viventi umani e non umani), tracciando modalità e limiti dell'incontro tra fronti epistemici – scientifico e filosofico – che l'autore riconosce essere diversi ma non avversi. Seguono tre capitoli nei quali le regole d'ingaggio appena guadagnate vengono testate al cospetto di altrettante parole chiave della questione antropogenetica: *tecnica*, *linguaggio* e *memoria*. Ognuno dei capitoli presenta un interlocutore privilegiato con le cui posizioni viene inscenato un serrato confronto.

Il primo capitolo – *Pensare animali che pensano* – affronta la domanda “ma gli animali pensano?” a partire dall'impostazione che ne ha proposto recentemente Michael Tomasello nel suo *A Natural History of Human Thinking* (2014)<sup>3</sup>, laddove si cerca di ricostruire una “storia naturale del pensiero” ovvero di illustrare l'avvento del “pensiero unicamente umano”. La posizione di Tomasello è piuttosto nota. Muovendo dall'assunto che vi è *pensiero* quando vi è “intenzionalità individuale”, ossia “quando un organismo cerca di risolvere un problema [...] immaginando che cosa accadrebbe se nella situazione data esso agisse in un certo modo o intervenissero delle forze esterne”<sup>4</sup>, si perviene alla conclusione che le grandi scimmie antropomorfe dimostrerebbero una simile capacità. Sul tronco di questo approccio continuista tra pensiero animale e umano si innesta l'interlocuzione prettamente filosofica, che Di Martino, in ossequio alla sua formazione fenomenologica, declina in chiave husserliana. Al netto degli indubbi meriti del lavoro di Tomasello, alla filosofia spetta il compito di interrogare l'orizzonte manifestativo dei suoi oggetti, scongiurando il rischio di una loro indebita ontologizzazione, naturalizzazione. Con ciò il pensiero filosofico si fa carico di un “antropocentrismo produttivo”<sup>5</sup>, che assumendosi per intero la propria, peraltro inaggirabile, parzialità dissacra lo *idolum* di una conoscenza priva di presupposti, ponendo la questione di “chi” pensa le scimmie che pensano.

Il secondo capitolo (*Per una fenomenologia dei viventi*), il più lungo e il nucleo epistemico-metodologico del testo, sostanzia questa integrazione filosofica ai presupposti della scienza attraverso un confronto serrato con l'interpretazione husserliana della differenza antropologica. Facendo uso soprattutto del materiale raccolto nel volume XV della *Husserliana* (in particolare, dell'appendice X: *Welt und*

<sup>3</sup> Tr. it., *Unicamente umano. Storia naturale del pensiero*, a cura di M. Ricucci, il Mulino, Bologna 2014.

<sup>4</sup> Ivi, p. 21.

<sup>5</sup> C. Di Martino, *Viventi umani e non umani*, cit., p. 27.

*Wir. Menschliche und tierische Umwelt*)<sup>6</sup>, questa interpretazione viene ricostruita puntualmente, anche nella sua evoluzione interna (suscitata dall’incontro di Husserl con l’opera di Lucien Lévy-Bruhl), per essere a sua volta sottoposta ad analisi critica.

La tematizzazione fenomenologica della differenza antropologica si iscrive nella “chiarificazione della concreta (inter)soggettività trascendentale che costituisce il mondo umano”<sup>7</sup>. La distinzione tra uomo e animale viene cioè posta sulla base di un accesso intenzionale alla struttura dei viventi ovvero ricavata dalle rispettive *Ich-Strukturen*, le quali risultano i correlati di differenti strutture di esperienza del mondo. Con ciò l’umanità dell’uomo coincide con il suo essere persona, una dimensione che si compie nella combinazione dei requisiti di: *culturalità, storicità e temporalità*. La prima consiste in una significazione che investe il rapporto con l’intero mondo ambiente: i membri di un mondo si fanno membri di un mondo condiviso e caratterizzato da un perenne *mutamento*. Quest’ultimo, del quale il mondo animale (improntato alla ripetizione) risulterebbe sprovvisto, emerge come tratto dirimente della storicità: quella coscienza del tempo che l’animale – *geschichtlos e zeitlos* – non possiede. In forza di essa l’uomo perviene a quella visione panoramica (*Überschau*) su se stesso che ne fa, in senso pieno, un “essere razionale”. Pertanto, l’io personale è quello che sa essere oggetto di se stesso.

D’altra parte, impostando la differenza uomo-animale su un accesso intenzionale alla struttura dei viventi, la fenomenologia si rivela poco sensibile al tema dell’origine e a quello della continuità o discontinuità evolutiva. Questa potenziale carenza, che potrebbe porla in imbarazzo al cospetto delle acquisizioni conseguite da discipline come la psicologia sperimentale o la paleoantropologia, risulta compensata dalla sua capacità di scoprire lo “apriori universale della correlazione”, di evidenziare, cioè, il terreno di esperienza che implicitamente vige in ogni approccio scientifico. Alla fenomenologia spetta così il compito di ricordarci che gli ‘oggetti’ delle scienze sono rivelazioni interne a una esperienza (“all’esperienza che *noi* abbiamo di noi stessi e del mondo”; un ‘noi’ “sempre qualificato da una determinata prospettiva”<sup>8</sup>), il che ci consente di apprezzarne le conquiste senza l’obbligo di sottoscrivere l’obiettivismo con cui ci vengono presentate.

Forte di questo assunto epistemico, corrispondente alla consapevolezza che i “fatti” della ricerca scientifica sono sempre fatti di determinati “modelli”, il terzo capitolo – *Tecnica e antropogenesi* – propone un confronto più diretto con la

<sup>6</sup> Cfr. E. Husserl, *Husserliana Band XV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1921-1928*, hrsg. von I. Kern, Nijhoff, Den Haag 1973. Della citata appendice X esiste una traduzione italiana, curata dallo stesso Di Martino, dal titolo: *Il mondo e noi. Mondo-ambiente umano e animale*, in «*Animal studies. Rivista italiana di antispecismo*», n. 16/2017, pp. 10-22.

<sup>7</sup> C. Di Martino, *Viventi umani e non umani*, cit., p. 29.

<sup>8</sup> Ivi, p. 81.

questione antropogenetica attraverso “l’abbozzo di una storia dell’ominazione di stile filosofico”, che culmina nell’idea di una “*tecnogenesi preterintenzionale dell’umano*”<sup>9</sup>. Una posizione puntellata anzitutto dal confronto con l’opera di André Leroi-Gourhan, che nei due volumi del suo capolavoro, *Le geste et la parole*<sup>10</sup>, decostruisce il paradigma cerebralista, sancendo nella locomozione “il fatto determinante dell’evoluzione biologica”. L’assunzione della stazione eretta, lo svolgersi di questa “podologia generale”, si accredita come “il nostro Rubicone”<sup>11</sup>: l’*instantia crucis* nel processo di ominazione.

Se la liberazione della mano e della bocca corrispondono ai due poli della tecnicità (del gesto e della parola), l’utensile rappresenta in qualche modo una “secrezione del corpo e del cervello degli antropiani”<sup>12</sup>, al punto che pare lecito applicare a tale ‘organo artificiale’ le stesse norme degli ‘organi naturali’. La stazione eretta fa infatti emergere in primo luogo la protesi intrasomatica dell’uomo, quel decisivo archeostrumento che è la mano. In forza di questo suo connaturato lusso evolutivo, l’uomo inaugura il proprio destino tecnico, che lo porta a plasmare in maniera sempre più invasiva il proprio ambiente, venendone a sua volta irrimediabilmente modificato. Qui Di Martino mostra di maneggiare con notevole perizia spunti ulteriori ed eterogenei con i quali arricchisce il discorso gourhaniano. Il riferimento alle ormai classiche ricerche di Vygotskij e Lurija gli consente di chiarire in modo più efficace il possibile discrimine tra l’agire strumentale dell’animale e quello propriamente tecnico dell’uomo. A differenza del primo, quest’ultimo è in grado di produrre *opere*, ovvero di conservare i propri mezzi, nonché di innescarsi anche indipendentemente dall’immediata pressione ambientale. È questa la chiave di volta affinché si possa parlare, di *lavoro*, *cultura* e infine di quel *mondo culturale-storico* la cui presenza Husserl poneva al centro della differenza antropologica.

A tale proposito, ci sia concessa una menzione – motivata dai nostri precipui interessi di ricerca – all’impiego che l’autore fa della riflessione di quel geniale antesignano dell’antropologia filosofica che fu Paul Alsberg, autore della teoria della *Körperausschaltung*<sup>13</sup>: l’idea che l’evoluzione tecnica dell’uomo si sposi a una corrispondente “regressione corporea”. Ne segue che mentre “il principio evolutivo

<sup>9</sup> Ivi, p. 105.

<sup>10</sup> Tr. it., *Il gesto e la parola*, 2 voll. (vol I: *Tecnica e linguaggio*; II: *La memoria e i ritmi*), a cura di F. Zannino, Einaudi, Torino 1977.

<sup>11</sup> Cfr. C. Di Martino, *Viventi umani e non umani*, cit., pp. 86-90.

<sup>12</sup> A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola* vol. I, cit., p. 109.

<sup>13</sup> Cfr. P. Alsberg, *Das Menschheitsrätsel* (1922), ristampa: *Der Ausbruch aus dem Gefängnis – zu den Entstehungsbedingungen des Menschen*, Focus-Verlag, Gießen 1975. Il riferimento ad Alsberg suggerisce un’ulteriore suggestione: quella relativa alla stretta implicazione esistente tra la rinascita dell’antropologia filosofica e la nascita di una consapevole filosofia della tecnica. Vale a dire: tra Paul Alsberg ed Ernst Kapp (autore di *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, 1877) ovvero tra *Körperausschaltung* e *Organprojection*.

dell'animale è quello dell'“adattamento corporeo” (*Körperanpassung*), il principio evolutivo dell'uomo è quello della ‘disattivazione corporea (*Körperausschaltung*) mediante strumenti artificiali”<sup>14</sup>. Ciò spiega l'importanza decisiva dell'“effetto di ritorno” della tecnica sull'uomo e la conseguente interazione, fino all'indistrucibilità, tra evoluzione biologica e culturale.

Giunti a questo punto, il terreno risulta approntato per l'inserimento del secondo medium decisivo nel processo di tecnogenesi/ominazione: la parola, il *linguaggio*. La capacità di *significazione* si accredita come la svolta per il successo evolutivo dell'uomo, in particolare per la produzione del tipo dell'uomo razionale. Come dimostrano, tra gli altri, gli studi di Eric Havelock, la scrittura alfabetica, sublimazione della capacità significante, consente il primato dell'ocularità (teoreticità), l'emancipazione dall'oralità e una possibilità di registrazione/archiviazione in precedenza inimmaginabile. Detto in termini gehleniani: essa aumenta esponenzialmente la capacità di esonero dell'uomo dai vincoli somatici e, più in generale, naturali. Anche in questo caso, l'effetto reciproco risulta determinante: lo sviluppo della memoria umana, ad esempio, apparirebbe inspiegabile se non come retroazione della comparsa del linguaggio.

Avendo la paleantropologia attuale ribadito la centralità del linguaggio e posto con forza rinnovata il tema della sua apparizione, il quarto capitolo – *Il sapere della parola* – propone un confronto iniziale con le posizioni espresse da Ian Tattersall in *Masters of the Planet: The Search for Our Human Origins* (2012)<sup>15</sup>, integrate da quelle di Michael Corballis e, nuovamente, di Tomasello. Nella *querelle* tra innatisti ed antinnatisti rispetto alla questione della nascita del linguaggio, Di Martino si schiera dalla parte dei secondi, sancendo un primato della dimensione pragmatica che si richiama a Wittgenstein e Mead. L'enigma del linguaggio ha a che fare con la peculiarità del processo di sociogenesi umano, culminante nella strutturazione della “intenzionalità del noi” (Searle) ovvero nel passaggio da una “intenzionalità congiunta” a una “intenzionalità collettiva o condivisa” (Tomasello).

Nel suo essere strutturalmente *pubblico* e *intersoggettivo*, il segno si dimostra la sede naturale per la nascita del significato, al quale risulta connaturata la dimensione ideale, nel senso che “il diventare segno del suono e il diventare ideale del significato (dello schema) sono le due facce di uno stesso evento”. Per sostenere questa genesi pragmatico-evenemenziale del processo di significazione contro ogni riabilitazione di un approccio platonizzante, l'autore si rifà alla via indiretta percorsa da Corballis in *From Hand to Mouth: The Origins of Language* (2003)<sup>16</sup> e ripresa da Tomasello, la

<sup>14</sup> P. Alsberg, *Der Ausbruch aus dem Gefängnis*, cit., p. 49.

<sup>15</sup> Tr. it. I signori del pianeta. La ricerca delle origini dell'uomo, a cura di A. Panini, Codice, Torino 2013.

<sup>16</sup> Tr. it. Dalla mano alla bocca. Le origini del linguaggio, a cura di S. Romano, Raffaello Cortina, Milano 2008.

quale pone il *gesto* come antesignano del segno nella sua funzione di correlato del significato, distinguendo tra *gesti deittici* e *mimici/iconici*. Proprio il gesto sarebbe alla base di quella svolta cooperativa che avrebbe decretato, circa due milioni di anni fa, il successo evolutivo della nostra specie. Mentre il gesto deittico ritaglia e fa venire in presenza la ‘cosa’, il gesto iconico risulta “il primo esercizio di ‘pittura’, di reduplicazione del mondo”<sup>17</sup>, realizzato nella sfera dei viventi. Esso dischiude l’inedita possibilità di “costruire scenari finzionali con e per gli altri” e prepara la strada all’avvento della parola, il cui potere coincide con il *sapere* che rende possibile. Se da un lato con il linguaggio possiamo avere il mondo, dall’altro il sapere della parola ha a che fare con l’autocoscienza. “Parlare è sempre parlarsi”. E, con ciò, *sapersi*<sup>18</sup>.

L’ultimo capitolo – *Ricordare* – completa il novero delle domande chiave dell’antropogenesi, ponendosi la questione “*gli animali ricordano?*”, a integrazione delle precedenti “*gli animali pensano?*” e “*gli animali parlano?*”. In concreto, viene indagato il *rapporto tra temporalità e rimemorazione umana e animale*, partendo anche in questa occasione dalla riflessione husserliana, integrata con le acquisizioni della psicologia sperimentale.

Ponendo uno stretto legame tra percezione e ricordo, Husserl distingue tra “ricordo primario” e “secondario” e, conseguentemente tra “*presentazione*” e “*presentificazione*”. La prima si fonda sulla sintesi passiva di “impressione-ritenzione-protezione”: confondendosi di fatto con la percezione, essa non corrisponde a un ricordo vero e proprio, laddove la presentificazione ri-presenta l’oggetto ora assente ed è perciò un atto libero (prossimo alla fantasia), che Husserl definisce *rimemorazione* (*Wiedererinnerung*). Impostato il tema in questi termini, la coscienza potrebbe, in linea di principio, “rimemorare/ripresentarsi l’intero passato davanti a sé”, in una pienezza intuitiva, dal momento che, “a rigore, la ritenzione è ‘infinita’ e senza vuoti”<sup>19</sup>. La difficoltà della posizione husserliana emerge al cospetto della questione del perché i bambini molto piccoli, gli uomini primitivi o gli stessi animali sembrano non avere dei veri ricordi.

Utilizzando acquisizioni recenti della psicologia sperimentale, Di Martino contrappone Husserl a Husserl, obiettandogli le sue stesse considerazioni su mondo ambiente animale e umano esposte nel secondo capitolo. A tale scopo si serve di un saggio di Thomas Suddendorf e Michael Corballis<sup>20</sup>, che sulla scia del lavoro dello psicologo estone Endel Tulving indagano la questione del “*foresight*”, del “*viaggiare mentalmente nel tempo*” (la facoltà che permette agli esseri umani di “proiettarsi

<sup>17</sup> Cfr. C. Di Martino, *Viventi umani e non umani*, cit., p. 154.

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, p. 161. Su questo tema si veda anche *Id.*, *Segno, gesto, parola*, cit., pp. 133-195.

<sup>19</sup> *Id.*, *Viventi umani e non umani*, cit., p. 172.

<sup>20</sup> Th. Suddendorf, M. Corballis, *The Evolution of Foresight: What Is Mental Time Travel and Is It Unique to Humans?*, in «Behavioral and Brain Sciences», 30, 3, 2007, pp. 299-313.

mentalmente indietro nel tempo oppure in avanti”<sup>21</sup>) in uomini e animali. La psicologia sperimentale spiega la possibilità del viaggio mentale nel tempo/ricordo a partire da una tassonomia standard della memoria, che culmina nel rapporto tra “*memoria episodica*” e “*memoria semantica*” (le due parti della “memoria dichiarativa”, a sua volta partizione della “memoria a lungo termine”)<sup>22</sup>. La memoria semantica contiene l’insieme degli schemi e dei significati caratterizzanti una comunità umana, richiede la mediazione di un sistema di segni e si trova perciò in un rapporto costitutivo con il linguaggio, mentre quella episodica consente l’accesso immediato a eventi vissuti in prima persona. In questo modo si chiarisce il limite dell’analisi husserliana, nella insufficiente attenzione che essa dedica al ruolo della dimensione culturale e sociale del ricordo (ovvero della memoria semantica), messa in luce invece dalla psicologia sperimentale.

L’ipotesi avanzata da Di Martino è che “per ricordare non basta la ritenzione di sensi percettivi [...] ma occorre la simbolizzazione linguistica dell’esperienza”. Memoria episodica e linguaggio, ricordare e parlare sono essenzialmente intrecciati. In altri termini: “se gli animali e gli infanti non hanno *memoria episodica* è perché essi [...] non hanno un linguaggio”<sup>23</sup>. Non basta che qualcosa sia accaduto e sia stato percepito perché noi lo ricordiamo, nel senso della memoria episodica. Per ricordare eventi e particolari occorre che l’accadere sia “tradotto” in significati. Il rapporto tra memoria episodica e memoria semantica “inscrive costitutivamente l’atto del ricordo nella comunità umana ‘empatica e linguistica’, cioè nell’elemento del significato: saputo, condiviso, e continuamente cercato”<sup>24</sup>.

In tal modo, le tre variabili del processo antropogenetico (tecnica, linguaggio e memoria) indagate nei tre capitoli conclusivi si mostrano accomunate da un peculiare principio eziologico: “un’altra causalità – circolare, cibernetica, non lineare –, al cui centro vi è la dimensione interattiva, relazionale, complessa”<sup>25</sup>. Dette variabili non si danno se non in forza dell’interazione di una serie di componenti, caratterizzata da un costante effetto reciproco, in virtù del quale il conseguente produce retroattivamente effetti sull’antecedente, trasformandolo in modo radicale e alterando la stessa gerarchia eziologica di partenza.

A chiusura di questa “nota critica” vorremmo, come anticipato, spendere qualche parola riguardo a quel *bon sens fenomenologico*, che ci è parso il principale, tra i non pochi pregi, del lavoro di Di Martino. Il quale sceglie di prendere posizione senza ambiguità rispetto alla tensione, mai sopita, tra le due culture. Senza ambiguità e al

<sup>21</sup> Ivi, p. 299.

<sup>22</sup> Cfr. E. Tulving, *Episodic and semantic memory*, in Id., W. Donaldson (Eds.), *Organization of Memory*, Academic Press, New York 1972, pp. 381-402.

<sup>23</sup> C. Di Martino, *Viventi umani e non umani*, cit., p. 196.

<sup>24</sup> Ivi, p. 204.

<sup>25</sup> Ivi, p. 155.

contempo senza inutili enfasi militanti: una scelta di equanimità (di *bon sens*, appunto), corroborata da una prosa che sa abbinare al rigore analitico il valore della chiarezza e il pregio della leggibilità. Da un lato, l'autore non si rassegna all'idea che qui e ora alla filosofia spetti al massimo il ruolo ancillare di confezionare le acquisizioni della ricerca scientifica, la quale, per vocazione, sarebbe invece portata a 'badare al sodo'. Più precisamente, non si assiste qui a un ulteriore tentativo di 'legittimazione passiva' della ricerca filosofica attraverso la coniazione dell'ennesimo 'neuro-qualcosa'. Dall'altro lato, la rivendicazione di questa peculiarità (se non differenza) epistemica della filosofia rispetto alle scienze non passa per la via più facile, ma anche più deleteria: l'arroccamento snobistico dietro il proprio blasone, anticamera certa di un destino antiquario. Al contrario, la strada battuta è quella ben più ostica della ricerca e della richiesta di una piena interlocuzione con il fronte epistemico opposto: di un dialogo autentico, che come tale ha per condizione ineludibile il riconoscimento reciproco tra diversi. Un riconoscimento rivendicato esponendo le ragioni per le quali la filosofia ha ancora (sempre) qualcosa da dire alle scienze, ossia per le quali esse hanno ancora (sempre) qualcosa da lasciarsi dire dalla filosofia. La ricerca filosofica possiede la virtù intrinseca di sabotare l'inerzia naturalizzante, ontologizzante radicata nella pratica scientifica, facendo "entrare in linea di conto la propria soglia osservativa"<sup>26</sup>, ricordando che essa è sempre il prodotto di rivelazioni interne a una esperienza.

Sta qui questo il senso del richiamo dell'autore a una attualità della fenomenologia e del magistero husserliano, che più che di merito o di metodo è di atteggiamento. Di ispirazione. Vale a dire che, a dispetto della celebre quanto infelice sentenza heideggeriana, la scienza pensa eccome. Alla filosofia spetta il compito di non lasciarla pensare da sola, senza interlocuzione. È dunque "nella sua fedeltà sempre rinnovata alla manifestatività", che consiste anche "la dimensione anti-idolatrice della fenomenologia e il motivo della sua filosofica irrinunciabilità"<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Id., *Segno, gesto, parola*, cit., p. 10.

<sup>27</sup> Id., *Viventi umani e non umani*, cit., p. 82.