

Radicare visi e passioni in corpo e materia. I contributi neomaterialisti e postumanisti alla filosofia del linguaggio

Angela Balzano

Università di Torino

angela.balzano@unito.it

Abstract This essay aims to highlight the contributions of neomaterialism and feminist posthumanism to ground philosophy of language into matter. In its first part, the essay summarizes the salient points of neomaterialism and feminist posthumanism, tracing their common Spinozian monist roots and poststructuralist antecedents. This helps understanding how dualism, separating mind and body as language and matter, fosters abstractions and universalisations. The second part focuses on neomaterialist and posthumanist contributions relevant at the times of hyper-redundancy in human communication and the spread of “new visualization technologies” that tend to abstract visages and passions from matter. The final part enquires what happens when studying languages where they have always been, in the transpecies matter of the world, attempting to disperse the visage into more-than-human bodies and moving beyond faciality to listen to the sea’s becoming.

Keywords: posthumanism, neomaterialism, poststructuralism, more than human languages, biosemiotics

Received 11/03/2025; accepted 07/11/2025.

0. Introduzione

Se si è in cerca di vie per superare il dualismo caratterizzante la filosofia occidentale, filosofia del linguaggio inclusa, per tenere insieme mente e corpo, natura e cultura e materia e linguaggio¹, neomaterialismo e postumanesimo femminista possono costituire ottimi approdi, dal momento che convergono sulla lettura della sostanza come unica e del vivente umano, e molto più, come parte del *continuum naturalculturale*. Neomaterialismo e postumanesimo femminista, recuperando i lasciti del post-strutturalismo, tornano al monismo spinoziano per evitare la tentazione a indulgere nella dialettizzazione e ritrovare i suoi concetti di corpo, potenza ed espressione, per rivisitarli oltre l’antropocentrismo radicandoli in una materia vibrante e multispecie. Nella prima parte di questo saggio riassumeremo i nodi salienti di neomaterialismo e postumanesimo femminista, ci chiederemo cosa dell’*Etica* di Spinoza suscita l’interesse di neomaterialiste/i, postumaniste/i e post-strutturalisti/e, con particolare rilievo per le questioni concernenti

¹ In direzione di una teoria incarnata del linguaggio si muoveva il numero 2 “Corpo e linguaggio” del 2010 della Rivista di Filosofia Italiana del Linguaggio, a cura di Luigi Cristaldi, <http://160.97.104.70/index.php/rifl/issue/view/11>

il linguaggio. Nella seconda parte del saggio ci chiederemo perché i loro contributi ci sono utili ai tempi dell'iper-ridondanza delle comunicazioni umane e della diffusione delle "nuove tecnologie" di visualizzazione che tendono ad astrarre visi e passioni dalla materia. Nell'ultima parte ci chiederemo cosa accade se studiamo i linguaggi lì dove sono sempre stati, nella materia transspecie del mondo. Proveremo a disperdere il viso in corpi non solo umani, spingendoci oltre la visività per ascoltare il divenire del mare e chiederci cosa accade se a parlare sono creature che pur avendo un volto non possono ricambiare un nostro sguardo o creature che un viso non lo hanno affatto. Scopriremo forse che in mare come in terra a poco valgono gli sforzi alla rappresentazione, che non sempre è possibile una interpretazione razionale della comunicazione più che umana², ma che ciò non inficia le nostre spinoziane possibilità di comprendere per prossimità di corpi e passioni. L'invito è quello a non dismettere il nostro posizionamento ma a passarlo al vaglio della critica per abbandonare il privilegio del ventriloquo, imparare ad ascoltare prima e poi prender parte a conversazioni multispecie parlando non *per*, ma *con* l'alterità.

1. Monismo, neomaterialismo e postumanesimo per radicare visi e linguaggi nella materia

Nell'introduzione a *New Materialism(s)* D'Angelo e Pozzoni ascrivono a Braidotti la prima occorrenza dell'espressione "nuovo materialismo". Negli anni Novanta del XX sec., infatti, «la svolta linguistica nell'ambito della decostruzione aveva già avuto in risposta un ritorno alla materialità del soggetto incarnato in un corpo a sua volta immerso in relazioni di potere» (D'Angelo e Pozzoni 2021: 9). Il neo o nuovo materialismo ha dunque una sua recente genealogia e oggi, negli anni Venti del XXI sec., si direbbe stia sempre più prendendo il nome di postumanesimo. Dal canto suo il termine postumano pare sia apparso per la prima volta negli anni Settanta, con il critico letterario Hassan (1977, 1987), per poi traghettare nel XXI con Hayles, che ha il merito di aver messo a fuoco il cuore della proposta teorica che ritroviamo nel postumanesimo femminista, la centralità dell'immanenza materica pur ai giorni della trascendenza tecnologica:

il mio sogno è una versione del postumano che abbracci le possibilità delle tecnologie dell'informazione senza venir sedotta dalle fantasie di potere illimitato e di immortalità disincarnata, che riconosca e apprezzi la finitezza come condizione dell'essere umano, e comprenda che la vita umana è incorporata in un mondo materiale altamente complesso (Hayles 1999: 5, TdA).

Questo matericamente vibrante cuore teorico orientato all'immanenza si ritrova nel post-strutturalismo. Si potrebbe sostenere che nuovi materialisti fossero già Deleuze e Guattari e che, anche se non si sono definiti tali, la loro centralità per l'attuale postumanesimo critico è più che attestata in letteratura (Bennett 2010, Braidotti 2013, Cimatti 2020). Qui ci rifaremo al postumanesimo femminista³, in particolare a Braidotti (2013, 2019b, 2021),

² Con "più-che-umana" intendiamo qui l'innunerevole molteplicità di forme organiche e inorganiche di materia che abitano la Terra. Si è scelto di evitare l'espressione "non-umana" perché rievoca un'opposizione, recando in sé l'idea di un processo di differenziazione in negativo. Anche se più avanti ci concentreremo su particolari modi della materia organica, quali i cetacei e il fitoplancton, più-che-umani immersi in processi semiotici e relazioni comunicative sono per chi scrive non solo tutti gli animali oltre l'animale umano, ma anche batteri, minerali, funghi, piante, rocce, virus e ogni sorta di circuito cibernetico.

³ Impossibile riassumere qui il pullulare di postumanesimi e studi postumani. Per una genealogia del postumanesimo dagli antecedenti anti-umanisti e post-strutturalisti fino alle declinazioni femministe si veda la trilogia *Il postumano* di Braidotti (2013, 2019a, 2021), che spiega come nonostante l'alta transdisciplinarietà, gli studi postumani abbiano una precisa postura filosofica: monista e non dualista, post-antropocentrica e non androcentrica. Transumanesimo e postumanesimo non sono sinonimi (Balzano 2021, Santoemma

Barad (2007), Ferrando (2016) e Alaimo (2024), e ad autrici che pur non definendosi postumaniste sono senza dubbio neomaterialiste⁴ quali Haraway (1992, 2016) e Bennett (2010), i cui nodi concettuali di convergenza e qui di interesse consistono in:

- a) una lettura monista dei corpi, intesi come coestensivi alle menti, e della materia, intesa come unica sostanza intelligente e autorganizzata sempre vibrante anche quando inorganica e mai dialetticamente opposta alle idee, bensì in relazione con;
- b) un concetto di soggettività nomade e relazionale, difficile da contenere nei confini fisici di un corpo che in sé viene letto come trans-corporeo, ma sempre radicata in carne e materia, capace di emergere solo nell'*entanglement*, cioè nei grovigli/intrecci/concatenamenti sempre più che umani; una comprensione dell'agentività come non esclusivamente pertinente alla razionalità umana ma redistribuita lungo il continuum *naturalmacchinico*;
- c) l'adozione e la creazione di concetti di cultura e linguaggio materici e dinamici, dal momento che come i corpi non sono scissi dalle menti così la natura non è scissa dalla cultura, entrambe sono anzi colte nei loro processi di *condivenire* e lette congiuntivamente come *naturacultura*, allo stesso modo sono lette come *materialsemiosi* le forme di espressione e di contenuto;
- d) le metodologie dei saperi situati e del punto di vista che permettono di intendere produzione e circolazione dei saperi come sempre legate a un rapporto di forze e una collocazione corporea che anche se appare come "soggettiva" è sempre parte di un concatenamento collettivo d'enunciazione storicamente contingente;
- e) una prospettiva curiosa ma critica verso le tecnoscienze, né tecnofobica né tecnofila, che mette in luce i processi culturali, politici ed economici che le strutturano per spiegarli in termini di rapporti di sapere/potere e comprendere a chi ne è concesso l'accesso, come sono state perseguite, a svantaggio e/o a vantaggio di quali corpi;
- f) la consapevolezza della fallacia della pretesa universalità dell'*homo sapiens*, dietro il quale si malcela l'Uomo bianco occidentale, accompagnata dalla consapevolezza che la superiorità della specie umana è stata imposta in precisi rapporti di sapere/potere non da "tutta" l'umanità ma da quella sua specifica porzione, soprattutto ma non solo nord-occidentale, che ha scelto la via dell'industrializzazione e della crescita senza limiti⁵.

2020), il primo è caratterizzato dalla volontà di potenziare le prestazioni umane e da una postura anti-ecologica che non tiene conto degli effetti che la crescita ininterrotta e l'allungamento della vita umana hanno su altre specie e Terra, mentre il secondo dal desiderio di superare l'eccezionalismo umano per tornare alla radice etimologica di *homo*, *humus*, e connettersi al contempo *alla rete e alla terra*. Su questa capacità di radicarsi da *cyborg* alla materia torna Cimatti spiegando come il postumanesimo sia post-soggettivo non post-immanente (2020: 193).

⁴ Anche Timeto (2024: 101) mette in relazione neomaterialismo e postumanesimo femminista, riconoscendone l'influsso post-strutturalista: «il postumanesimo femminista critico risente sin dall'inizio dell'influsso del neomaterialismo (in particolare della filosofia neo-spinozista di Deleuze e Guattari) che farà via via proprio». Per approfondire sul neomaterialismo: Dolfijn and Tuin (2012), Alaimo and Hekman (2008), Coole and Frost (2010).

⁵ Questi punti sono in comune e affrontati trasversalmente in queste autrici che andrebbero lette nel complesso, per permettere approfondimenti tematici suggerisco una bibliografia minima. Sul monismo e Spinoza: Lloyd (1994), Braidotti (2008, 2019b), Bennett (2010) Balzano (2018, 2024); sulla soggettività Braidotti (2008, 2019b), trans-corporeità Alaimo (2018, 2024), *entanglement* e *agency* Barad (2007) e sulla loro ripresa nella filosofia del linguaggio Carpentier (2019), *agency* non-umana Bennett (2010); *naturacultura* e *materialsemiosi* Haraway (2003, 1992); saperi situati Haraway (1988), teoria del punto di vista Harding (1986); approccio alla tecnoscienza Braidotti (2021), Ferrando (2016), Haraway (1991, 1992, 2016); sulla consapevolezza che la superiorità *sapiens* è stata imposta da una specifica porzione dell'umanità, Timeto (2024: 101) spiega «rifiutando la concezione egemonica di umano occidentale e le gerarchie che la supportano nel suo approccio più critico il postumanesimo femminista costituisce un punto di svolta fondamentale per allontanarsi dall'eccezionalismo umano e dallo specismo che lo legittima». Si leggano su questo anche Clarke and Haraway (2018); Braidotti (2021), Alaimo (2024).

Con le opportune sfumature, si trovano notevoli convergenze tra le autrici neomaterialiste e postumaniste qui citate e post-strutturalisti come Deleuze e Guattari, la prima – e allo scopo del saggio quella più interessante – consiste nel comune desiderio di tornare a quell’inestinguibile fonte di ispirazione che è l’*Etica*, alla ricerca degli attrezzi concettuali del monismo di Spinoza. L’*Ethica more geometrico demonstrata*: l’opera in cui Spinoza si cimentava con la congiuntura di sostanza estesa e pensante perché, con postura e intento divergenti da Cartesio, aveva a cuore la relazione più che la separazione. “L’essere” nell’*Etica* si dice in un unico senso «in una lingua che non è più quella della parola, in una materia che non è più quella delle forme, in un’affettività che non è più quella dei soggetti» (Deleuze, Guattari 1980, trad. it: 381). E questo perché l’*Etica* mette a fuoco solo i corpi, meglio: le relazioni in cui i corpi si co-articolano e co-esprimono.

Non vi è luogo nell’*Etica* per il privilegio accordato da Cartesio alla mente umana, perché è solo un modo che con il corpo condivide questo stesso statuto. Non c’è gerarchia che cristallizza l’ideale come combaciante con un razionale-reale presunto superiore al materiale-ingannevole: «l’ordine e la connessione delle idee è uguale all’ordine e la connessione delle cose» (Spinoza 1677, trad. it.: 134, Prop. VII, Parte II). La sostanza è unica e i corpi, così come li sentiamo, esistono. Il problema è conoscere i corpi, equipaggiandosi di saperi e pratiche adatti allo scopo. Per questo nella seconda parte dell’*Etica* attraversiamo un passaggio risolutivo: il passaggio, sul piano della gnoseologia, dalla metafisica alla fisica. Questo slittamento è introdotto come imprescindibile nello Scolio alla Proposizione XIII, dove leggiamo che la mente è unita al corpo e che se non apprendiamo prima la natura dei nostri corpi non sarà possibile alcuna conoscenza: «L’oggetto dell’idea costituente la Mente umana è il Corpo ossia un certo modo dell’estensione, esistente in atto» (*Ivi*: 142, Prop. XIII, Parte II).

Un tale tipo di studio al tempo di Spinoza è fisico, gli Assiomi che seguono alla Prop. XIII lo attestano: il movimento inerziale della fisica galileiana funge da rete di fondazione e sviluppo del mondo. Solo grazie alle leggi di movimento e quiete, velocità e lentezza, è possibile distinguere i corpi. Spinoza trasforma la fisica galileiana in un’*ontologia*, vale a dire che il “discorso dell’essere sull’essere” funziona in lui al plurale come “discorsi dei corpi sui corpi”, cioè sui loro incontri, movimenti e variazioni di espressione di potenza. Si consideri la Definizione di individuo che Spinoza (*Ivi*: 146) fa seguire alla Prop. XIII:

quando un certo numero di corpi, di uguale o diversa grandezza, sono così premuti da aderire gli uni agli altri, oppure quando si muovono con uguale o diverso grado di velocità in modo da comunicarsi l’uno con l’altro il moto secondo un certo rapporto, diciamo che questi corpi sono uniti reciprocamente e che tutti insieme compongono un sol corpo, ossia un individuo, che si distingue dagli altri per questa unione di corpi (Spinoza 1677, trad. it.: 146, Def. VI, Parte II).

A rileggere con lenti postumaniste questa definizione di individuo la diremo adeguata al lichene, un individuo *compost(o)*⁶ da due corpi, un cianobatterio e un fungo che hanno imparato a scambiarsi preziose informazioni circa i loro movimenti così da riuscire in un’armonia simbiotica inestricabile. E la ragione per cui è d’interesse per postumanesimo e neomaterialismo femminista questa nozione di corpo che è già sempre *compost(o)* da altri corpi la avevano anticipata Deleuze e Guattari (1980, trad. it.: 379): non solo Spinoza ha saputo evitare «di definire un corpo mediante i suoi organi e le sue funzioni» ma anche «di definirlo attraverso i caratteri di Specie e Genere».

⁶ Ferrante definisce il compost (2022: 9) «il prodotto del lavoro di funghi, batteri, vermi in intra-azione». Si ibrida qui il concetto spinoziano di corpo composto da altri corpuscoli con il concetto e la materia del *compost* (Haraway 2016; Balzano 2024), quel miscuglio che compone e decompone la materia organica e non di cui su questa Terra partecipano e godono tutti i corpi.

La prima via di fuga dall'androcentrismo linguistico sta nel modo in cui pensiamo il nostro corpo. La mente umana può intendersi come radicata in un corpo *compost(o)* e transpecie, le occorre abbandonare dualismi dialettizzanti e morali individualiste. Si tratta di studiare gli incontri transpecie e le passioni che ne emergono, per Deleuze questo è proprio il senso dell'etologia, una scienza pratica che studia i comportamenti animali, ed è proprio perché l'*Etica* di Spinoza funziona come un'etologia che riesce a distinguersi dalla morale. Per la morale si può dire "razionale" solo l'umano, perché riduce tramite giudizio tutti gli esistenti a essenze, perdendo le mille sfumature dei modi di esistenza che l'etica, ora etologia, conserva (Marchesini 2015). L'*Etica* non emette giudizi ma traccia gradienti di potenza colti nel groviglio di relazioni di composizione e decomposizione. È la natura, positiva o negativa, dell'affetto, la passione che lo muove, che ci dispone a rapporti di composizione o di decomposizione.

Studiare la natura di affetti e passioni è il primo punto dell'agenda spinoziana: apprendere cosa possono i corpi (Deleuze 2007; Braidotti 2008) senza cadere nella trappola del soggettivismo. Ricordiamo che alla domanda "cos'è una singolarità?" Spinoza risponde solo quando parla dei corpi composti: è sempre un assemblaggio di corpi più semplici, e quest'assemblaggio funziona bene se funzionano bene i rapporti di moto e quiete tra i vari corpi semplici che la compongono. Barad (2007) direbbe che ogni corpo si trova aggrovigliato, parte di un *entanglement*, cioè di un processo di relazioni, a sua volta preso in altri concatenamenti. La soggettività non coincide con ciò che accade all'interno dei confini fisici che dividono un corpo dall'altro, è il resto che avanza dopo l'incontro, il "post" della relazione trans-corporea, un insieme di forze divergenti che pur dovranno essere studiate. L'unità posta tra mente e corpo, tra singolarità e totalità, serve a Spinoza a sostenere la sua nozione di "coscienza di sé" che è sempre già coscienza delle relazioni trans-corporee. Questa coscienza è possibile solo se preceduta dalla conoscenza di un corpo consapevole delle sue intra-azioni. Se è vero che «la conoscenza comincia con la nostra consapevolezza del corpo» è altrettanto vero che «quello che apprendiamo nel conoscerci non è un'entità intellettuale autonoma contrapposta al mondo materiale» dal momento che sempre «la coscienza di sé è una dimensione riflessa della nostra conoscenza del mondo» (Lloyd 1994: 20, TdA).

2. Oltre il viso per una teoria incarnata e relazionale del linguaggio

Spinoza mette a fuoco le relazioni attraverso cui le singolarità si costituiscono e si trasformano reciprocamente come caratteristiche primarie ed essenziali, intendendo i modi stessi come relazionali. I modi particolari in lui non sono altro che relazioni, e questo vale tanto per i corpi umani quanto, direbbe Barad (2007), per i quanti e le amebe. Tutti i corpi hanno specifici affetti e relazioni anche se non tutti li esprimono allo stesso modo, quelli umani esprimono relazioni complesse, tra cui il linguaggio figura come relazione-terreno di innesto di infinite altre relazioni culturali. Eppure non c'è alcun linguaggio inteso come struttura astratta nel monismo, dove c'è linguaggio c'è un groviglio di abitudini e affettività. Questo concetto di linguaggio affettivo-relazionale nell'*Etica* non è isolato, emerge come parte della metodologia assiomatico-deduttiva euclidea che fa affiorare nuove relazioni da quelle precedenti. Il linguaggio nel monismo spinoziano è piegato al suo impiego e la rappresentazione perde di rilievo a vantaggio delle funzioni linguistiche affettive e relazionali. Per il postumanesimo femminista è di preminente interesse questo accento sulle funzioni pratiche del linguaggio, perché apre le porte alla lettura dell'*Etica* come politica. Tra i corpi umani, il linguaggio appare in Spinoza configurarsi in processi caotici ma anche formali. In questo groviglio di tendenze caotiche e formali, il linguaggio ci permette di formare nozioni comuni che accrescono la nostra *potentia* (Deleuze 2007, trad. it.: 62). E se da un lato è arduo non ammettere quanto sia

liberatoria questa umanamente condivisa possibilità di esprimere linguisticamente nozioni comuni, dall'altro è altrettanto arduo non ammettere che di questa *potentia* linguistica molti uomini ne hanno fatto una *potestas* (Braidotti 2019b). Potere e potenza non si equivalgono, il potere procede per separazioni e rende più forti solo alcune persone umane mettendo in circolo passioni tristi che debilitano molte altre persone non solo umane, mentre la potenza procede per incontri e aumenta se la relazione vivifica tutti i corpi coinvolti mettendo in circolo passioni gioiose anche in relazioni più che umane. Se leggiamo Spinoza in una lente postumanista e neomaterialista è infatti per smagiarlo, per andare un po' oltre il *logos* come luogo preminente di distinzione gerarchica tra l'umano e il resto del vivente. Smagliando Spinoza possiamo proporre una teoria incarnata e relazionale del linguaggio per cui concetti ed espressioni sono informati da capacità percettive diffuse e movimenti trans-corporei: tutto ciò che i corpi fanno, in pratica e in comune, comprese le passioni che provano, non può considerarsi scisso dalle capacità linguistiche, così come la materia è da ritenersi «frutto delle pratiche discorsive» (Santoemma 2021: 146).

Potrebbe darsi sia possibile smagliare in senso post-antropocentrico il monismo⁷, ampliare la concezione spinoziana di linguaggio come relazione per scoprire che il linguaggio non ha solo il volto del *sapiens* ma che è proprietà transitiva di specie e regni molto diversi. Potrebbe darsi che abbandonando il viso come rappresentazione di ogni forma di espressione ci scopriremo in immersione in un mare di altre forme di comunicazione e passione. Il viso, che ha acquisito la capacità di significare «da solo tutto un corpo», troppo spesso è coinciso con quello di dio e/o del despota, così come «la voce che esce dal viso» (Deleuze, Guattari 1980, trad. it.: 189) è coincisa con quella «dei burocrati del dio-despota» (Ivi: 188). Come se il viso si trovasse sul versante della *potestas*, Deleuze e Guattari ci invitano a muovere oltre. Per loro la viseità che accompagna il linguaggio è un prodotto dell'umanità e, nel regime significante del segno, il viso è fin troppo umano, per questo non rinunciano a rintracciare nel viso «qualcosa di assolutamente inumano» e tendono il loro invito alla dissoluzione della viseità:

quando il viso si cancella, quando i tratti di viseità scompaiono, si può star certi che si è entrati in un altro regime, in altre zone infinitamente più silenziose e impercettibili, dove si operano divenir-animali e divenir-molecolari sotterranei, deterritorializzazioni notturne che oltrepassano i limiti del sistema significante (Ivi: 189-190).

Il viso, come ricorda Derrida, non è tuttavia solo oralità, insieme alla mano si è fatto scrittura divenendo il luogo del *logos* per eccellenza da cui accedere «alla rappresentazione dell'*anthropos*», inteso come un essere in «equilibrio precario legato alla scrittura manuale-visiva» (Derrida 1967, trad. it.: 125). Questo concetto di *anthropos* si è storicamente articolato insieme a quello di *logos*, anche se non universalmente. Derrida ci ricorda l'escludente autoreferenzialità qui in campo: a definire il *logos* come capacità di ragione e linguaggio e poi a confinarlo tra una faccia e una mano umane sono stati soprattutto pensatori occidentali, che non hanno esitato a porre distinzioni etnocentriche laddove i linguaggi eccedevano la linearità funzionale alla capitalizzazione (Ivi: 126-127). Seguendo Derrida intendiamo qui proseguire la critica non solo all'etnocentrismo di questo concetto di *logos* da cui «non è mai uscita la razionalità» (Ivi: 28-29), ma anche al suo antropocentrismo. Perché ragione e linguaggio devono essere «concetti che servono a distinguere l'uomo dagli altri viventi» (Ivi: 124)?

⁷ In questa direzione si muove anche Luisetti (2023: 62) che, per concettualizzare i suoi soggetti non-umani, ricorre alla lettera di Spinoza all'amico Georg Hermann Schuller, in cui Spinoza schernisce il concetto umano di coscienza di sé non ritenendolo migliore di quello di una pietra.

Un'interessante deviazione verso la redistribuzione di capacità razionali e linguistiche è all'opera in Derrida che, guardando oltre «gli ordini del *logos* e di un certo *homo sapiens*», scorge un «programma» in funzione anche «nelle corte catene programmatiche che regolano il comportamento dell'ameba o dell'anellide» (*Ivi*: 124). Seguendo il suo invito e declinandolo in chiave postumanista potremo cominciare a ripensare «il senso della mano e della faccia» (*Ivi*: 125), non dimenticando che l'*anthropos* non è l'unico a disporre del concatenamento viso-voce-mano e che non è neppure il solo dei concatenamenti da cui emergono i linguaggi del mondo. Possiamo farlo provando a «riafferrare l'unità del corpo e del linguaggio» (*Ibidem*), tornando a radicare i visi, sempre al plurale, non solo nella pienezza dei nostri corpi umani ma anche nella materia transspecie del mondo. Il linguaggio potrebbe così tornare a emergere come relazione, incarnata e trans-corporea al contempo, e se in questa relazione una componente si dirà umana ci auguriamo che sia capace di «divenir-animali molto spirituali e particolari, divenire davvero strani, che varcheranno il muro e usciranno dai buchi neri» (Deleuze, Guattari 1980, trad. it.: 265).

3. Parlare *con* non *per*. Dalla rappresentazione alla partecipazione

Si fa oggi più problematico quanto Deleuze e Guattari (1980, trad. it.: 191) ritenevano già critico negli anni Settanta del XX secolo: «la fotografia, il viso, la ridondanza, la significanza e l'interpretazione intervengono ovunque». Questo mondo è ai loro occhi il «triste mondo del significante, con il suo arcaismo a funzione sempre attuale, con l'impostura essenziale che ne connota tutti gli aspetti» (*Ibidem*). Agli occhi di Haraway, apripista per neomaterialismo e postumanesimo, è il triste mondo dell'info-intrattenimento (Haraway 1991), caratterizzato da tecnologie di visualizzazione fallologocentriche (Haraway 1992)⁸. In questo mondo si passano ore a fare scroll di *selfie*⁹, dalla foto al *reel*, consumando visi umani e paesaggi e molte creature più che umane, a riprova di quanto la vista resti una componente essenziale di linguaggio e comunicazione che concorre alla formazione di passioni e nozioni comuni certo, ma anche a riprova di «quanto la vista sia il senso deputato a realizzare le fantasie dei fallocratici» (Haraway 1991, trad. it.: 38). Ancora però è necessario non abbandonare il campo: visività e linguaggio possono entrare in concatenamenti diversi, esistono altri regimi di segni, non c'è solo «il regime significante dispotico imperiale» (Deleuze, Guattari 1980, trad. it.: 191), ci sono anche la semiotica presignificante, quella controsignificante e postsignificante (*Ivi*: 221), possono tutte coesistere, anche il regime significante che pare ancora predominante presenta delle variabili in atto delle altre semiotiche.

Non è certo facile «rompere con una semiotica fortemente stratificata» (*Ivi*: 219) ma in Deleuze e Guattari e in Haraway troviamo ottimi spunti in questa direzione. Leggendo i primi si comprende come nella semiotica presignificante ci siano più punti di interesse per neomaterialismo e postumanesimo, perché è prossima «alle codificazioni naturali operanti senza segni», non riduce la visività a «unica sostanza d'espressione» (*Ivi*: 192) e non elimina le forme di contenuto astraendo dal significato. Per il postumanesimo questa semiotica

⁸ Haraway spiega il «fallologocentrismo» come quel «produzionismo» che «riguarda l'uomo fabbricante di utensili e l'uomo utente, la cui più quotata produzione tecnica è sé stesso». Quest'uomo per Haraway si è garantito l'accesso alla tecnologia «entrando nel linguaggio» e costituendosi come «soggetto autoreferenziale e autodivisorio». Anche se oggi le tecnoscienze non sono più a sola predominanza maschile, per lei in occidente sia il linguaggio sia le tecnoscienze restano fallologocentriche perché il posizionamento maggioritario maschile a partire da cui sono state prodotte si è tradotto nella postura autocentrata di chi presume di poter «mettersi al mondo da solo, come una copia autotelica» (1992, trad. it.: 47).

⁹ Non si intende qui demonizzare la pratica ma neppure ignorare le criticità di nuovi media e dell'economia politica neoliberista in cui si sono articolati (Ippolita 2017, Stiegler 2019). Si veda Harvey (2020) per gli studi femministi sui media.

presignificante è un'apertura al riconoscimento della polimorfia espressiva transspecie e le tecnoscienze potrebbero tornare utili per meglio comprenderla, non per metterla a valore a uso e consumo di un pubblico umano. Invece di continuare a rappresentare con visi sin troppo umani su piccoli e grandi schermi l'alterità più che umana e di parlare in sua vece, potremo dismettere la tendenza al ventriloquismo¹⁰ concentrandoci sulle nostre capacità di ascolto, anche impiegando nuovi dispositivi acustici o supporti informatici.

Il punto non è attestare la propria innocenza rispetto all'impiego delle info e/o delle biotecnologie, perché scrivendo dalla congiuntura postumana occidentale ogni pretesa di purezza risulterebbe immodesta. Il punto è come entrare in concatenamenti *animalmacchinici* che accrescano la potenza d'espressione di tutti i corpi, non solo *sapiens*, su questa Terra. Lo spiega Alaimo (2018), argomentando sul concetto di trans-corporeità, che scienze della vita e dell'informazione possono aiutarci a comprendere ancora meglio come la soggettività sia ciò che diviene nell'incontro tra più corpi. Chi scrive postula tuttavia che più che di dispositivi tecno-informatici il problema sia di comune disposizione affettiva, che sia più questione di disposizione della passione che della tecnoscienza che abbiamo a disposizione. Spinoza non aveva alcun crio-microscopio elettrico ad attestare quanto capiva per partecipazione e nel XVII sec. anticipava un po' Alaimo nel definire il corpo umano come in transito tra più corpi, dalla cui relazione la sua stessa capacità di durare dipende: «il corpo umano ha bisogno per conservarsi di moltissimi altri corpi dai quali continuamente è come rigenerato» (Spinoza 1677, trad. it.: 149, postulato 4, Prop. XIII, Parte II).

Con o senza tecnoscienza, ci occorre, almeno in questa congiuntura postumana occidentale, attraversare a pieno il processo di decentramento dell'umano, stare un po' ai margini per cogliere i linguaggi dove sono sempre stati, nella materia transspecie del mondo. Un buon modo per farlo è immergerci in acqua, dove il *logos* coincide con il canto di un capodoglio e le diatomee, splendendo, comunicano. Possiamo rifarci al significato di *logos* in greco antico, "ragione", ma anche parola e numero, capacità di contare e parlare, misurare e raccontare, di cui si farà titolare il solo *homo* autodefinitosi *sapiens* (Ferrando 2016, Balzano 2021). Nel processo di gerarchizzazione del vivente quanto ha contato il sapere *contare parlando*? Cosa accade se grazie a idrofoni e intelligenze artificiali scopriamo ciò che forse sapevamo già e cioè che anche i capodogli misurano e raccontano, che chi non ha né viso né bocca come la miriade di forme di vita che dà corpo al fitoplancton, comunica tanto velocemente quanto i nostri smartphone?

Anche se i *sapiens* nel più grande cervello del regno animale hanno visto a lungo solo l'olio con cui accendere le proprie lampade, il cervello di un capodoglio è la cassa di risonanza di pensieri transoceanici e ricordi di generazioni di cetacei, è la memoria storica dei mari che trasmette i codici per decifrare le culture di moltissime altre creature d'acqua salata. I capodogli attraverso il loro apparato nasale parlano in rima, a giudicare da come emettono i click nei loro *coda*¹¹. Sono esseri capaci di coscienza di sé mediante coscienza del mondo,

¹⁰ Haraway definisce "ventriloqua" la postura scientifica occidentale perché lo scienziato si auto-delega a «rappresentante perfetto della natura, cioè del mondo oggettivo per sempre e per costituzione priv(at)o di parole» (1992, trad. it: 90). Intento in un monologo che astrae tutto ciò che rappresenta dalla aggrovigliata materia che lo compone, l'esperto può così procedere a «una serie di operazioni di distanziamento» (*Ivi*: 88) che tuttavia finiranno per «depotenziare proprio quelle/i che sono più prossime/i all'oggetto naturale ora rappresentato» (*Ivi*: 89). Un'altra efficace disanima del ventriloquismo la conduce Leone (2020: 190), che spiega molto bene come «la ventrelalia riconosce un volto e una bocca dove non ve ne sono» eppure «contemporaneamente nega la bocca del volto altrui, del volto dell'altro, del volto esistenzialmente e fenomenologicamente tale». Secondo Leone la ventrelalia nega erroneamente «la bocca dell'animale», perché «tutti gli animali hanno un volto» e ci si può spingere sino ad affermare che non solo «le piante hanno un volto» ma anche «tutto ciò che si muove e aspira alla vita».

¹¹ I capodogli si tengono in perenne contatto sonoro, comunicano identità, necessità, affetti, pericoli con accenti e tempi diversi tra gruppi, i *coda* sono i loro codici di presentazione e introduzione alla conversazione,

non sono solo in grado di auto-localizzarsi, così come di localizzare altro grazie al suono, ma anche di darsi un nome e riconoscersi come individui sempre parte di un gruppo che conserva un suo specifico dialetto di una lingua transmarina comune. Anche se non si può dire con certezza se quello della balenottera azzurra sia un viso, di sicuro ha il cuore più grande al mondo e come i delfini e molti altri cetacei è capace di nozioni comuni, come le megattere sa comporre canzoni condivise per darsi appuntamento da un oceano all'altro e ritrovarsi lungo le rotte migratorie.

Cosa può, invece, il fitoplancton? Oggi sappiamo che permette a mare e terra di respirare insieme, che alcune sue creature, come le diatomee durante la fotosintesi, trasformano la CO₂ producendo ossigeno e quando muoiono depositano il carbonio insieme ai loro scheletri sul fondale, mettendolo al sicuro negli strati sottostanti. La morte delle diatomee, come la morte di un capodoglio, è la vita di un intero ecosistema e nasconde una sua funzionale bellezza transpecie. Le diatomee attenuano il livello di emissioni restandosene sul fondo del mare coi loro gusci a custodire carbonio, da fondale marino si fanno deserto e da deserto humus di foreste come quella Amazzonica. Da circa 145 milioni di anni, mentre sono in vita fanno compost, sono attrici nello spettacolo della simpoiesi (Balzano 2021, Dempster 2022) fornendoci la stragrande maggioranza dell'ossigeno indispensabile alla vita, da morte ci forniscono il miglior fertilizzante che il suolo possa desiderare. Il loro divenire molecolare sottomarino è affascinante, queste "piccole alghe" sono capaci di innescare processi collettivi di riduzione di taglia e impatto della propria specie a vantaggio dell'ecosistema di cui sono parte (D'Alelio 2020, Annunziata 2022), di un'*agency* redistribuita nei molteplici corpuscoli che compongono la colonia, di mettersi in relazione non solo scambiandosi molecole chimiche, ma anche «utilizzando la luce per la comunicazione intercellulare e per sviluppare modelli sociali» (Font-Muñoz *et al.* 2021). Senza testa, mente e viso o con un cervello e un viso mastodontici, questi divenire animali marini "sono davvero strani", per questo attirano l'attenzione di postumaniste quali Alaimo (2024), che definisce la sua variante di postumanesimo "gelatinoso", e Neimanis (2017) che si spinge sino ai lidi dell'idro-femminismo. Neomaterialismo e postumanesimo tornano all'acqua perché in immersione ci ritroviamo in intra-azione e ripensiamo le condizioni della comunicazione. La trans-corporeità è cosa di mare, un flusso di divenire transpecie, in cui le capacità linguistiche fluiscono in condizioni di permeabilità perenne, da prendere seriamente in considerazione e ascoltare con attenzione. Cosa accadrebbe se prendessimo seriamente in considerazione i click delle capodoglie, i canti delle megattere e gli impulsi idro-elettrici delle diatomee, se li ascoltassimo invece di continuare a silenziarli e disturbarli con l'inquinamento acustico prodotto da grandi navi commerciali, militari e turistiche e cambiamento climatico¹²?

Si tratta di porre la domanda sulla partecipazione non quella sulla rappresentazione, si tratta di chiederci non come parlare *per* bensì come parlare *con*, per allentare «il legame tra partecipazione e uso del linguaggio umano, provando a incontrare il mondo come si incontra uno sciame di materiali vibranti che entrano ed escono da concatenamenti agentivi» (Bennett 2010, trad. it.: 32)¹³.

particolari composizioni ritmate di click con significati diversi. Su canti e conversazioni di e tra cetacei, *agency* e intelligenza: Safina (2020); Sharma *et al.* (2024); Marino (2011a e 2011b); Jacob *et al.* (2024); Si segnala The Sperm Whale Project che qui riporta tutti gli studi fatti in materia dal 2007: <https://www.thespermwhaleproject.org/pubs>; sul canto delle megattere: Allen, J.A., *et al.* (2022).

¹² Tra gli effetti del cambiamento climatico vi è la preoccupante acidificazione delle acque che determinando un aumento di anidride carbonica e temperatura fa diminuire il PH marino per cui il suono della fusione del ghiaccio viaggia più a lungo divenendo per i cetacei un vero e proprio frastuono (Duarte *et al.* 2021).

¹³ È una domanda/invito in comune con le scienze della vita, in biologia marina c'è chi si impegna per la «ricerca interspecie collaborativa» invocando un «cambio di paradigma» e sono già molti gli studi di cui i cetacei non sono «oggetto» ma partecipanti su base intenzionale con cui conversare (Marino e Frohoff 2011).

Un invito questo di Bennett che risuona con quello di Haraway (1992, trad. it.: 88), convinta allo stesso modo che «la semiologia politica della rappresentazione» riduce chi/cosa viene rappresentato «allo statuto permanente di destinatario dell'azione», disperdendo le possibilità di riconoscere l'alterità come attrice capace, spinozianamente secondo la soglia che le pertiene, di *raccontare e contare*. Per questo Haraway avanza una proposta alternativa, la «semiologia politica dell'articolazione» e fa spazio a rumorose e disordinate assemblee e conversazioni partecipate da soggettività inappropriate/bili (*Ivi*: 94). Questa semiologia politica è in funzione nelle attuali analisi postumaniste e neomaterialiste, che intendono con Haraway i corpi come «nodi generativi material-semiotici» i cui «confini si materializzano nell'interazione sociale tra umane/i e non umane/i, comprese le macchine» (*Ivi*: 49)¹⁴. Ed è con lei che speriamo «nonostante tutto» di essere «ancora in grado di articolare con l'umano e il non-umano una relazione sociale, sempre con la mediazione della lingua» (1992, trad. it.: 92) ma con meno viso e più corpo, con meno ragione e più passione, con meno presunzione e più modestia: «una relazione significativa transpecie» in cui con significativa si intende «quella dimensione etica e politica, pratica-effettiva» che non contempla «il dominio e lo sfruttamento» (Giardini 2024: 15). Non c'è da temere una ricaduta nell'antropomorfismo, non antropomorfizziamo cetacei e fitoplancton se riconosciamo loro capacità linguistiche, affettive e relazionali, intellettive e agenziali, tutt'altro: redistribuiamo facoltà che il sapiens ha ascrivito unicamente a sé almeno da quando Aristotele ha negato alla “natura” la possibilità di affibbiarsi scopi in autonomia. Da Aristotele il primato della ragione umana ha assunto toni suprematisti passando per Cartesio, Kant, Hegel e troppo spesso il linguaggio, inteso come massima espressione di intelletto, è assunto a criterio gerarchizzante e discriminante tra diversi esistenti. Si pensi al Kant della *Critica del giudizio*, che ritiene l'uomo l'unico dotato di intelletto e capace di una cultura che lo rende “signore della natura” (Kant 1790, trad. it.: 356). Ma appunto più che a Kant neomaterialismo e postumanesimo si rifanno a Spinoza e con lui ribadiscono «la continuità tra l'umano e gli altri esistenti» non solo perché «l'umanità non rappresenta un impero in sé» ma anche perché «non è neppure al comando dell'impero, la natura, di cui è solo una parte» (Levene 2004: 3, TdA).

E se tra tutte le parti che articolano la natura, se in mezzo alle molteplici relazioni da cui emergono le conversazioni transpecie in cui da sempre siamo, non fosse possibile una interpretazione razionale della comunicazione più che umana, avremo ancora delle risorse: le capacità di comprendere per prossimità di corpi e passioni.

4. Conclusioni

Questa tensione al muoversi oltre il viso, e alle facoltà razionali che in esso si è tentato di contenere, per ritrovare non un linguaggio ma *n* linguaggi tra corpi e relazioni non è inedita. Come scrivono Schneider e Heyd, il «trovarsi a fronteggiare gli aspetti non cognitivi del linguaggio non è una novità», soprattutto in una prospettiva materialista. Tuttavia secondo queste autrici «il terreno materiale del fare significato è stato troppo trascurato» e ancora molto c'è da pensare e fare (Schneider, Heyd 2024: 4-5, TdA) per evitare il riproporsi, seppure non voluto, di quella che non può non essere una contraddizione in termini in una cornice neomaterialista e postumanista: il riproporsi cioè di antropocentrismo e dualismo.

Se in un primo momento è stata necessaria al divenire postantropocentrico della filosofia del linguaggio l'ammissione della disseminazione delle capacità agitive oltre il recinto

¹⁴ Per approfondire sui modi in cui il postumanesimo impiega e/o si avvicina alla semiologia dell'articolazione si veda Pennycook (2018).

della mente umana, e questo al nobile fine di poter cogliere la distribuzione transpecie e transregno delle capacità espressive, si ha oggi il sentore che questo gesto redistributivo abbia avuto un esito contraddittorio, che abbia avuto l'effetto collaterale di continuare a spaccare la materia in due, perché legando così strettamente l'*agency* e le potenzialità espressive si finisce per ricercare ovunque una mente, e un viso che la renda intellegibile. Allo scopo di questo saggio è cruciale confrontarsi con questa contraddizione: se il linguaggio si dà solo dove c'è intenzione, se il segno emerge solo dove c'è una mente, possiamo di certo bendisporci a incontrare i linguaggi dei mammiferi marini, ma facciamo ancora fatica a incontrare quelli delle diatomee e di tutto il fitoplancton. Non possiamo rinvenire alcun viso o cervello in una singola diatomea e neppure alcuna singola volizione o capacità agentiva, ma le ricerche tendono oggi a dimostrare che è la colonia di diatomee, nel suo insieme, a "interpretare" i molteplici segni luminosi presenti a intensità diverse in base alle profondità e veicolati dall'ecosistema marino nel suo insieme (parti inorganiche comprese) per poi fornire la migliore risposta fisiologica possibile (Duchêne *et al.* 2025). La colonia di diatomee ha intenzione di interpretare, e se la ha, nell'interpretare ha un'intenzione precisa?

Dalla biologia marina impariamo che «le informazioni incorporate nel campo luminoso subacqueo possono essere sfruttate dalle diatomee per modulare la loro fisiologia in tutta la zona fotica» (Duchêne *et al.* 2025: 691), e questo ci è utile per comprendere meglio quanto la biosemiotica, ma anche Spinoza, ribadiscono da tempo: l'intenzione di interpretare, quanto quella di esprimere, si trova ovunque la vita sia disseminata, e si spiega semplicemente con il primo e più ubiquo desiderio, lo sforzo di perseverare in essere. In chiusura potrebbe dunque risultare interessante provare a sciogliere la contraddizione tra intenzionalità e semiosi che in acqua è venuta a galla, cogliendo e consolidando in seno alla filosofia del linguaggio la convergenza tra l'attuale emergere di studi postumani e la più attestata presenza degli studi di biosemiotica. Questa convergenza si dà sin dal presupposto che, come spiega Robuschi, per la biosemiotica consiste nella necessità di riconoscere che «la semiosi non coincide con un mero processo mentale esclusivo dell'uomo» (Robuschi 2018: 155), mentre per gli studi postumani del linguaggio nella necessità di «decentralizzare dall'umano il processo cognitivo» (Pennycook 2018: 43). La convergenza continua sul piano della metodologia transdisciplinare, che caratterizza sia gli studi postumani che quelli biosemiotici: qui scienze umane e della vita entrano in un fruttuoso dialogo, qui filosofia e biologia possono darsi insieme, qui linguistica ed etologia possono diventare essenziali l'una all'altra allo scopo di studiare i nostri segni in relazione e non in opposizione ai segni emergenti in tutto il mondo, organico e inorganico (Cimatti 2022, 2023). La biosemiotica, nelle sue declinazioni zoosemiotiche-fitosemiotiche-ecosemiotiche (Marrone 2017, Zengiaro 2024, 2025), e il postumanesimo, nella sua declinazione neomaterialista e femminista qui presentata, potrebbero oggi dunque unire gli sforzi per un più radicale tentativo di redistribuzione di capacità linguistiche e agentive, riconoscendo l'emergere di segni e interpretabilità ben oltre volto e cervello e facendo a meno dell'interprete per riconoscere a pieno lo statuto di semiosfera all'intera biosfera (Cimatti 2022: 187), ma anche per operare un più radicale taglio, quello tra intenzione e segno, di modo da radicare il linguaggio davvero in ogni corpo, fosse pure il più minuto del microcosmo o quello che in esso ci appare "non-vivo". La convergenza tra studi biosemiotici e postumani pare così darsi non solo sui piani del presupposto e della metodologia, ma anche sul piano dell'obiettivo. Un «obiettivo ambizioso», come lo era già pionieristicamente quello di Prodi: «biologizzare radicalmente la semiotica» (Cimatti 2018: 41, TdA) per coglierne anche la comunicazione non-intenzionale, di cui oggi possiamo ritenere capaci tutti i corpi ogniquale volta in relazione.

Gli studi postumani non possono che beneficiare di un tale precedente sforzo volto al livellamento della "soglia semiotica" se si propongono di continuare a setacciare «il

terreno materiale del fare significato» (Schneider, Heyd 2024: 4-5, TdA), così come la biosemiotica non può che beneficiare degli studi postumani se si propone di «farla finita con questo dualismo umano e tutti-gli altri-animale una volta e per tutte» (Martinelli 2010: 44, TdA). In conclusione a questo saggio, il cui tentativo è stato proprio quello di contribuire ad approfondire lo studio della matericità di linguaggio e semiosi, in particolare mettendo in luce la loro orizzontale distribuzione transspecie, non possiamo che auspicare che si moltiplichino le ricerche in questa direzione, per una biosemiotica neomaterialista e postumanista che sarà forse capace di dismettere ogni postura dialettizzante per imparare a stare nelle conversazioni multispecie, che già e con o senza di noi si svolgono a livello planetario, non parlando *al posto di*, ma *insieme a* tutta l'esistente molteplicità più che umana.

Bibliografia

Alaimo, Stacy and Hekman, Susan (2008), ed. by, *Material Feminisms*, Indiana University Press, Bloomington.

Alaimo, Stacy (2016), *Exposed: Environmental Politics and Pleasures in Posthuman Times*, University of Minnesota Press, Minneapolis (*Allo scoperto. Politiche e piaceri ambientali in tempi postumani*, a cura di A. Balzano, trad. di, L. Fontanella, Mimesis, Milano 2024).

Alaimo, Stacy (2018), *Trans-corporeality*, in Braidotti Rosy, Hlavajova Maria, ed. by, *Posthuman Glossary*, Bloomsbury Academic, London, pp. 435-438.

Allen, Jenny; Garland, Ellen; Garrigue, Claire (2022), «Song complexity is maintained during inter-population cultural transmission of humpback whale songs», in *Sci Rep*, vol. 12, n. 1, p. 8999.

Annunziata, Rossella; Mele, Bruno Hay; Marotta, Pina; Volpe, Massimiliano, Entrambasaguas, Laura; Mager, Svenja; Stec, Krzysztof; Ribera d'Alcalà, Maurizio; Sanges, Remo; Finazzi, Giovanni; Iudicone, Daniele; Montresor, Marina; Ferrante, Maria Immacolata (2022), «Trade-off between sex and growth in diatoms: Molecular mechanisms and demographic implications», in *Sci Adv*, Jan 21; vol. 8, n. 3, (consultato il 30/11/2025) <https://iris.cnr.it/retrieve/545f49e0-c570-4f2c-a764-56f8d3f899fd/Trade-off%20between%20sex%20and%20growth%20in%20diatoms.%20Molecular%20mechanisms%20and%20demographic%20implications.pdf>

Balzano, Angela (2018), «Shared Knowledge and Affirmative Subjectivities: Re-reading Spinoza with Lloyd, Braidotti and Deleuze», in *Etica & Politica*, vol. XX, n. 2, pp. 333-350.

Balzano, Angela (2021), *Per farla finita con la famiglia. Dall'aborto alle parentele postumane*, Meltemi, Milano.

Balzano, Angela (2024), *Eva virale. La vita oltre i confini di genere, specie e nazione*, Meltemi, Milano.

Barad, Karen (2007), *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham.

Bennett, Jane (2010), *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham and London (*Materia vibrante. Un'ecologia politica delle cose*, trad. di, A. Balzano, Timeo, Palermo 2023).

Braidotti, Rosi (2008), *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, Luca Sossella Editore, Roma.

Braidotti, Rosi (2013), *The Posthuman*, Polity Press, Cambridge (*Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, trad. di, A. Balzano, DeriveApprodi, Roma 2014).

Braidotti, Rosi (2019a), *Posthuman Knowledge*, Polity Press, Cambridge, (*Il postumano. Saperi e soggettività*, trad. di, A. Balzano, DeriveApprodi, Roma 2022).

Braidotti, Rosi (2019b), *Materialismo radicale. Itinerari etici per cyborg e cattive ragazze*, Meltemi, Milano.

Braidotti, Rosi (2021), *Posthuman Feminism*, Polity Press, Cambridge (*Il postumano. Femminismo*, trad. di, S. Aurilio, DeriveApprodi, Roma 2023).

Carpentier, Nico (2019), «Enriching discourse theory: the discursivematerial knot as a non-hierarchical ontology», in *Global Discourse*, vol. 9, n. 2, pp. 369-384.

Cimatti, Felice (2018), *A Biosemiotic Ontology. The Philosophy of Giorgio Prodi*, Springer Nature, Berlin.

Cimatti, Felice (2020), *Unbecoming Human: Philosophy of Animality After Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Cimatti, Felice (2022), «What Biosemiotics for the Anthropocene?», in *Versus – Quaderni di studi semiotici*, vol. 135, n. 2, pp. 179-194.

Cimatti, Felice (2023), *Dalla zoosemiotica alla biosemiotica, e oltre. Quale semiotica per Gaia?*, in De Palo Marina, Diodato Filomena, Manetti Giovanni, Prato Alessandro, Tani Ilaria, Tardella Marina, a cura di, *Il linguaggio: storia delle idee e questioni contemporanee. Per Stefano Gensini*, ETS, Pisa, pp. 337-349.

Clarke, Adele and Haraway, Donna (2018), ed. by., *Making Kin not Population*, The University of Chicago Press, Chicago, (*Making Kin. Fare parentele, non popolazioni*, trad. di, A. Balzano, A. A. Ferrante, F. Timeto, DeriveApprodi, Roma 2022).

Coole, Diana and Frost, Samantha (2010), ed. by, *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Duke University Press, Durham.

D'Alelio, Domenico (2020), *La micro-giungla del mare*, Hoepli, Milano.

D'Angelo, Lorenzo e Pozzoni, Gianluca (2021), «New materialism(s)» in *Quaderni Materialisti*, vol. 20, pp. 9-27.

- Deleuze, Gilles (2007), (*Cosa può un corpo?*, trad di, A. Pardi, ombre corte, Verona.
- Deleuze, Gilles et Guattari, Felix (1980), *Mille plateaux. Capitalism et schizophrénie*, Les Edition de Minuit, Paris (*Millepiani. Capitalismo e Schizofrenia*, trad. di, G. Passerone, M. Guareschi, Castelvechi, Roma 2006).
- Dempster, Beth (2022), *I sistemi simpoietici e i sistemi autopoietici*, in Balzano Angela, Bosisio Elisa, Santoemma Ilaria, a cura di, *Conchiglie, Pinguini, Staminali. Verso futuri transpecie*, DeriveApprodi, Roma, pp. 101-124.
- Derrida, Jacques (1967), *De la grammatologie*, Les Edition de Minuit, Paris (*Della grammatologia*, a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1998).
- Dolphijn, Rick and Tuin, Iris (2012), *New Materialism. Interviews and Cartographies*, Open Humanities Press, Ann Arbor.
- Duarte, Carlos M *et al.* (2021), «The soundscape of the Anthropocene ocean», in *Science*, Feb 5; 371 (6529), (consultato il 30/11/2025) <https://www.science.org/doi/10.1126/science.aba4658>
- Duchêne, Carole; Bouly, Jean Pierre; Pierella Karlusich; Juan, José *et al.* (2025), «Diatom phytochromes integrate the underwater light spectrum to sense depth», in *Nature* 637, pp. 691–697.
- Font-Muñoz, Joan; Sourisseau, Marc; Cohen-Sánchez, Amanda; Basterretxea, Gotzon (2021), «Pelagic diatoms communicate through synchronized beacon natural fluorescence signaling», in *Sci. Adv.*, vol. 7, n. 51.
- Ferrando, Francesca (2016), (*Il postumanesimo filosofico e le sue alterità*, trad. di, A. Balzano, ETS, Pisa).
- Ferrante, Antonia (2022), *Cosa può un compost? Fare con le ecologie femministe e queer*, Luca Sossella Editore, Roma.
- Giardini, Federica (2024), «Relazioni significative. Femminismi ed Environmental Humanities», in *Finzioni*, vol. 4, n. 8, pp. 6-17.
- Hayles, Katherine (1999), *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Haraway, Donna (1988), «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective», in *Feminist Studies*, vol. 14, n. 3, pp. 575–99.
- Haraway, Donna (1991), *A Cyborg Manifesto*, Routledge, New York (*Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, a cura di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 2018).
- Haraway, Donna (1992), *The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others*, Routledge, London (*Le promesse dei mostri. Una politica rigeneratrice per l'alterità inappropriata*, a cura di A. Balzano, DeriveApprodi, Roma 2019a).

Haraway, Donna (2003), *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness Vol. 1*, Prickly Paradigm Press, Chicago.

Haraway, Donna (2016), *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham (*Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, trad. di, C. Cicconi, C. Durastanti, Nero, Roma 2019b).

Harding, Sandra (1986), *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, Ithaca-New York.

Harvey, Alison (2020), *Feminist Media Studies*, Polity Press, Cambridge (*Studi femministi dei media*, a cura di F. Timeto, Meltemi, Milano 2023).

Hassan, Ihab (1977), «Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?», in *The Georgia Review*, vol. 31, no. 4, pp. 830–50.

Hassan, Ihab (1987), *The Postmodern Turn*, Ohio State Univ Press, Ohio.

Ippolita (2017), *Tecnologie del dominio. Lessico minimo di autodifesa digitale*, Meltemi, Milano.

Jacob, Ellen; Gero, Shane; Malinka, Cloe; Tønnesen, Pernille; Beedholm, Kristian; DeRuiter, Stacy; Madsen, Peter (2024), «The active space of sperm whale codas: inter-click information for intra-unit communication», in *Journal of Experimental Biology*, vol. 227, n. 4, (consultato il 30/11/2025) <https://journals.biologists.com/jeb/article/227/4/jeb246442/343116/The-active-space-of-sperm-whale-codas-inter-click>

Kant, Immanuel (1790), *Die Kritik der Urteilkraft*, Lagarde & Friedrich, Berlin und Libau. (*Critica del giudizio*, a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2013).

Leone, Massimo (2020), *Scevà. Parasemiotiche*, Aracne, Roma.

Levene, Nancy (2004), *Spinoza's Revelation: Religion, Democracy, and Reason*, Cambridge University Press, Cambridge.

Llyod, Genevieve (1994), *Part of nature: Self-knowledge in Spinoza's Ethic*, Cornell Univesity Press, London.

Luisetti, Federico (2023), *Nonhuman Subject: An Ecology of Earth-Beings*, Cambridge University Press, Cambridge.

Marchesini, Roberto (2015), *Etologia filosofica. Alla ricerca della soggettività animale*, Mimesis, Milano.

Marino, Lori (2011a), «Cetaceans and primates: Convergence in intelligence and self-awareness», in *Journal of Cosmology*, 14, pp. 1063-1079.

Marino, Lori (2011b), *Brain Structure and Intelligence in Cetaceans*, in Brakes Philippa, Simmons Mark Peter, ed. by, *Whale and Dolphins. Cognition, Culture, Conservation and Human Perception*, Routledge, London, pp. 115-128.

Marino, Lori and Frohoff, Toni (2011), «Towards a New Paradigm of Non-Captive Research on Cetacean Cognition», in *PLoS ONE*, vol. 6, n. 9, (consultato il 30/11/2025) <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0024121>

Marrone, Gianfranco (2017), a cura di, *Zoosemiotica 2.0. Forme e politiche dell'animalità*, Museo Pasqualino, Palermo.

Martinelli, Dario (2010), *A Critical Companion to Zoosemiotics: People, Paths, Ideas*, Springer, Dordrecht.

Neimanis, Astrida (2017), *Bodies of Water. Posthuman Feminism Phenomenology*, Bloomsbury, London.

Pennycook, Alastair (2018), *Posthumanist Applied Linguistics*, Routledge, London.

Robuschi, Camilla (2018), «Cultural biosemiotics. L'emergenza della cultura dalla natura», in *I castelli di Yale online*, vol. VI, n. 1, pp. 153-176.

Santoemma, Ilaria (2020), «My Mother was a Cyborg, New Technologies and Hybrid Subjectivities», in *Sc&F*, n. 23, pp. 127-141.

Santoemma, Ilaria (2021), «Haraway con Barad. Per un neo-materialismo postumanista», in *Quaderni Materialisti*, vol. 20, pp. 139-157.

Safina, Carl (2020), *Becoming Wild*, Oneworld Publications, London (*Animali non umani*, trad. di, I. C. Blum, Adelphi, Milano 2022).

Schneider, Britta, Heyd, Theresa (2024), «Introduction: Unthinking Language from a Posthumanist Perspective», in *Signs and Society*, vol. 12, n. 1, pp. 1-13.

Sharma, Pratyusha; Gero, Shane; Payne, Roger (2024), «Contextual and combinatorial structure in sperm whale vocalisations», in *Nat Commun*, vol. 15, 3617, (consultato il 30/11/2025) <https://www.nature.com/articles/s41467-024-47221-8>

Savan, David (1972), *Spinoza and Language*, in Kashap Paul, ed. by, *Studies in Spinoza*, University of California Press, Berkeley, pp. 236-248.

Spinoza, Baruch (1677), Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, 1923-26. (*Ethica more geometrico demonstrata*, a cura di R. Cantoni e F. Fagnani, UTET, Torino 2005).

Stiegler, Bernard (2015), *La société automatique. 1. L'avenir du travail*, Librairie Arthème Fayard, Paris. (*La società automatica. 1. L'avvenire del lavoro*, Meltemi, Milano 2019.)

Timeto, Federica (2024), *Animali si diventa. Femminismi e liberazione animale*, Tamu, Napoli.

Zengiaro, Nicola (2024), «Prospettive per un'ecosemiotica materialista. Coesistere con le altre forme di vita e non-vita», in *E/C*, vol. 41, pp. 511-525.

Zengiaro, Nicola (2025), «Phytosémiotique. Codes, signes et actes de transformation», in *Communication végétale émergente dans les sociétés contemporaines*, vol. 5, pp. 29-49.