

PENSARE FILOSOFICAMENTE LE TRASFORMAZIONI. PROVANDO A RI- SPONDERE DI UN TESTO

CARMINE DI MARTINO

ABSTRACT

What to say, what standpoint to take in front of the technical “feasibility” (*Machbarkeit*) that has human beings as its proper object? We don’t do anything alien to our “nature” both when we are exposed to the action of technology, and when we impose a restriction or a limit (and not only them) on it. If so, what is the task of thought in this age of technical “feasibility”, an age when the *possibility to do* runs the risk of becoming an *injunction to do*, an obligation without objection?

KEYWORDS

Technics, language, anthropogenesis, feedback, responsibility, Heidegger.

Desidero per prima cosa ringraziare i direttori di *Etica & Politica / Ethics & Politics*, Pier Marrone, Riccardo Fanciullacci e Ferdinando Menga per aver voluto dedicare un simposio della rivista alla discussione del mio libro *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria* (Cortina, novembre 2017). Esprimo poi tutta la mia gratitudine ai colleghi intervenuti – Agostino Cera (Università della Basilicata), Elena Nardelli (Università di Trieste), Andrea Parravicini (Università di Milano), Fabio Polidori (Università di Trieste), Vallori Rasini (Università di Modena e Reggio Emilia) e Marco Russo (Università di Salerno) – per la generosa attenzione riservata al mio lavoro e in particolare per i loro puntuali e stimolanti commenti, le critiche senza giri di parole, le proposte di sviluppo della ricerca. I loro saggi mi sono sembrati, in ogni caso, al di là del mio testo, un prezioso contributo a mettere in luce la decisività della questione con cui ho cercato di misurarmi e la sua irriducibile complessità. Ho beneficiato della diversità delle prospettive teoriche e delle sensibilità incarnate da ciascuno dei miei interlocutori: attraverso di esse mi si sono evidenziati con maggiore chiarezza i limiti del mio tentativo e insieme anche i suoi snodi, le sue decisioni, che ho potuto così ripensare e in taluni casi anche provare a chiarire da un’altra angolatura. Inoltre, alla gratitudine per il non comune privilegio di rispondere a colleghi che hanno elaborato interventi espressamente dedicati al mio libro, vorrei aggiungere l’auspicio che i miei abbozzi di risposte rappresentino l’occasione di una ulteriore discussione, di un ri-

lancio e non di una conclusione del dialogo. Nel replicare alle osservazioni e alle critiche che sono state rivolte al mio volume, almeno a quelle che mi sono parse le più importanti, ho scelto di seguire l'ordine alfabetico degli autori: mi è sembrato più facile in tal modo rispettare la singolarità delle diverse posizioni, anche quando taluni elementi di esse si richiamavano o si sovrapponevano.

1. "ESSERE GIUSTI CON HEIDEGGER". FATTIBILITÀ E RESPONSABILITÀ

Comincio dunque dal saggio di Agostino Cera, *Tecnica e antropogenesi tra organologia e istituzionalità*. L'autore si è già impegnato in una disamina puntuale di *Viventi umani e non umani* con un'ampia Nota critica pubblicata in «Etica & Politica», XX, 1 (pp. 317-324), apparsa a ridosso della pubblicazione del volume, in cui il tentativo espresso nel libro viene colto con ammirevole precisione e acutezza. Rimandando a quel luogo per una più vasta considerazione dei temi, Cera decide di concentrare in questa sede la sua attenzione sul terzo capitolo del mio volume – quello più vicino ai suoi interessi di ricerca –, intitolato *Tecnica e antropogenesi*, in cui provo a fornire l'abbozzo di una storia dell'ominazione di stile filosofico, culminante nell'idea di una *tecnogenesi preterintenzionale dell'umano*. Una tale focalizzazione è concepita dall'autore come un invito rivoltomi a sviluppare possibilità «non interamente esplicitate e tuttavia inscritte o inscrivibili» nella mia riflessione.

Le questioni che mi vengono poste sono due e sono chiaramente delineate: la prima concerne il possibile recupero di «un'iniziale, dimenticata alleanza tra antropologia filosofica e filosofia della tecnica»; la seconda riguarda la possibile scelta di una «via istituzionale», di stampo gehleniano, per fronteggiare i problemi legati alla azione della tecnica nell'epoca del cosiddetto Antropocene.

Sul primo fronte, mi si chiede di prendere posizione quanto allo sviluppo di un nesso «organico», da me non premeditato, che si verrebbe obliquamente a evidenziare, nel terzo capitolo di *Viventi umani e non umani*, tra «filosofia della tecnica» e «antropologia filosofica»; un nesso che, oltre a richiamare la parabola storica entro cui appaiono le due prospettive, sarebbe deputato a rilanciare la loro possibile fecondità. Cera sottolinea l'alleanza teorica, «finora quasi del tutto ignorata in sede critica», tra *Grundlinien einer Philosophie der Technik*¹, di Ernst Kapp, padre della filosofia della tecnica, e *Das Menschheitsrätsel*, di Paul Al-

¹ E. Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten* (1877), Meiner, Hamburg 2015.

² P. Alsberg, *Das Menschheitsrätsel. Versuch Einer Prinzipiellen Lösung*, Sybillen-Verlag, Dresden 1922; Id, *Das Menschheitsrätsel. Versuch einer biologischen Lösung*, Senses-Verlag, Wien 1937. Nel 1975 il testo è stato riedito da Dieter Claessen, in forma snellita, con il titolo: *Der Ausbruch aus dem Gefängnis - zu den Entstehungsbedingungen des Menschen*, Focus-Verlag, Gießen 1975. Sta per uscire, a cura di Elena Nardelli, la traduzione italiana dell'edizione del 1937: P. Al-

sberg, annoverabile tra i segreti ispiratori della antropologia filosofica primonovecentesca. L'opera di quest'ultimo ha avuto alterna fortuna, dapprima inabissandosi e poi tornando in auge grazie al lavoro di Dieter Claessens³ e al più recente rilancio di Peter Sloterdijk⁴.

Sul secondo fronte, il problema che si presenta è quello del ruolo antropopietico o antropogenetico della «tecnica», della «cultura/tecnica», che è al centro della riflessione antropologica e paleoantropologica contemporanea: quale posizione prendere per esempio di fronte all'incalzare dell'ingegneria genetica e dell'intelligenza artificiale, che prospettano una significativa e in qualche misura inedita trasformazione dell'umano?

a) Quanto alla prima questione, all'«auspicabile *(re)incontro fra antropologia filosofica e filosofia della tecnica*», teso ad arginare la «*deriva ontica*» che entrambe sembrano aver imboccato ormai da qualche decennio», con le rispettive conseguenze di una «apatia critica» e di una «subalternità» filosofica, mi trovo in linea generale d'accordo con Cera. Da una parte egli denuncia la progressiva rassegnazione dell'antropologia filosofica che, per paura di ricadute metafisiche in essenzialismi di vario genere, sembra sempre più limitarsi a pronunciare dei «più o meno convinti "sì e amen"» rispetto alle «cornici storiche e soprattutto sociali nelle quali il vivente umano si trova di volta in volta inscritto», senza porre la questione dell'uomo. Dall'altra egli smaschera la tendenza della filosofia della tecnica a confinarsi in una situazione ancillare, disperdendosi in una pletora di problematiche puntuali (relative alle tecniche, alle tecnologie), con la mira di fornire «soluzioni» etico-pratiche e rinunciando a un impegno teorico sganciato da una immediata spendibilità effettuale o dalla esibizione di risultati concreti. Anch'essa, a suo modo, cede alla tentazione di battere in ritirata di fronte alle grandi questioni del presente per «rifugiarsi in problemi di dettaglio». Mi pare una analisi condivisibile dello stato dell'arte. Condivido anche l'istanza di una «filosofia della tecnica al nominativo» e non «al genitivo»⁵ - che non svolga cioè soltanto una funzione subalterna

sberg, *L'enigma dell'umano. Per una soluzione biologica*, tr. it. e a cura di E. Nardelli, Collana Anthropos, Inschibboleth, Roma 2019.

³ Cfr. D. Claessens, *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.

⁴ Cfr. P. Sloterdijk, *Nicht gerettet. Versuche über Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, tr. it. di A. Calligaris e S. Crosara, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Bompiani, Milano 2004.

⁵ Cera riprende l'espressione da Franco Volpi, di cui cita un passo (in A. Cera, *Sulla questione di una filosofia della tecnica*, in N. Russo (a cura di), *L'uomo e le macchine. Per un'antropologia della tecnica*, Guida, Napoli 2007, pp. 41-42). Scrive Volpi: «Si nota un rischio [a proposito di una filosofia della tecnica]: quello che si produca una ennesima filosofia al genitivo. Voglio dire: una riflessione che sicuramente richiama una meritoria attenzione sul fenomeno di cui ci occupa, ma che sostanzialmente svolge una funzione soltanto ancillare e subalterna, scarsamente orientativa», con «una ritirata strategica dalle grandi questione per rifugiarsi in problemi di dettaglio (...) Vien fatto al-

rispetto al fenomeno di cui si occupa –, alla quale Cera sta lavorando assai proficuamente da tempo.

Ciò su cui invece non mi trovo d'accordo è la via d'uscita complessiva indicata da Cera. Riconducendo l'atteggiamento minimalista della antropologia filosofica e quello rinunciatario della filosofia della tecnica a una strisciante «*ontofobia*», egli propone un contromovimento, che consisterebbe in un recupero della riflessione heideggeriana. Poiché l'*ontofobia* che affligge in qualche misura entrambe le prospettive filosofiche coincide in ultima istanza con una «Heidegger-fobia», l'auspicabile contromovimento dovrebbe pertanto «tradursi in un 'tornare a essere giusti con Heidegger', rifiutando senz'altro gli eccessi mistico-destinali della sua riflessione sulla tecnica – che fanno di essa un insondabile “modo del disvelamento” –, ma recuperandone l'assunto di partenza (“l'essenza della tecnica non è affatto [non può essere] qualcosa di tecnico”), in forza del quale la questione *filosofica* della tecnica può sperare di tutelarsi da una definitiva banalizzazione». Concordo con l'esigenza di tutelarsi dalla banalizzazione, di non limitarsi a corteggiare problematiche di moda: occorre assumersi l'onere e il compito di un pensiero della tecnica, con il rigore che questo comporta. In ciò Heidegger costituisce senz'altro un esempio. Non sono persuaso tuttavia che una “filosofia della tecnica al nominativo” possa trarre un impulso decisivo e gli adeguati strumenti di rilancio da un rinnovato rapporto con il pensiero heideggeriano. Credo che occorra “tornare a essere giusti con Heidegger”, ma non per il suo pensiero della tecnica: proprio da quello una filosofia della tecnica dovrebbe invece imparare a prendere motivatamente le distanze, non senza averne apprezzato e messo a frutto l'indubbia e severa profondità.

Prendiamo ad esempio la nota affermazione heideggeriana richiamata da Cera: «L'essenza della tecnica non è affatto qualcosa di tecnico»⁶. Qui si evidenzia il problema. Per chiarire subito la mia direzione, osservo che, nell'ottica di una filosofia della tecnica al nominativo come la intenderei io, bisognerebbe precisamente capovolgere i termini heideggeriani: l'*essenza* (della tecnica o di qualsiasi altra cosa) è un tipico ed eminente prodotto della *tecnica*, di quella specifica tecnica di discorso che è il procedimento logico-definitorio, a sua volta inscritto in un intreccio di prassi tecnico-culturali. Non si dà infatti alcuna “essenza” fuori da quella trasformazione del linguaggio che è stata inaugurata dalla tecnica alfabetica e che è culminata nell'apparire del *logos* filosofico. Heidegger riflette magistralmente sulle parole fondamentali del pensiero occidentale, sul loro significato originario, ma vi si accosta come se esse non fossero delle *parole*, degli *artefatti* linguistici, come se cioè non appartenessero a una concreta *storia* culturale, a una determinata *prassi*

lora di chiedersi: è possibile una filosofia della tecnica al nominativo?» (F. Volpi, *Il nichilismo*, Roma-Bari 2004, nuova edizione accresciuta, pp. 146-147).

⁶ M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in: Id., *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 1954, tr. it. di G. Vattimo, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 5.

di significazione, a una peculiare *tecnica* di formazione e di trasmissione del sapere, a una certa *modalità* del discorso. Beninteso, Heidegger medita in maniera straordinaria sul rapporto tra lingua e pensiero, come esemplarmente dimostra *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio* (in cui viene riportato il dialogo con il suo interlocutore giapponese, il prof. Tezuka): «Qualche tempo addietro chiamai – più o meno felicemente – il linguaggio la dimora dell'Essere. Ma, se l'uomo grazie al suo linguaggio abita nel dominio dell'Essere, è da supporre che noi europei abitiamo in una dimora del tutto diversa da quella dell'uomo orientale»⁷. Il linguaggio stesso, tuttavia, è interpretato – al pari dell'essenza – come un invio, un destino, un evento “ontologico-spirituale”, che differenzia un popolo dall'altro, assegnando a ciascuno la sua dimora, ma non è mai interrogato genealogicamente, considerato come un fare tecnico-culturale provvisto di uno specifico importo manifestativo, esposto a modificazioni che non hanno in prima istanza nulla a che vedere con deliberazioni e pensieri. Che i Greci siano stati resi intelligenti in senso filosofico da un fare linguistico ristrutturato dall'uso del *medium* alfabetico, che modificò radicalmente il loro modo di parlare-pensare orientandolo in direzione “logico-visiva”, è nell'ottica heideggeriana perfettamente insensato. Mentre potrebbe o dovrebbe essere al centro di una filosofia della tecnica al nominativo.

Come ho richiamato in *Viventi umani e non umani*, a partire dalle ricerche di Eric Havelock⁸ e di Ignace J. Gelb⁹, molti studiosi hanno evidenziato il ruolo della scrittura alfabetica – vale a dire di una tecnica, di un fare tecnico-culturale – nella trasformazione delle procedure discorsive e degli abiti mentali della Grecia del VII e VI secolo a.C.; una trasformazione che è costitutivamente implicata nell'apparizione del *logos* filosofico. Essi hanno accuratamente mostrato la differenza strutturale tra le scritture sillabiche, che non alterano il canone orale di formazione del sapere, e la scrittura alfabetica, che dà i suoi natali alla civiltà della scrittura, cioè a un autentico mutamento di paradigma, in quanto consente per la prima volta una compiuta trascrizione grafica del discorso parlato. La civiltà della scrittura, entro cui si colloca l'apparizione della filosofia, dipende geneticamente dal *medium* alfabetico e non ha luogo se non a partire da esso. Quel «piccolo fatto tecnico»¹⁰, che è per Havelock «l'invenzione della consonante», permette una traduzione visiva del discorso orale che contiene tutte le informazioni necessarie alla sua fruizione: a differenza di quanto avviene con le scritture sillabiche, è sufficiente scorrere visivamente la sequenza lineare dei segni per riavere il suono lin-

⁷ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1959, tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1979, pp. 85-86.

⁸ E. Havelock, *Preface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1963, tr. it. di M. Carpitella, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Laterza, Roma-Bari (1983) 1995.

⁹ I.J. Gelb, *A study of writing*, 1952, 1963, by Ignace J. Gelb, tr. it. di L. De Castro e R. Ronchi, *Teoria generale e storia della scrittura*, Egea, Milano 1993.

¹⁰ E. Havelock, *Origin of Western Literacy*, Ontario Institute for Studies in Education, Ontario 1976, tr. it. di R. Onofrio, *Dalla A alla Z. Le origini della civiltà della scrittura in Occidente*, il melangolo, Genova 1993, p. 9.

guistico e con esso il significato, attraverso una operazione che può dopo un certo tempo diventare irriflessa.

Con la scrittura alfabetica, un atto visivo inizia a prendere il posto di un atto uditivo nella comunicazione e nella conservazione della comunicazione, con l'effetto di riplasmare «il modo di pensare della mente mentre parla»¹¹. L'uso del *medium* alfabetico modifica l'abito linguistico, rivoluziona il modo di formulare il sapere pubblico e di trasmetterlo alle generazioni future. È un tipico esempio di «tecnogenesi preterintenzionale», che opportunamente Cera indica come idea guida del terzo capitolo di *Viventi umani e non umani*: l'uso del *medium* torna indietro a plasmare l'utente, trasforma preterintenzionalmente le attitudini dei suoi utilizzatori. Ciò cambia un po' le cose: la chiave della nascita della razionalità occidentale, della visione dell'essere, dell'essenza eccetera, non va cercata nella peculiarità spirituale di una stirpe, ma in un determinato *fare*, che - nel costitutivo rapporto con altri *media* e altre prassi - "retroagisce" sui suoi agenti modificandoli. Il che non mortifica né relativizza la creatività di tanti protagonisti e anche la differenza tra un popolo e l'altro, semplicemente sconsiglia di interpretare in un senso "mistico-destinale" tale differenza, supponendo una capacità estatica di lasciarsi rivolgere la parola dai fenomeni che si sarebbe improvvisamente e imperscrutabilmente introdotta nello spirito dei Greci. Un uomo dell'oralità non può parlare di *essere*, di *essenza*, di *essente in quanto tale*, non perché sia sprovvisto dell'intelligenza necessaria, bensì perché non si danno né essere, né essenza, né "in quanto tale" nello spazio manifestativo proprio di una cultura orale, caratterizzata da un certo fare linguistico, assai diverso dal fare linguistico modificato dalla scrittura alfabetica. Lo stesso potrebbe dirsi per un «uomo orientale», quello cui Heidegger si rivolge nel colloquio.

Nella "onto-filia" heideggeriana, non vi è alcuno spazio per una interrogazione "geneologica" della coappartenenza di uomo e tecnica - che dovrebbe secondo me interessare una filosofia della tecnica al nominativo -, né tantomeno per una interpretazione della tecnica come un *fare* che non semplicemente discenda da un pensare, ma che reciprocamente plasmare e trasformi preterintenzionalmente il pensare. In altri termini, in Heidegger non vi è una comprensione soddisfacente della tecnica, proprio in conseguenza della sua impostazione. Nella prospettiva "ontologica" e "destinale" di Heidegger il *fare tecnico* rappresenta infatti *solo* la conseguenza di un determinato *modo del disvelamento*, «di un modo ben preciso della manifestatività dell'essere»¹², ma non ha alcuna facoltà propria di procurare disvelamento, di produrre visione, manifestatività. Non vi è mai il sospetto che l'azione tecnica plasmare il modo di concepire il mondo da parte dell'uomo, abbia cioè specifici e determinanti effetti manifestativi. Senza misconoscere la fecondità

¹¹ E. Havelock, *The Muse Learn to Write*, Yale University Press, 1986, tr. it. di M. Carpitella, *La musa impara a scrivere*, Laterza, Roma-Bari (1987) 1995, p. 125.

¹² M. Heidegger, *Vier Seminare. Zürcher Seminar*, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, 1986, tr. it. di M. Bonola, a cura di F. Volpi, *Seminari*, Adelphi, Milano 1992, pp. 202-203.

e la potenza filosofica della sua interpretazione della tecnica, bisogna dunque al tempo stesso ammettere che Heidegger resta cieco al *fare tecnico*, ai suoi peculiari effetti *antropo-poietici* e *manifestativi*, a quegli specifici effetti di ritorno sull'utente e sul suo modo di andare incontro al mondo che esso, oltre ogni nostra intenzione, produce. Si tratterebbe di pensare perciò, contro o al di là di Heidegger, in un senso non riduzionistico, che il rapporto tra l'uomo (il suo atteggiamento verso la realtà, i suoi "oggetti" culturali, i suoi significati) e il fare tecnico è bidirezionale, di andata e ritorno, di reciproca costituzione. L'orizzonte di manifestatività dei fenomeni non precede soltanto, ma anche segue la prassi, il fare tecnico. Quando Heidegger afferma, in modo profondo e suggestivo, che l'essenza della tecnica non è affatto qualcosa di tecnico, bisognerebbe allora notare che questo modo "alto" di pensare la tecnica inibisce in realtà una comprensione piena della tecnica, del suo potere poietico e antropopoietico, che è ciò che oggi in ultima istanza ci sbalordisce e ci allarma.

b) Siamo introdotti con ciò alla seconda questione. Cera richiama il comune denominatore della riflessione antropologico-filosofica dai suoi esordi a oggi: essa ha attribuito all'elemento culturale/tecnico una funzione centrale nel processo di ominazione (filogenesi) e di umanizzazione (ontogenesi). Se, come osservava Alsberg, «il principio evolutivo dell'animale è quello dell'«adattamento corporeo» (*Körperanpassung*), il principio evolutivo dell'uomo è quello della 'disattivazione corporea (*Körperausschaltung*) mediante strumenti artificiali'»¹³. L'animale perfeziona il suo corpo, seguendo il principio di adattamento; l'essere umano invece "se ne libera", seguendo il principio di disattivazione corporea, attraverso l'utilizzo di strumenti eso-somatici, tra i quali anche i segni linguistici. È in questo modo che, da poco più di due milioni di anni, i corpi dei nostri remoti predecessori hanno cominciato a dirigersi verso forme umane e oggi i membri della specie *Homo sapiens* sono aperti a ulteriori trasformazioni, sebbene ciò non significhi in senso stretto un ulteriore passo evolutivo.

L'incedere della tecnica segna dunque una graduale e inesorabile liberazione di parti e funzioni del nostro organismo, fino a quelle mentali (pensiero, coscienza, memoria). È in questa scia che Cera pone la seconda questione, indubbiamente oggi tra le più incombenti: «Ebbene, se la tecnica, in quanto quintessenza della cultura e con ciò chiave di volta del processo di ominazione, viene interpretata nel senso di una graduale emancipazione e distanziamento, come sgravio e liberazione da una serie vincoli naturali (biologici), la questione diventa: una tale liberazione va pensata come un processo indefinito, potenzialmente infinito e quindi assecondata a oltranza, oppure come un fenomeno che a un certo punto (oltre un certo livello) potrebbe rivelarsi ipertrofico e pertanto controproducente, cioè qualco-

¹³ P. Alsberg, *Der Ausbruch aus dem Gefängnis - zu den Entstehungsbedingungen des Menschen*, cit., p. 49.

sa che il vivente umano deve porsi il problema di gestire, bilanciare, disciplinare?». Si prospetta qui l'alternativa tra due opposte posizioni: quella di chi pensa come «naturalmente indefinito» il processo di esonero tecnico-culturale, sicché saremmo inesorabilmente orientati «a un cambio di paradigma evolutivo, a un superamento dall'interno (cioè per mano nostra) della nostra specie (destino post-umano dell'uomo)»; quella di chi invece ritiene necessario bilanciare la «spinta decentrativa della cultura» con un «contrappeso», un «ricentramento», un argine istituzionale, esso stesso «inscritto nella 'natura umana'», come dimostra la connotata inclinazione dell'uomo verso «la produzione di istituzioni». Cera riferisce la prima posizione a Leroi-Gourhan e la seconda a Gehlen, collocando me e il tentativo di *Viventi umani e non umani* sul versante leroi-gourhaniano e se stesso su quello gehleniano: «mi propongo - egli scrive - di spezzare una lancia a favore dell'approccio "istituzionale" di Gehlen».

Lo spessore della questione è ovvio: nell'età delle macchine e della mobilitazione totale, per dirla con Jünger, è divenuta reale la possibilità non solo di soggiogare il pianeta, ma anche di mettere mano a ciò che siamo. Ed è soprattutto in relazione alla possibilità di una produzione tecnica di noi stessi, cioè - per ora - di un potenziamento delle capacità bio-psichiche e neuro-fisiologiche dell'uomo mediante innesti artificiali, che fioriscono opposte militanze: da una parte si trovano gli «oltranzisti del divenire», che attendono con entusiasmo l'avvento del «post-, meta-, trans-umanismo», ascrivendo al fronte della restaurazione «metafisica» tutti coloro che intenderebbero frenare, dall'altra gli «apocalittici per partito preso», che sognano una qualche forma di «neoprimitivismo edenico». In questa dialettica degli estremi, osserva Cera, «l'eventualità di disciplinare la nostra esuberanza poietica attraverso il dispositivo istituzionale si presenta come una sobria alternativa», per tentare - aggiunge - di «elevare la nostra responsabilità a un livello comparabile a quello della nostra capacità di fare». Siamo arrivati al punto. Proprio in quanto siamo nell'epoca in cui la possibilità di fare - in termini heideggeriani, la *Machbarkeit*, la fattibilità tecnica - rischia di trasformarsi in una ingiunzione a fare, in un obbligo che non ammette repliche, Cera compie una dichiarazione forte e impegnativa - sollecitando anche me a pronunciarmi in proposito -: «La dignità autentica della condizione umana sta non solo nel diventare 'ciò che non siamo ancora stati', ma parimenti nella nostra capacità di riconoscere e salvaguardare 'ciò che vale la pena di continuare a essere'». Nell'epoca della fattibilità tecnica la nostra *chance* risiede dunque nella capacità di mantenere insieme «il poter fare» e «il poter non fare», senza appiattare la *dynamis* (umana) sulla *poiesis* e infine sulla *praxis*.

Il nodo è il rapporto tra fattibilità e responsabilità. Sembra che, nell'epoca della mobilitazione totale, ciò che è fattibile diventi ciò che è da fare, ciò che non può essere non fatto: il senso d'essere dell'essente è la sua fattibilità, cioè la sua sottoponibilità alla manipolazione tecnica, perciò alla trasformazione, al consumo, alla

sostituzione. Ma la *Machbarkeit*, la fattibilità, è come dice Heidegger un destino? Non ci sono margini di opposizione alla fattibilità? Heidegger risponde con la frase di Hölderlin: «Ma là dove c'è il pericolo, cresce anche ciò che salva». Io credo che si tratti di nuovo di non accontentarsi di una visione ontologico-destinale della tecnica: la dittatura della fattibilità non è un destino, è un modo di procurarsi, di promuovere e di accelerare dei risultati, che obbedisce a una logica forte, egemonica, saldamente alleata a interessi determinati, la quale tuttavia non è e non può essere assoluta. La capacità del “no”, della distanza, del distanziamento, di dire, nei termini di Bartelemy, *I prefer to not*, così come la «capacità di riconoscere e salvaguardare ‘ciò che vale la pena di continuare a essere’» e di farlo valere, perciò la capacità di responsabilità, appartengono all'umano.

Che cosa dire, che posizione prendere rispetto alla fattibilità tecnica che ha come oggetto l'uomo stesso? E prima ancora: come intendere il fenomeno? In una battuta: gli uomini non fanno nulla di estraneo alla loro “natura” sia quando si espongono all'azione della tecnica sia quando pongono a essa (e non solo) un argine, un limite, un confine. Personalmente, dunque, non mi colloco né sul versante di Leroi-Gourhan né su quello di Gehlen, se presi unilateralmente e come alternativi. Sono anzi d'accordo con Cera sulla necessità di un bilanciamento della «spinta decentrativa» della cultura-tecnica, poiché porre un limite al possibile significa anche salvaguardare il possibile, continuare a rendere possibile la vita, le relazioni, il senso, in una parola tenere aperto l'avvenire dell'uomo e degli altri viventi. Ma per rispondere alla e della fattibilità, per poter dire “preferisco di no”, fino alle sue implicazioni politiche, alla necessità di un negoziato arduo e instancabile, occorre stabilire *dove porre il limite e perché* – ciò che Cera ha indicato con «la capacità di riconoscere e salvaguardare ‘ciò che vale la pena di continuare a essere’» -: è questo il punto più difficile, più controverso, e tuttavia indispensabile. Si tratta della questione più impegnativa poiché, rischiando sempre la deriva ideologica, richiede per essere affrontata un'etica fenomenologica e insieme l'apertura a una forma di dialogo, di confronto e di condivisione tra coloro che non intendono rinunciare a rispondere a e di ciò che accade: all'uomo, agli altri viventi, al pianeta. È questo il compito che ci attende.

2. LA POSIZIONE DEL LINGUAGGIO

Nel suo intervento, dal titolo *Tecnica, linguaggio e autopoiesi dell'umano. Un dialogo con Paul Alsberg*, Elena Nardelli mostra di avere compiuto una lettura di *Viventi umani e non umani* attenta al duplice registro che vi si trova all'opera, sottolineando il fatto che l'interrogazione filosofica sviluppata nel testo sia rivolta «tanto agli studi umani sull'animale, quanto all'occhio dello scienziato che indaga, tanto alle varie versioni dell'autobiografia dell'umano, quanto al ruolo giocato dalla significazione nel tracciare la linea di demarcazione dall'animale». Ella evidenzia

quel «supplemento di fedeltà» che la consapevolezza fenomenologica impegna ad avere: cioè l'inclusione, nella considerazione dei dati, delle loro «condizioni di manifestatività», per non cedere alla tendenza, largamente diffusa nelle scienze, ad ontologizzare oggetti e risultati delle ricerche - sull'uomo, l'animale e tutto il resto -. Non mi attarderò ulteriormente sui pregi della sua lettura e passerò senza indugi, come nel caso precedente, alle questioni che mi vengono poste. Le ricondurrei a due: la prima è di avere sbilanciato l'antropogenesi dal lato del linguaggio; la seconda è di avere interrotto troppo presto il dialogo con Alsberg, la cui impostazione avrebbe potuto riequilibrare il rapporto tra linguaggio e tecnica, anzi più propriamente mostrare il linguaggio come tecnica.

a) In merito al primo dei due punti indicati, Elena Nardelli scrive: «Per quanto Di Martino sia prudente nel mettere sempre in campo una molteplicità di fattori, dispiegando e tentando di tenere insieme gli elementi di una causalità non lineare, egli *sembra* identificare nel linguaggio anche il *fil rouge* che tiene legate le tre direttrici della sua ricerca, riconducendo implicitamente o esplicitamente a esso tanto la questione della tecnica quanto quella della memoria». E in un altro passaggio ribadisce: «In maniera più implicita nel primo caso e più esplicita nel secondo, la questione della tecnica e della memoria mi *sembrano* essere ricondotte da Di Martino a quella del linguaggio, sulla cui linea *sembra* disegnarsi anche il crinale dell'antropogenesi». Pur nella forma attenuata del «sembra», «sembrano», che per i miei scopi ho messo in corsivo, ciò che mi viene attribuito è la «riconduzione» al linguaggio delle altre dimensioni, tecnica e memoria, e la sua identificazione come crinale della antropogenesi. Per rispondere alla osservazione di Nardelli, distinguerei due aspetti: l'emergenza del linguaggio e l'azione retroattivo-ristrutturante che il linguaggio esercita sul complesso della nostra esperienza.

Sul primo fronte, l'idea che ho cercato di proporre in *Viventi umani e non umani* è precisamente che il linguaggio *non possa* essere considerato isolatamente né collocato in “prima” posizione nella complessa e pluristratificata avventura “evolutiva” che conduce a *Homo sapiens*. Il linguaggio verbale convenzionalizzato a cui si attribuisce legittimamente un ruolo decisivo nella cognizione umana attuale rappresenta il punto di arrivo di un cammino: non nasce dal nulla, bensì sullo sfondo di attività sociali e comunicative preesistenti e in una essenziale sinergia con il fare tecnico. Nella prospettiva di Leroi-Gourhan, con la quale ho dialogato a lungo nel mio testo, tecnicismo e linguaggio procedono insieme, allo stesso ritmo: i nostri antenati più antichi dovevano dunque possedere un linguaggio di un livello pari a quello dei loro utensili e viceversa. Strumenti tecnici (utensili) e strumenti del comportamento (linguaggio, segni) non si lasciano insomma astrattamente separare. Soprattutto se consideriamo il nesso con la dimensione socio-cooperativa. Il fare tecnico richiede e promuove infatti una intensificazione

dell'agire cooperativo e questo retroagisce sullo sviluppo della tecnica e della comunicazione, disegnando una essenziale circolarità.

Esprimendomi un po' sbrigativamente, si può ipotizzare che, forse per fronteggiare situazioni ambientali più dure, i nostri remoti predecessori – le specie di *Homo* di circa due milioni di anni fa –, bipedi costruttori di utensili, avviati verso una deriva neotenuca, abbiano sviluppato una più accentuata tendenza a cooperare. Il loro pensiero e le loro capacità furono perciò messe al servizio dell'esigenza di condividere e coordinarsi con gli altri in vista dello scopo vitale comune. L'urgenza di cooperare spinge plausibilmente ad un maggiore "investimento" in comunicazione, poiché gli individui coinvolti nell'azione coordinata necessitano delle informazioni indispensabili allo svolgimento dei propri ruoli e, quando richiesto, di quelli altrui. Ciò può avere incrementato la capacità di sintonizzarsi con gli atteggiamenti degli altri, le loro intenzioni, favorendo la costituzione di un terreno cognitivo comune, che è una delle condizioni necessarie alla significazione gestuale deittica e iconica (che potrebbe avere originariamente caratterizzato la comunicazione linguistica). Nell'ottica di una genealogia imperniata sull'effetto di ritorno, come quella che ho tentato di delineare in *Viventi umani e non umani*, i rapporti tra tecnica, socialità e linguaggio non si lasciano leggere secondo il paradigma lineare: l'emergere di più raffinate abilità strumentali e di organismi sempre più neotenuci è bidirezionalmente connesso a un'organizzazione sociale più articolata e strutturata in senso cooperativo; allo stesso modo il vettore cooperativo-sociale incentiva ed è a sua volta incentivato dall'incremento della comunicazione; ma il tipo di comunicazione sviluppata dalla cooperativizzazione delle capacità cognitivo-relazionali si riflette sulla produzione degli strumenti artificiali e questa concorre all'ampliamento della nicchia culturale delle specie di *Homo*, generando nuovi effetti di ritorno sulle capacità cognitive e sociali, e così via. È difficile pertanto che in questa prospettiva il linguaggio, come dice invece Nardelli, rappresenti «il crinale della antropogenesi».

Sul secondo fronte, quello della specifica azione ristrutturante del linguaggio verbale convenzionalizzato, le cose si profilano diversamente e lo "sbilanciamento" denunciato assume un senso che chiede anzitutto di essere compreso. Occorre cogliere la traduzione dell'intero dell'esperienza che si realizza con il linguaggio: una traduzione che è in un certo senso già in cammino, sebbene in diversa misura, con forme precedenti di linguaggio, ma produce i suoi più potenti risultati con l'apparizione del linguaggio verbale compiutamente convenzionalizzato. L'effetto di ritorno dei segni linguistici sul fruitore è semplicemente decisivo. Per comprenderlo, occorre anzitutto tenere distinti linguaggio e pensiero. Le scimmie antropomorfe, per esempio, possiedono indubbiamente un pensiero senza alcun bisogno del linguaggio, sul fondamento cioè di un sistema rappresentazionale non vincolato a un livello linguistico. Che cosa accade allora con l'apparizione del linguaggio e segnatamente di quello verbale convenzionalizzato? Il linguaggio non si

limita ad aggiungere uno strato superiore di rappresentazioni pubblicamente esprimibili alle rappresentazioni *off-line* dell'esperienza, di cui dispongono molte altre specie di viventi oltre alla nostra. Esso fa qualcosa di diverso. Anche le scimmie antropomorfe hanno la capacità di rappresentare le loro esperienze come "tipi", vale a dire in forma generalizzata e astratta: anzi, poiché mettono in atto processi di schematizzazione dell'esperienza che producono "tipi cognitivi" (categorie di oggetti, schemi di eventi, modelli di situazioni), non soltanto esse riconoscono cose e accadimenti particolari come repliche ("ecco un altro di quelli"), ma elaborano inferenze e simulazioni, prefigurano azioni e ne prevedono i risultati, costruendo modelli cognitivi generali della causalità e dell'intenzionalità riferibili al mondo fisico e sociale. Ora, il linguaggio non interviene semplicemente a esprimere qualcosa di già pronto prima e senza di esso, cioè il "tipo cognitivo" di oggetti, eventi, situazioni, ma letteralmente costituisce, fa "emergere", il loro significato *ideale* - cioè emancipato da ogni specifico contesto e dalla attualità di una determinata attività rappresentativa -, che acquista perciò una esistenza pubblica, intersoggettiva, che può essere trasmessa indipendentemente da qualunque circostanza specifica.


Mi servo di un esempio. Immaginiamo che venga realizzato un gesto iconico: qualcuno intende segnalare a qualcun altro che più oltre vi è un temibile "animale con le corna" e lo "raffigura" mettendo i due indici ai lati dei suoi zigomi. Nel momento stesso in cui quel gesto iconico viene compiuto e compreso con successo, esso non può fare a meno di inaugurare il processo di idealizzazione/emancipazione del significato cui stiamo accennando e che si realizzerà definitivamente con il linguaggio verbale convenzionalizzato. Producendo un'icona esterna, un segno di questa o quella realtà, il gesto si dispone infatti a essere riutilizzato per tutte le realtà "di quel genere" (esso indicherà, per un determinato gruppo di interlocutori, non solo quel bisonte lì, ma qualunque altro bisonte). Nel momento in cui si lega al segno - è questa l'apertura della simbolizzazione - lo schema, il tipo cognitivo ("qualcosa del genere"), "emigra", si scorpora dal vissuto concreto e dalla mente individuale, si *idealizza*, si emancipa da ogni singolare contesto d'esperienza e da ogni attività mentale individuale, diventando per tutti il significato *del* segno (genitivo soggettivo e oggettivo). Disporre di segni linguistici, e non solo rappresentarsi le proprie esperienze in forma generalizzata o schematizzata, equivale pertanto ad avere significati ideali, essi stessi "esternalizzati", che non stanno cioè né in questa o quella situazione né in questa o quella mente, ma sono legati ai segni e sono quindi mediante essi riattivabili, trasmissibili, combinabili a piacimento.

Consideriamo il bambino: quanto più approfondisce il suo apprendimento della lingua, tanto più entra in possesso dei significati ideali del suo mondo - siano essi riferiti a realtà concrete o astratte - ben al di là dei confini delle sue personali esperienze: il linguaggio gli permette infatti di avere in pugno i significati (gli "og-

getti”) che lo interessano e di operare con una serie di concetti generali, prima del tutto inaccessibili, come il “toccare”, il “vedere”, la “felicità”, la “tristezza” eccetera, o con “oggetti” inesistenti, come Batman o i draghi viola. Con il linguaggio si schiude per lui un nuovo mondo e una inaudita possibilità di combinazione dei significati, perciò di inferenza e di previsione, di anticipazione e di controllo dei suoi comportamenti, degli eventi passati e futuri (memoria, progetto). Nell’incontro con il linguaggio il suo pensiero diventa, come direbbe Tomasello, oggettivo-riflessivo-normativo ed egli diviene riflessivamente autocosciente: se non verrà esposto opportunamente e a tempo debito all’azione del linguaggio, plasmato dall’uso dei segni, tutto ciò non avrà corso (oltre che in *Viventi umani e non umani*, ho cercato di mostrare ciò nel più recente *Il simbolismo e i suoi antecedenti*¹⁴). Il nostro – di noi appartenenti alla specie *Homo sapiens* – è un pensiero simbolico-linguistico: siamo «l’unica specie linguistica»¹⁵ (come dice il primatologo Frans de Waal).

b) Passando telegraficamente al secondo punto, riporto qui una affermazione di Nardelli: «L’ipotesi di Alsberg è che la struttura del linguaggio non differisca affatto da quella dello strumento, ma ne costituisca invece un caso particolare. Lo strumento è tale in quanto è posto *fuori* dal corpo e funziona *al posto* di esso, è un utensile artificiale, in grado di compiere operazioni che il corpo da solo non riuscirebbe ad affrontare». Interpretando il linguaggio come una fattispecie particolare di strumento, Alsberg aiuterebbe a riequilibrare i rapporti tra la tecnica e il linguaggio, evitando un eccessivo sbilanciamento su quest’ultimo. Una volta chiarite le considerazioni del punto precedente, posso senz’altro trovarmi d’accordo con gran parte delle sottolineature che Nardelli ci offre sulla scorta della riflessione alsberghiana. Io stesso, nel percorso di *Viventi umani e non umani*, ho cercato di mettere a frutto il principio alsberghiano della disattivazione corporea in una certa prospettiva, quella dell’effetto di ritorno preterintenzionale, nel tentativo di pensare filosoficamente le trasformazioni; una prospettiva che si è fatta largo nel mio lavoro per altra via, nel corso di una ricerca dedicata alla teoria dei *media* di Marshall McLuhan, in cui questi parlava degli effetti reciproci sul fruitore innescati dall’uso di un *medium*, a prescindere dai suoi contenuti¹⁶.

¹⁴ C. Di Martino, *Il Simbolismo e i suoi antecedenti*, in «Sistemi intelligenti», Fascicolo 1, aprile 2019.

¹⁵ F. de Waal, *Are we Smart Enough to Know How Smart Animals Are?*, 2016, tr. it. di L. Sosio, *Siamo così intelligenti da capire l’intelligenza degli animali?*, Cortina, Milano 2016, p. 140. 

¹⁶ Cfr. C. Di Martino, *Il medium e le pratiche*, Jaca Book, Milano 1998.

3. IL PROBLEMA DELL'OGGETTIVITÀ SCIENTIFICA

Andrea Parravicini, nel suo lungo e articolato saggio, *Tecnica e linguaggio alle soglie dell'umano. Riflessioni al crocevia tra filosofia ed evoluzione*, ripercorre con ammirevole puntualità di lettura e profondità di comprensione l'intero percorso di *Viventi umani e non umani*. Come già in altre occasioni, la sua riflessione ha rappresentato per me un contributo prezioso da cui trarre anzitutto profitto. Dalla sua prospettiva di filosofo della biologia, Parravicini approfondisce i termini di un possibile e a mio modo di vedere necessario – per chi intenda dedicarsi alla questione dell'antropogenesi e del rapporto tra viventi umani e non umani – dialogo tra istanze filosofico-genealogiche e istanze scientifico-evoluzionistiche. Egli mostra con grande ricchezza quanto le più recenti tendenze teoriche emergenti in biologia evoluzionistica, che lavorano a un'integrazione epistemologica della teoria paratorita dalla Sintesi Moderna con una pluralità di nuovi *pattern* e processi – come quelli exattativi, di costruzione di nicchia, di plasticità fenotipica, di ereditarietà inclusiva, insieme ai processi macro-evolutivi –, siano filosoficamente rilevanti e feconde proprio nella direzione di *Viventi umani e non umani*. La nuova Sintesi Estesa dell'Evoluzione che quelle tendenze prefigurano costituisce una cornice ideale per un confronto tra la ricerca scientifica e una genealogia di stile filosofico, imperniata sul principio dell'effetto di ritorno preterintenzionale e autoplastico dell'azione tecnico-culturale. Il saggio di Parravicini non solleva critiche cui replicare, ma nella sua parte finale, quando problematizza l'alleanza produttiva tra scienza e filosofia, pone una questione con cui è molto interessante fare i conti. Egli divide la discussione in due momenti.

Dapprima Parravicini si sofferma sullo statuto dei risultati scientifici, raccordandosi con la messa in questione della tendenza ontologizzante e assolutizzante implicita in un procedere scientifico irriflesso, da me a più riprese compiuta in *Viventi umani e non umani*. Occorre considerare che i fatti e gli oggetti della scienza, come i suoi risultati, sono sempre il correlato di uno sguardo storicamente qualificato, intessuto cioè di prassi, di precomprensioni, di teorie, di tecniche, di operazioni, di interessi, di scelte, sono cioè emergenze interne a un orizzonte manifestativo determinato e da esso non separabili. Quanto più coltiva una simile consapevolezza tanto più la ricerca scientifica può non abbandonarsi a indebite ontologizzazioni e assolutizzazioni dei propri risultati, come se essa mettesse capo a realtà in sé. Condividendo una simile vigilanza critica, Parravicini osserva: «Se non ci sono verità *ab-solute*, sciolte dal proprio orizzonte manifestativo, e neppure i risultati della scienza possono dirsi esterni a questo orizzonte, potremmo chiederci: che tipo di verità sono le verità scientifiche? Sono esse assimilabili o equiparabili alle verità del senso comune o addirittura a quelle del mito?». Comprendiamo tutti molto bene che non avrebbe senso – ci ribelleremmo subito – se le verità scientifiche venissero trattate alla stessa stregua di quelle mitiche o di quelle del senso comune. Se i risultati delle scienze non possono venire ontologizzati, ciò non si-

gnifica allora in alcun modo che essi, negli ambiti di competenza delle rispettive ricerche, possano venire relativisticamente scambiati con altri presi da visioni mitiche del mondo. Non possiamo più tornare indietro da certe “verità” scientifiche e riabbracciare quelle del mito, affidarci a esse; possiamo farlo solo artatamente, per una compiaciuta forma di civetteria ermeneutica.

Ma, se le cose stanno così, come dobbiamo intendere il procedere della ricerca scientifica? Guardiamo alla nostra questione. Oggi non possiamo più seriamente pensare che *Homo sapiens* sia comparso d'improvviso sul pianeta come non possiamo più ritenere credibile la teoria dell'anello mancante: la ricerca scientifica ci ha irreversibilmente mostrato che *Homo sapiens* è emerso, nell'ambito di un frastagliato percorso filogenetico relativo al genere *Homo*, come un piccolo ramo di un fitto cespuglio di specie che sono apparse e scomparse lungo circa due milioni di anni, e che tale percorso è essenzialmente divaricante rispetto a quello delle scimmie antropomorfe (non vi è discendenza dell'uomo dalla scimmia né perciò anello mancante). Ma questo - di nuovo - significa che, di correzione in correzione, se la ricerca scientifica riguardante l'antropogenesi dovesse godere della stessa crescente disponibilità di dati della cosmologia, metteremo capo, passo dopo passo, alla “antropogenesi stessa”, alla antropogenesi “in sé”, nella sua “oggettività”? L'interrogativo chiama necessariamente in causa il senso dell'oggettività, che rappresenta un punto sensibile della ricerca scientifica: potremo attingere *in the long run*, per utilizzare l'espressione di Peirce citata da Parravicini, l'antropogenesi o l'origine del cosmo nella sua oggettività?

La prima questione che vorrei sollevare è che quando diciamo «oggettività» noi non diciamo il puro accadere, l'accadere in sé, ma *una* determinata *manifestazione* dell'accadere, una datità correlata a una certa soglia manifestativa (la scienza moderna, ossia la matematizzazione della natura nel suo intreccio con il procedere logico-definitorio della razionalità filosofica). Quando per esempio stabiliamo l'età dell'universo o la data di comparsa della vita sulla Terra, tali misure «oggettive» sono il correlato di un certo occhio, plasmato da un complesso di acquisizioni, teorie, tecniche, operazioni, non una presunta datità in sé che si offre a un altrettanto presunto occhio puro. L'*oggettività* non è la “realtà stessa” che finalmente trova ospitalità nello sguardo di qualche uomo o comunità di uomini e nelle loro misurazioni, bensì una rivelazione interna a uno sguardo determinato (quello scientifico-moderno). E tuttavia, quando ci esprimiamo così, c'è qualcosa che come uomini del senso comune e come scienziati ci lascia insoddisfatti, poiché sembra comportare il misconoscimento dell'irriducibilità dell'accadere che - certo - ci si manifesta, irriducibilità che riteniamo invece tutelata proprio dall'idea di oggettività.

Ora, per un verso occorre dire che i “fatti” si trovano in un singolare e costitutivo rapporto con le nostre teorie e precomprensioni, con un certo occhio («È la teoria - scriveva Heisenberg, ricordando parole pronunciate da Einstein - a deci-

dere cosa possiamo osservare [*Die Theorie bestimmt, was wir beobachten können*]¹⁷). I “fatti” diventano tali nel cono di luce delle nostre teorie, cioè di concrete cornici di visibilità. In caso contrario, nulla apparirebbe: l'accadere puro e assoluto, indeterminato, corrisponderebbe per noi a un puro nulla di manifestazione. Abbiamo insomma sempre a che fare con l'accadere determinato di questo o di quello, che si offre all'interno di questo o di quell'orizzonte manifestativo, con questo o quel significato. Per altro verso, però, anche le teorie mutano e bisognerebbe capire perché e che ruolo rivestono in ciò i “fatti”. Si potrebbe dire, semplicemente, che la scienza ha come sua prerogativa proprio quella di partire dai fatti e di lasciarsi correggere da essi, mostrando così che la loro datità non dipende dall'orizzonte di visibilità fornito dalle teorie. Ma questo ci farebbe ricadere nella ingenuità oggettivistica, che pensa di poter sottrarre l'operare dell'occhio che vede e che interroga da ciò che viene visto e interrogato. Che cosa succede allora quando una teoria scientifica si espone, come si dice, alla falsificazione da parte delle prove sperimentali, dei fatti? Anzitutto, dico, una falsificazione è possibile solo in rapporto alla teoria che intende falsificare, ha senso rispetto al quadro manifestativo da essa dischiuso: non si dà falsificazione in sé, come tale, svincolata da una teoria, da una ipotesi, da un modello, da una previsione. Quando qualcosa, un avvenimento, un fenomeno, contraddice una cornice interpretativa, esso può manifestarsi come tale, può perciò essere colto nella sua rilevanza e nella sua eccentricità, solo in rapporto ad essa: è grazie alla presenza operante di quella teoria che il fatto X appare, si manifesta, invitandoci poi a modificare la teoria di partenza. Anche quando è estrinseco rispetto alle attese esso – il “fatto” – si manifesta solo in rapporto allo spazio di attenzione delineato da quelle attese. Altrimenti resterebbe del tutto insignificante, ininterpretabile, non assumerebbe la rilevanza di un fatto, rimarrebbe nel limbo del non-manifesto. Ogni teoria, ogni precomprensione, è allora una cornice di visibilità che porta con sé un alone, un orizzonte di attenzione e di rilevanza, in relazione al quale altri “fatti”, non “pre-visti”, possono diventare tali ed essere colti, promuovendo uno spostamento dei bordi della cornice, in un procedere ricorsivo e intrecciato. Ma non è tutto. Ogni teoria, oltre a portare con sé quell'alone, porta in sé anche un più generale orizzonte di senso (ciò che complessivamente chiamiamo tradizione o cultura, nel suo transitante accadere), all'interno del quale nascono e si avvicendano le teorie. Entrambi, orizzonte particolare e orizzonte generale, si muovono influenzandosi reciprocamente. È in questo modo, nel rapporto rapidamente delineato tra le cornici di visibilità e i “fatti”, che l'irriducibilità o l'eccedenza o la sovrabbondanza dell'accadere, ciò che chiamerei l'evento – da cui in fondo l'idea di oggettività trae la sua forza – si annuncia, dà segno di sé, producendo degli scarti, degli effetti di trasformazione.

¹⁷ W. Heisenberg, *Fisica e oltre. Incontri con i protagonisti (1920-1965)*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 83.

4. LE DIFFERENTI DIFFERENZE

Fabio Polidori, nel suo saggio *Siamo sempre sott'occhio*, mi pone una questione schiettamente filosofica con la quale sono molto interessato a confrontarmi. Si tratta, in sintesi, della differenza tra due differenze, relativamente alla questione uomo/animale: una di grado e una di essenza, per utilizzare due termini tradizionali, oppure, in quelli di Polidori, una differenza legata all'identità e una differenza «assoluta e originaria», che si potrebbe indicare con la parola «alterità». Tale differenza si rispecchia poi, almeno in parte, in quella tra discorso scientifico e discorso filosofico. Procediamo a illustrare i due lati indicati.

Cominciamo dal primo. Già nel titolo, *Viventi umani e non umani*, è alluso il luogo dell'appartenenza comune, dell'indistinzione, ossia il luogo del vivente, a partire dal quale ogni disgiunzione - tra vivente umano e vivente animale - è circoscritta da una più profonda congiunzione. In questo quadro, ogni qualvolta si identifichi un ambito di comparazione - la capacità di comunicare, di usare strumenti, di riconoscere e di riconoscersi - si finisce per sancire la labilità o l'impossibilità della demarcazione, del confine: anche l'animale partecipa in qualche misura di ciò che in altri tempi si è voluto o ancora si vorrebbe riservare all'uomo. Le tre parole del sottotitolo, tecnica, linguaggio, memoria, non farebbero eccezione: «nessuno credo - scrive Polidori - sarebbe disposto a sostenere che, al di fuori di quello umano, per nessun altro vivente si diano *in maniera assoluta* tecnica, linguaggio, memoria» (corsivi miei). È soprattutto il discorso scientifico a essere «orientato esclusivamente nella direzione di una erosione della differenza tra l'umano e il non umano», anche se non mancano discorsi di stampo filosofico che muovono nella stessa direzione (quello di Derrida è a suo modo tra questi). Per vocazione, una prospettiva scientifica tende a interpretare la differenza uomo/animale come una differenza di grado: lo documentano svariate ricerche, anzitutto quelle di tipo evoluzionistico ovviamente. Qui la differenza è sempre relativa a una più originaria identità. Forse, osserva Polidori, «uno degli effetti che può essere imputato a un procedimento scientifico in un ambito come quello della differenza tra animali umani e non umani consiste proprio nel mettere in ombra la possibilità di interrogare una differenza che non si presta a essere riempita e annullata».

Passiamo al secondo lato. Una differenza di altro genere, che non può essere erosa o annullata, è per esempio quella affermata da Heidegger nel corso del 1929/30, *I concetti fondamentali della metafisica*¹⁸, assunta spesso come l'emblema di una posizione "metafisica" oltranzista, palesamente in contrasto con la direzione prevalente della ricerca scientifica e anche filosofica. Poiché non può apprendere qualcosa *in quanto* qualcosa, qualcosa *in quanto* ente, l'animale è per

¹⁸ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1983, tr. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine*, il melangolo, Genova 1999.

Heidegger separato dall'uomo da un abisso. L'aver o non avere accesso alla comprensione dell'in-quanto, cioè dell'ente nel suo essere, rappresenta il crinale tra uomo e animale: si tratta di una differenza «radicale, incolmabile, una sorta di alterità assoluta». Ma Heidegger non è un ingenuo, sottolinea Polidori: non dice che tale sia «in realtà» la differenza tra animale e uomo, bensì che essa è ciò che risulta a partire da «*un* determinato sguardo sul vivente», da «*una* determinata prospettiva», vale a dire da una prospettiva filosofica o, più precisamente, fenomenologica. Per Polidori, in consonanza con Heidegger, proprio nella possibilità di riconoscere con sguardo fenomenologico, filosofico in senso eminente, una alterità assoluta dell'uomo si mostra la differenza tra un discorso scientifico – per esempio rivolto al «vivente» – e un discorso filosofico. Ciò che per un avanzare scientifico si presenta come inconcepibile – un abisso tra un certo vivente e tutti gli altri –, per uno sguardo filosofico diviene una implicazione non solo pensabile, ma da pensare, necessaria. Come Polidori osserva riferendosi a *Viventi umani e non umani*, la differenza in questione non si riduce al «che cosa» di una distinzione, che la scienza indaga nei suoi modi, ma include il «come» essa si manifesti, che la filosofia non può esimersi dall'interrogare. «In tal senso», egli soggiunge, «il discorso filosofico potrebbe orientarsi in maniera decisa lungo una direzione che proprio attraverso la fenomenologia si è manifestata nel suo carattere di imprescindibilità, nonché di urgenza. Ed è la direzione che prende di mira la dimensione dell'alterità».

Siamo giunti al punto. La questione che Polidori mi pone assume dunque l'aspetto di una proposta: estendere le mie considerazioni sul vivente e sulla disgiunzione che nel vivente ha luogo nella direzione della alterità, cioè di una disgiunzione che non appartiene più all'ordine di una differenza analizzabile, riducibile a una serie di gradi intermedi, bensì a quello di una alterità assoluta e originaria. Essa consisterebbe in una differenza estranea a qualsivoglia considerazione gerarchica o teleologica – sia essa evolucionistica o creazionistica –, irriducibile e inclusiva di ciò che Heidegger indica con il termine «abisso». Si tratterebbe, su un piano squisitamente filosofico, di cogliere «l'insuperabilità della separazione nei confronti dell'altro, l'impossibilità di una trasposizione senza residui» e al tempo stesso «la necessità di uno sguardo che, insieme con quanto viene tematizzato, sia in grado di comprendere e persino di tematizzare la distanza alla quale si colloca». È precisamente da questa seconda angolatura che vorrei misurarmi con la proposta di Polidori, per condividerla e in un certo senso rilanciarla a mia volta.

Uno sguardo filosofico è tale in quanto, nel suo procedere, non si limita a tematizzare questo o quello, ma include nella tematizzazione anche se stesso, la propria performatività, il proprio spessore, si interroga sulla posizione dalla quale vede e sulle condizioni di manifestatività dei suoi «oggetti» (per esempio della congiunzione/disgiunzione di uomini e animali). È tale metodico raddoppiamento che lo distingue da uno sguardo scientifico.

Consideriamo per esempio la ricerca del primatologo olandese Franz de Waal, uno degli scienziati più impegnati nel mostrare la dimensione della congiunzione, cioè della continuità tra cognizione umana e animale. Il suo principio guida è quello alluso da Polidori: suddividere le capacità umane maggiori, come il linguaggio, la teoria della mente, l'autoconsapevolezza, in un insieme di capacità minori, di componenti, che possono essere rinvenute in molte altre specie oltre alla nostra, in modo da colmare l'apparente abisso tra l'intelligenza umana e quella animale, ridimensionando di conseguenza anche la supposta unicità umana. La ricerca di de Waal è di estremo interesse e ricca di straordinari risultati. Proprio perciò di cogliere meglio il punto che ci preme. Concludendo il suo ultimo e già citato libro, *Siamo così intelligenti da capire l'intelligenza degli animali?*, egli nota con soddisfazione il cambiamento in senso molto più evolucionistico dei recenti studi etologici: finalmente si assiste a una inversione di rotta nella considerazione delle capacità cognitive di altre specie e viene riconosciuto che «ogni specie ha una diversa storia cognitiva da raccontare», senza che nessuna di esse possa porsi come modello per tutte le altre¹⁹. Domandiamoci ora: a quale sguardo si manifestano le capacità cognitive delle diverse specie viventi, nella loro comparabilità/incomparabilità, omologia/eterologia? Con quale linguaggio ogni specie racconta la propria storia cognitiva? A quale occhio appare l'impossibilità di prenderne una a modello di tutte le altre? La risposta ovvia – ma non necessariamente pensata e fatta valere nelle sue conseguenze – è che quella continuità, omologia, comparabilità possono manifestarsi solo allo sguardo comprendente e interpretante dell'uomo, che proprio mentre coglie la continuità tra l'intelligenza animale e umana, in questo stesso cogliere, conferma e replica la propria discontinuità, la mette in opera. Possiamo spiegare scientificamente *come* tale discontinuità si sia costituita, a partire da elementi e capacità già disponibili in altre specie, ma tale spiegazione è sempre e necessariamente il riflesso di quella stessa differenza, ne costituisce un prodotto interno: quando inscriviamo il nostro sguardo (la nostra intelligenza simbolica) nello sviluppo graduale evolutivo non dobbiamo dimenticare che questa stessa ricostruzione attesta e rinnova la discontinuità di tale sguardo, in virtù della quale soltanto è possibile la ricostruzione. La *spiegazione* di come il nostro occhio comprendente si sia costituito è a sua volta un prodotto di questo occhio, che si mostra perciò come un presupposto sempre operante, che non può essere neutralizzato da nessuna spiegazione (lo ha in sé). Si tratta di una differenza che si può solo replicare in ogni tentativo di percorrerla: una volta accaduta, essa diventa insuperabile come la distanza tra Achille e la tartaruga.

Questa *differenza* è un abisso, non nel senso di una qualche forma di superiorità, ma in quanto appartenente alla condizione di manifestatività dei fenomeni di cui parliamo: essa, dunque, non può essere annullata, riempita, non è un antropocentrismo di cui potremo un giorno o l'altro disfarcì, poiché è la soglia manifesta-

¹⁹ F. de Waal, op. cit., p. 335.

tiva dei “fatti” stessi cui ci appelliamo per documentare la nostra parentela cognitiva con tante altre specie viventi o per stigmatizzare certe forme di antropocentrismo oppure ancora per promuovere i diritti degli animali eccetera. È a partire da questa *discontinuità* che si rivela la congiunzione/disgiunzione tra viventi umani e non umani, o quella tra altre specie viventi, e che riconosciamo parti di capacità nostre negli animali, impegnandoci tuttavia a raccontare la loro storia cognitiva. Ogni spiegazione - scientifica o non scientifica - di *come* essa si sia formata non la erode, implica al contrario *che* essa sia all’opera. La discontinuità dell’occhio che vede, del nostro occhio linguistico-simbolico e auto-bio-grafico, non può mai essere assorbita: è sempre essa che ci permette di vederci in termini darwiniani come emergenti da un profondo passato animale o ci fa avvertire l’esigenza di una Sintesi Evoluzionistica Estesa. Un discorso filosofico deve allora includere e interrogare questa differenza dalla quale vediamo quello che vediamo così come lo vediamo e tematizzarne al tempo stesso la finitezza, la storicità: essa non è caduta dal cielo già fatta e si presenta sempre secondo una fattispecie determinata (senza la sua forma filosofica e poi scientifica, senza il complesso di acquisizioni, di teorie, di tecniche, di operazioni che la nutrono, non vi sarebbe alcuna manifestazione di abilità cognitive e di storie, di congiunzioni e disgiunzioni, omologie ed eterologie eccetera). La discontinuità da cui vediamo-parliamo non va ignorata, ma abitata: è da questa nostra alterità, assunta nella sua finitezza, che noi possiamo non solo vedere, ma anche farci carico della alterità e del destino degli altri viventi e della Terra su cui dimoriamo.

5. LINEARISMO E SPECISMO

Per buona parte del suo saggio, intitolato *A proposito di viventi umani e non umani*, Vallori Rasini ci offre una critica sintetica e decisa del pensiero di Arnold Gehlen, che nel mio volume viene semplicemente menzionato, ma non figura tra gli interlocutori. Studiosa attenta del filosofo tedesco, l’autrice ne mette severamente in questione la prospettiva antropobiologica, che ne fa, a suo dire, l’«esponente di una linea di pensiero “reazionaria”»: egli non si collocerebbe infatti «all’interno della griglia interpretativa evoluzionistica» e considererebbe l’essere umano come «un ente *sui generis*», «svincolato dalle modalità evolutive cui è sottoposto qualunque altro vivente». Insomma, Gehlen continuerebbe «a collocarsi all’interno di quella nota, antica tradizione che vede nell’uomo un eroico Prometeo».

Dopo aver messo in questione la antropobiologia gehleniana, Rasini condivide un riferimento ampiamente frequentato nel mio libro, quello a Leroi-Gourhan e a ciò che ho chiamato la sua “podologia generale”. Rasini valorizza l’apporto della ricerca leroi-gourhaniana in contrasto con l’impostazione di Gehlen. A differenza di quest’ultimo, che si rinchiuderebbe in un quadro «veterocreazionista» - assu-

mendo come punto di partenza il presunto «dato “originario” di certe carenze organiche» e una «speciale unicità biologico-evolutiva», come segno di una «insopprimibile “differenza antropologica”» -, Leroi-Gourhan si impegnerebbe invece a illuminare i diversi momenti in cui «è possibile rinvenire le tracce di una evoluzione determinata da molteplici fattori e differenti concause, guidata dalla casualità degli eventi e costretta ad avviare e abbandonare una pluralità di percorsi, prima di vedere all’opera certi esemplari di ominide», i quali hanno saputo sopravvivere e riprodursi fino a oggi grazie alla sostituzione mediante strumenti artificiali della trasformazione bio-fisiologica del proprio corpo e delle sue prestazioni.

Il punto più interessante del saggio di Rasini viene però dopo il confronto Gehlen/Leroi-Gourhan, che ne rappresenta la premessa. Quello che sta a cuore a Rasini è porre la ricerca antropologico-filosofica al riparo da un duplice rischio.

Il primo è quello di mettere surrettiziamente in dubbio un dato che in campo scientifico è più che acquisito e cioè - per usare la sua stessa citazione di Henry Gee - che «gli esseri umani non si ergono sulla vetta della creazione, sono piuttosto una delle molte specie che convivono sulla rigogliosa ripa immaginata da Darwin. Gli esseri umani sono, per molti aspetti, speciali - certo che lo siamo -, ma quanto lo sono tutte le altre specie, dagli insetti che svolazzano sopra la ripa agli uccelli appollaiati sui rami, ai vermi che si aprono a fatica un varco nella terra umida». Insomma, Rasini invita a guardarsi dalla tentazione di riaccreditare forme di teleologismo e di linearismo evolutivo che finiscano con il sottrarre l’apparizione dell’uomo alle leggi della selezione naturale e alla casualità dei fenomeni e dunque alla sua assoluta contingenza. In particolare, secondo Rasini, «anche dietro alle argomentazioni maggiormente rigorose, avallate dalle recenti indagini poggianti sulle teorie dell’emergentismo e dell’exattazione, può ancora e sempre celarsi una pessima tipologia di scetticismo, il dubbio sulla effettiva “animalità” dell’essere umano e l’ipotesi di una sua “specialità essenziale”».

Il secondo rischio è quello di continuare a praticare un antropocentrismo ottuso, un autentico specismo, mettendo l’uomo di contro al resto dei viventi assunti in blocco, misconoscendo che esiste una pluralità di animali e che esistono altrettante dimensioni biologiche e complesse relazioni con l’ambiente, sicché è del tutto privo di senso attribuire agli “animali” caratteristiche identiche per semplice contrapposizione all’uomo.

Le stimolanti questioni sollevate da Rasini colgono alcuni punti sensibili non solo per la riflessione antropologico-filosofica, ma anche per il dibattito scientifico attuale. Più che fornire una risposta, non essendomi stati posti in senso stretto degli interrogativi, mi pare utile suggerire qui, a riguardo dei punti evidenziati, due linee di dialogo.

Quanto al teleologismo di ritorno, che Rasini ravvisa anche in certe ricerche di stampo emergentista o ex-attazionista, ritengo assai fecondo mettere in rapporto il suo contributo con quello di Parravicini, che offre una riflessione panoramica sul-

lo stato dell'arte. Vi sono infatti direzioni teoriche importanti in biologia evoluzionistica, che mirano alla elaborazione di una nuova Sintesi Estesa della Evoluzione, che allarghi il proprio spettro, come richiamavo sopra, a nuovi *pattern* e processi. Inoltre, a seguito delle recenti scoperte della paleoantropologia, la ricerca scientifica relativa alla filogenesi umana si sta orientando ad adottare un pensiero "ad albero", più adatto all'accidentato percorso filogenetico che ha condotto al genere *Homo* e alla specie *Homo sapiens*, e a rappresentare l'evoluzione come un procedere "a mosaico", in cui non si danno sviluppi uniformi e graduali, ma direzioni molteplici e parallele, con traiettorie divaricanti e talvolta interrotte, repentine accelerazioni e lunghi periodi di stasi. In tale quadro *Homo sapiens* non può più essere interpretato come il risultato ovvio di premesse determinate, ma come un piccolo, recente ramo di un grande e intricato cespuglio formato da una miriade di rami scomparsi, ciascuno dei quali ha giocato il suo ruolo nel percorso stratificato e complesso di cui oggi intenderemmo fare la storia. In un pensiero "ad albero" collegato con un approccio "a mosaico", il linguaggio verbale, per esempio, non andrebbe più considerato come un tratto monolitico che si è evoluto o in modo graduale a partire da un'epoca remota o in modo improvviso in tempi recenti, quanto piuttosto come un mosaico di tratti differenti che hanno potuto evolversi separatamente, sia come adattamenti emersi con ritmi più lenti e gradualmente sia mediante meccanismi di "ex-attamento" che seguono ritmi più discontinui. Con *Homo sapiens*, quei differenti tratti sarebbero poi confluiti nella capacità linguistica che oggi conosciamo ed esercitiamo. Bisognerebbe oltre a ciò tenere conto del fatto che quel mosaico di differenti direzioni, percorse da molteplicità di specie ominine, si è dispiegato in uno scenario macro-evolutivo. I cambiamenti ecologici, le oscillazioni climatiche, gli eventi geofisici non costituiscono uno sfondo muto, ma un insieme di processi e fattori i cui effetti influiscono sugli assetti e le pressioni selettive che regolano le traiettorie evolutive di popolazioni e organismi.

Quanto all'antropocentrismo o allo specismo, la discussione potrebbe trarre giovamento da un confronto tra la posizione di Rasini e quella espressa nel suo saggio da Polidori. Nel secondo rischio segnalato da Rasini si ripropone in forma diversa il problema quella differenza tra due differenze, tra due modi di intendere l'antropocentrismo, di cui abbiamo discusso nel paragrafo precedente. Vi è infatti un antropocentrismo che afferma la centralità dell'uomo, la sua superiorità, le sue proprietà, mediante una sistematica riduzione dei viventi non umani, anzitutto parlando, al singolare, dell'animale, come se si trattasse di un unico blocco di viventi, e quindi negando ai viventi non umani tutte quelle capacità in cui consiste la specificità umana, escludendo aprioristicamente che tratti (cognitivi, comportamentali, sociali eccetera) simili a quelli umani possano darsi anche in essi (è l'antropodiniemo di cui parla de Waal). Vi è in secondo luogo, invece, come emergeva poco sopra, un antropocentrismo inevitabile, che non ha nulla a che

vedere con la prepotente affermazione di una superiorità, ma con quella inaggrabile e sempre presupposta soglia manifestativo-osservativa a partire dalla quale vediamo anche la continuità/discontinuità tra viventi umani e non umani e possiamo inscriverci in una zoologia generale come una recente appendice di essa: è una discontinuità che non possiamo eliminare e che continuerebbe ad essere all'opera anche in quella comprensione che avesse come contenuto la superiorità dei viventi non umani rispetto a quelli umani.

6. OLTRE LE PAROLE

Nei quattro densi paragrafi del suo saggio *Diventare se stessi. Bildungsroman e antropologia*, Marco Russo solleva due importanti questioni che mi sollecitano a qualche approfondimento: la prima riguarda il «primato assoluto» che in *Viventi umani e non umani* verrebbe attribuito al linguaggio, con il connesso misconoscimento degli «spazi senza parola»; la seconda concerne «la sfida aggiornata dell'umanesimo», ossia la validità che può essere ancora riconosciuta all'idea che la natura umana includa «un aspetto non del tutto naturalizzabile (chiamato spirito, ragione, cultura e simili)» che richiede di essere «conosciuto ed elaborato mediante la filosofia e le scienze umane», per pensare «proposte etico-politiche» volte a «migliorare la condizione umana».

a) Quanto alla prima questione, Russo focalizza la sua attenzione sui tre capitoli finali di *Viventi umani e non umani*, dedicati a tecnica, linguaggio e memoria, come esempio più diretto della “genealogia di stile filosofico” che cerco di abbozzare: in essi viene tematizzato infatti il frastagliato, complesso, non lineare cammino dell'ominazione. Alludendo al principio guida di tale genealogia – ciò che ho chiamato “effetto preterintenzionale di ritorno” – Russo sottolinea opportunamente che l'accento delle analisi che a partire da esso si sviluppano cade «non solo sull'aspetto culturale dello sviluppo umano, ma sul fare e lo strumento, sull'azione e il suo mezzo, perché questo mette in evidenza il tratto performativo e non ontologico della realtà, e mette in evidenza il potere retroattivo della tecnica, il suo modificare chi lo usa e l'ambiente». Proseguendo nella stessa linea, egli evidenzia quindi ciò che costituirà il perno della sua lettura critica del mio percorso: «Il vertice di tale performatività lo registriamo con l'“attrezzo” linguistico, che ha trasformato nella maniera più profonda l'umano, facendone per antonomasia l'essere che ha la parola». Qui si delinea la prospettiva della sua interpretazione. A conferma di quanto accennato, Russo cita un passo del mio testo, operando – in termini registici – il taglio della scena che immediatamente lo precede. Ecco il passo: «L'uomo è in un certo senso premessa e conseguenza del linguaggio: egli “inventa” i segni nella stessa misura in cui i segni, permettendogli di rispecchiarsi, di avere il significato dei propri gesti, “inventano” lui, cioè fanno emergere un io

autocosciente». La frase portante, così separata, suona perciò: «L'uomo è in un certo senso premessa e conseguenza del linguaggio»: il linguaggio sembra trovarsi in posizione isolata, in qualità di fattore non soltanto eminente, ma unico.

Per accennare rapidamente le cose, in quel contesto intendevo mostrare la dinamica degli effetti retroattivi in connessione all'azione del "significare", del "fare segno". Sicché concludevo: «Bisognerebbe ripetere ora quanto affermato a proposito del fare tecnico: l'uomo è in un certo senso premessa e conseguenza del linguaggio...». Si trattava cioè di mostrare, in un intreccio indissolubile con il fare tecnico, che l'azione del significare porta con sé propri e specifici effetti retroattivi di trasformazione. Nella sua lettura - del tutto legittima, ovviamente - Russo denuncia la assolutizzazione del ruolo del linguaggio nell'antropogenesi, che caratterizzerebbe *Viventi umani e non umani*, anzi ne costituirebbe la «tesi di fondo». Poiché considera ciò l'aspetto forse «più opinabile dell'umanesimo tradizionale, quello a rischio di antropocentrismo ingenuo o di logocentrismo dogmatico», radicalmente messo in questione da Heidegger e dal decostruzionismo francese, egli osserva infine: «È con una certa sorpresa che vediamo riproporre il *primato assoluto del linguaggio verbale*, con le tante conseguenze speculative e pratiche che ciò comporta» (corsivi miei), a cominciare da quella secondo cui con l'avvento del linguaggio ci sarebbe uno stacco netto rispetto al regno animale; "dopo" il linguaggio, qualunque tipo di esperienza diventerebbe di genere diverso e la nostra stessa biologia assumerebbe un connotato meta-biologico e meta-zoologico. Questa «tesi», continua Russo, che deriverebbe dal primato assoluto del linguaggio, è «altrettanto discutibile di quella che da qualche anno è in circolazione, secondo cui tra uomo e animale, uomo e natura tutta non vi è alcuno scarto». Avremmo così due tesi speculari e ugualmente discutibili: «il salto ontologico introdotto dal *logos* su un versante», il riassorbimento completo dell'uomo nella natura sull'altro.

Attenendomi alla semantica utilizzata da Russo, anche in me ha prodotto una certa sorpresa l'interpretazione in chiave di assolutizzazione del linguaggio della genealogia antropologica proposta in *Viventi umani e non umani*. Ho già in parte accennato ai motivi della sorpresa dialogando nel secondo paragrafo con le osservazioni di Elena Nardelli. Qui vorrei concentrarmi su un aspetto ulteriore. Per esprimermi sinteticamente direi: ciò che ho inteso evidenziare non è né il «primato assoluto del linguaggio», né tantomeno il primato assoluto del linguaggio «verbale» (nel primo capitolo, lo dico di passaggio, ho rimarcato la differenza tra pensiero e linguaggio, nel terzo ho messo in luce l'inseparabilità di tecnica, socialità e linguaggio, nel quarto ho problematizzato la partenza dal "verbale" nell'interrogazione relativa all'emergenza del linguaggio). Non si tratta di affidare aprioristicamente al linguaggio un ruolo più o meno decisivo, come se dovessimo scegliere in base a una inclinazione filosofica o a una sensibilità per le altre dimensioni, ma di capire che cosa è successo (e ancora succede nell'ontogenesi umana) con l'avvento del linguaggio, ossia che tipo di ristrutturazione dell'esperienza si

realizza mediante il suo esercizio. Come ho provato a mostrare nel testo, con il linguaggio verbale convenzionalizzato - che costituisce il *nostro* linguaggio e non si presenta mai, nonostante tutto, come un linguaggio puramente verbale - avviene una traduzione radicale dell'esperienza del mondo e di sé, senza la quale non avremmo quel rapporto comprendente e interpretante che riconosciamo a *Homo sapiens* e che dunque ci qualifica.

Il linguaggio consente in primo luogo l'“oggettivazione” di ciò che ci si fa incontro nel nostro quotidiano aver a che fare col mondo: grazie alla costituzione dei segni linguistici, enti/situazioni/azioni dell'esperienza vengono tradotti in “oggetti”, cioè in identità ideali intersoggettivamente disponibili e in ogni momento evocabili. Non vi sono più soltanto, come per le antropomorfe e i bambini prelinguistici, rappresentazioni *off-line* dell'esperienza che permettono di agire in modo flessibile e intelligente, ma significati ideali, “oggetti”, “idee”, “universali”, che consentono una inaudita capacità di trascendere le situazioni effettive e di procedere secondo possibilità. Avere a disposizione una totalità di significati ideali è ciò che chiamiamo “sapere”: un sapere che non è più soltanto agito (“ecco un altro di quelli”), ma anche saputo, un sapere sapiente di sé. In secondo luogo, avere un linguaggio è la condizione d'emergenza dell'autocoscienza riflessiva. Per pensare il proprio pensiero, avere coscienza del proprio aver coscienza, in una sorta di raddoppiamento, di autoriferimento estraniato, occorre afferrarli come li afferrerebbe un altro, per così dire da fuori, da una prospettiva esterna. È questo che il linguaggio rende possibile: chi usa il segno linguistico coglie il proprio pensiero (contenuto e atto) come lo coglie l'altro, in modo estraniato, come in uno specchio, riflessivamente. Senza la mediazione dei segni potrei “agire” i miei pensieri, “coincidere” con essi, ma non “averli”: saprei molte cose, ma non saprei di saperle. Per sapere di sé, per pensare i propri pensieri, per “averli”, occorre l'obbiettivazione del pensare e dei pensieri attraverso la mediazione dei segni linguistici.

Ora, tale traduzione dell'esperienza del mondo e di sé non è certamente senza residui, ma bisogna prestare attenzione: essa produce i *suo*i residui. Perciò parliamo abitualmente di espressioni, comunicazioni, pensieri *non*-verbali, *non*-linguistici, oppure di esperienze concrete, singolari, irriducibili alla concettualizzazione o alla parola eccetera. È con la traduzione linguistica dell'esperienza che si delineano, per differenza, l'intraducibile, l'indicibile, il singolare, l'empirico, l'emotivo, l'irrazionale, con il significato che vi attribuiamo. Lo dice a suo modo Russo, senza tematizzarlo, quando espone la sua posizione: «proprio perché il linguaggio ha trasformato radicalmente il vivente umano, al punto da rendere arduo e approssimativo ogni paragone con il vivente non linguistico, arduo anche solo immaginare cos'è un'esperienza non mediata linguisticamente, proprio per questo dobbiamo fare la massima attenzione agli *spazi senza parola* che pure ci abitano: dalla mimica alla musica, dall'emozione all'astrazione pura delle costruzioni matematiche». La radicalità della trasformazione realizzata dal linguaggio è misurata

dal fatto che, come egli sottolinea, è «arduo anche solo immaginare cos'è un'esperienza non mediata linguisticamente»; meglio: quando si prova a dire che cos'è un'esperienza non mediata linguisticamente si è già fatalmente nel linguaggio, nell'orizzonte della sua traduzione. Possiamo esperire l'altro dal linguaggio, ma non dire/pensare che cosa esso sia, tenendo altresì conto del fatto che questo stesso esperire non può essere inteso come puro, separato dall'influenza del linguaggio: non è più lo stesso sentire, percepire, esperire quello di chi sia stato plasmato dall'uso del linguaggio, la sua intera orchestrazione dei sensi e dei sentimenti ne è risultata modificata. Il «fare la massima attenzione agli *spazi senza parola*» è dunque necessariamente l'atto di individui ristrutturati dal linguaggio, presi nella traduzione linguistica dell'esperienza, e quegli «spazi» non possono essere tali se non in rapporto all'orizzonte di senso dischiuso dalla parola, sia nel senso che essi appaiono simultaneamente all'avvento del linguaggio sia nel senso che il prodursi di mimica, musica, emozioni, astrazioni è con-determinato dalla capacità di significare linguisticamente (si pensi alle raffigurazioni parietali delle grotte di quarantamila anni fa). Quando perciò Russo afferma: «A me basta l'obiezione epistemologica di principio, per cui proprio la "rivoluzione" linguistica deve renderci cauti su cosa è il non linguistico, in termini cronologici (il preverbale) e sistemici (l'oltre o il non-verbale)», bisogna valutare gli importi della frase, per non rischiare di essere ingenui, di non pensare a un pre-, un oltre- e un non- nell'ottica della pura alternativa e al linguaggio nei termini di un usurpatore di spazi. Non possiamo farci nulla: quando il Rubicone della parola viene attraversato niente resta più come prima.

b) Passo alla seconda questione riportando per intero il brano di Russo: «Ma l'istanza di una storia naturale dello spirito che sia compatibile con una guida spirituale della storia, insomma l'idea che la natura umana include un aspetto non del tutto naturalizzabile (chiamato spirito, ragione, cultura e simili) e che va comunque conosciuto ed elaborato mediante la filosofia e le scienze umane, per abbozzare, suggerire proposte etico-politiche per migliorare la condizione umana, questa idea a me sembra ancora valida. È la sfida aggiornata dell'umanesimo, della *Bildungsphilosophie*, ma non so quanto Di Martino sarebbe d'accordo ad accettarla». Russo mi rivolge qui una sollecitazione simile a quella di Cera. Osservo subito che, con *Viventi umani e non umani*, mi sono voluto fermare sulla soglia della «sfida aggiornata dell'umanesimo»: non ho inteso escluderla, ma ho rimandato la sua considerazione a un lavoro che è in via di elaborazione. Senza anticiparne le linee, mi limito qui a sollevare qualche interrogativo di contorno. Anzitutto, come diceva Husserl a proposito delle scienze, ogni storia naturale dello spirito costituisce pur sempre una formazione spirituale; ciò non va dimenticato, pena il cadere in quella che Husserl considerava la patologia più grave di ogni indagine scientifica, l'obbiettivismo, o, nei termini che mi sono più consoni, l'ontologizzazione in-

debita dei suoi oggetti e risultati. Qualcosa di analogo occorre dire a proposito del rapporto tra antropologia e modello antropologico. Ogni volta che si crede di mettere capo a un mero e «aggiornatissimo *romanzo d'informazione*», privo di qualunque «modello antropologico» guida, si è semplicemente ignari del modello implicitamente e inconsapevolmente assunto nel proprio procedere e dunque giocati alle spalle da esso. Beninteso, la circolarità che qui si annuncia non è uno scandalo, perché non è una situazione “viziosa” o evitabile: è una struttura. L'elaborazione filosofica di un «modello antropologico» e di una prospettiva relativa alla «condizione umana» ha allora il senso di una esplicitazione che può essere compiuta oppure lasciata in sospeso. Si colloca qui la provocazione di Russo. Rimandando tale esplicitazione ad altra sede, mi permetto solo un'ultima osservazione: azzardare, come egli chiede, un modello antropologico, avanzare una proposta relativa alla condizione umana non può essere una escogitazione, ma il frutto di un incontro inesausto con la “cosa stessa”, con il suo accadere ed offrirsi a uno sguardo determinato. Ritengo che una genealogia dell'umano - consapevole della sua finitezza e perciò del suo costitutivo essere in cammino - sia parte di questo compito.