

DIVENTARE SE STESSI

BILDUNGSROMANE ANTROPOLOGIA

MARCO RUSSO

Università di Salerno

Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale

mrusso@unisa.it

ABSTRACT

The essay discusses the genealogy of the human being proposed by Carmine di Martino. This genealogy applies phenomenology to anthropological "autobiography", that is, to the natural history of man written by the sciences. The reference to the autobiographical and evolutionary account of ourselves is red in the essay as a kind of Bildungsroman, the novel of formation or "coming-of-age story" that tells how one becomes a person, overcoming the conflict between the individual and society, nature and freedom. Through this comparison considerations are made on the difference between scientific anthropology and philosophical anthropology regarding how we became ourselves. In this context some critical remarks on Di Martino's genealogy are outlined and in particular on the absolute primacy of language to understand human phenomena.

KEY WORDS

Anthropology, Natural History, Genealogy, *Bildung*, *Bildungsroman*, Verbal and non verbal phenomena

1. COME SIAMO DIVENTATI QUEL CHE SIAMO

Negli studi raccolti nello stimolante volume *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria* (Milano 2017) Carmine Di Martino presenta una serie di scorci sulla «autobiografia» di *homo sapiens* che le scienze stanno scrivendo da un bel po'. Questa autobiografia ha per impostazione di base l'evoluzionismo e cerca di raccontare chi siamo avendo come costante termine di paragone i viventi non umani, cosa ci lega e cosa ci distanzia da essi. Se Di Martino parla di autobiografia non è solo per istintiva analogia con un genere letterario, ma perché l'evoluzionismo, per sua configurazione, segue a ritroso la linea del tempo andando verso le origini della vita e, di qui, risale fino alla forma attuale dell'uomo. Potremmo dire che è come un *Bildungsroman* antropologico, un romanzo di formazione genetica, anatomica, fisiologica, neurologica, etologica, linguistica, sociale, in cui una miriade di dati corrispondenti alle rispettive aree di ricerca devono collimare, confermarsi, collegarsi, per spiegare *come siamo diventati quel che siamo*.

Un romanzo grandioso, un'avventura piena di enigmi affascinanti, che in realtà ciascuno studioso, ciascuna scienza, tenta a sua modo, ora in autonomia ora facendo una sintesi multidisciplinare. Preciso che parlare di romanzo a proposito della descrizione scientifica non intende farne una favola o una descrizione come tutte le altre. Intende richiamare la necessaria struttura narrativa che il "racconto delle origini" ha, la capacità/necessità di integrare una serie di dati in una ingegnosa architettura, in un possente affresco, nel quale possiamo rispecchiarci e riflettere meglio su noi stessi: esattamente come accade in una narrazione ben strutturata.

Fino a che ha potuto, anche la filosofia ha provato a fare una sintesi delle conoscenze, cercando un fondamento ontologico-epistemologico, e indicando un senso generale della sintesi, alcuni obiettivi etici e politici che da essa potevano derivare. Qui la *Bildung* non è solo formazione biologica, organizzazione della materia secondo selezione ed adattamento, ma anche educazione, cultura, progetto, costituzione di una sfera "spirituale" dove al processo naturale si aggiungono fattori come finalità, valori, istituzioni, norme, che se proprio non trasfigurano il processo, certo ne complicano le dinamiche e la comprensione. L'impianto dei sistemi filosofici, che sempre univano conoscenza ed etica, si dovette in età moderna confrontare con un sapere scientifico ormai indipendente da principi primi e finalità ultime. Le scienze naturali aprivano scenari nuovi sull'identità umana. Già lungo il XVIII secolo esse modificarono in profondità il quadro di riferimento dell'antropologia, nel quale entrarono come fattori imprescindibili il tempo, il mutamento, i fattori ambientali, le leggi della forma, dello sviluppo fisico ma anche economico, sociale, politico. E non è un caso se proprio sul finire del Settecento si delineò, sull'onda del successo del genere autobiografico, il *Bildungsroman*, che raccontava come si diventa una persona, superando il conflitto tra individuo e società, natura e libertà. Superare, o meglio tenere sotto controllo questo conflitto, era precisamente ciò che consentiva di diventare persone, ciò che consentiva l'evoluzione spirituale dell'individuo, evidenziata attraverso le vicissitudini che accompagnavano il rapporto con il mondo, vissuto inizialmente solo come un qualcosa di estraneo ed ostile. Il contrasto era causato dal venir meno di uno sviluppo naturale, precostituito secondo indicatori chiari e definiti; occorreva dunque conoscere se stessi nella lotta interiore ed esteriore, in assenza dei vecchi quadri di riferimento metafisici e teologici, che conduceva allo smembramento di ruoli, abitudini, conoscenze, e alla proliferazione di fattori di pressione sull'individuo. Per queste stesse ragioni al filosofo toccava ripensare la natura stessa della sintesi delle conoscenze, delle operazioni di unificazione, e connetterle direttamente con l'etica e la politica, e dunque con la dimensione antropologica. Non solo il sapere sull'uomo si arricchiva e complicava, ma gran parte delle domande filosofiche confluivano su di esso: sapere chi siamo era una domanda che s'intrecciava inestricabilmente con la domanda su cosa possiamo conoscere, sperare, come dob-

biamo comportarci. Riflesso di questa temperie, il *Bildungsroman* ripercorreva le tappe che scandiscono l'armonizzazione o il fallimento della relazione uomo-mondo, poggiando sulla doppia valenza di *Bildung* come unità dinamica dell'organismo biologico e come unità dinamica della società; l'individuo scopriva via via di essere esso stesso organo della vita sociale, sua parte integrante, attraverso un accidentato e talora fallimentare percorso esistenziale e intellettuale.

La filosofia coeva al *Bildungsroman*, la filosofia di Kant e dell'idealismo, rielaborò queste idee, in una sorta di *Bildungsphilosophie*. Essa ritenne invero che l'individuo non è ma si *forma* proprio nella misura in cui esso è unità dialettica, sintesi tra elementi eterogenei, dai livelli degli organismi elementari a quello degli organismi complessi. Nel caso dell'uomo, la sintesi è culturale nel senso di unità di fondo dei vari aspetti dell'esperienza studiati dalle varie discipline; e nel senso di cammino spirituale, trasposizione della storia naturale in un percorso che forma persone capaci di migliorare talenti e potenzialità umane. *Bildung* come *humanitas*, insomma. Processo significava sviluppo, trasformazione, identità in movimento e continua rielaborazione; e significava cammino verso uno scopo che conferisce un senso allo sviluppo, evitando che esso fosse solo ripetizione di uno schema o solo cieco erramento; il tempo aveva potere creativo e non solo distruttivo. La storia naturale doveva in qualche modo connettersi con la storia spirituale, la formazione biologica con quella culturale. E in quel "doveva" era inscritta una sfida intellettuale e morale, di strategia epistemica riguardante il metodo filosofico e il suo rapporto con le scienze, e di sollecitazione etico-politica, riguardante come concepire in modo propulsivo la propria umanità, come singole persone e come genere umano.

2. L'ANIMALE LINGUISTICO

Ma l'epoca della *Bildungsphilosophie* è forse tramontata. Sicuramente è tramontata l'epoca dei sistemi o delle enciclopedie filosofiche, almeno a causa dell'alta specializzazione delle conoscenze e delle competenze richieste per padroneggiarle. Ecco allora che, nel Novecento, la filosofia si è dovuta reinventare il proprio rapporto con la scienza. C'è chi ha preso le distanze da essa, Heidegger, l'esistenzialismo e il decostruzionismo ad esempio; chi ha provato a seguirne il rigore argomentativo e lo specialismo tematico, come il neopositivismo e certa filosofia analitica; chi ha provato a entrarvi in dialogo, come l'antropologia filosofica e, in una maniera peculiare, la fenomenologia. Di Martino, che viene dalla grande scuola fenomenologica milanese, cerca una sua via tra fenomenologia e antropologia, o forse si dovrebbe, a dir meglio, che cerca di applicare la fenomenologia a un'antropologia da reinventare, visto che sembra poco interessato all'antropologia filosofica novecentesca, le cui tesi non vengono prese in rilevante considerazione. Dunque egli cerca il dialogo con la scienza, vuol confrontarsi con dati e teorie ri-

guardanti la storia naturale dell'uomo, con l'obiettivo però di non accettarle passivamente, di esaminarne liberamente l'antropo-biografia. La fenomenologia viene intesa essenzialmente come interrogazione dell'esperienza, delle modalità empiriche, di cosa e in che modo si fa esperienza; il poter diventare oggetto di esperienza richiede una serie di condizioni pratiche e teoriche, le quali al tempo stesso determinano il modo di fare esperienza, la maniera con cui le cose vengono a manifestazione. Se è così, allora la fenomenologia serve per un verso a mostrare le condizioni del racconto scientifico, come e da dove derivano le cose, i "dati" e "fatti" che essa descrive; per un altro serve a utilizzare il sapere scientifico per studiare in autonomia l'articolazione dell'esperienza stessa. Da un lato, rispetto ai risultati scientifici, «si tratta di non cancellare lo spessore degli atti, delle operazioni e delle presupposizioni in essa implicati, di non consegnarsi in maniera inconsapevole alla tendenza obiettivante e ontologizzante del procedere scientifico [...] presumendo per esempio di mettere capo a una 'ontologia in sé del tale o talaltro animale e alla 'natura in sé' della mente» (pp. 80-81). In questo modo non è che si trasforma la scienza in una favola che funziona, un efficace costrutto che la storia fa e disfa; piuttosto, si rende la scienza più consapevole della propria architettura e dei propri strumenti. Facendo questo, si preserva «l'autentica razionalità dei risultati scientifici, senza scivolare in dogmatismi e superstizioni, e anche di chiarire i rapporti tra la prospettiva in terza persona e la prospettiva in prima persona, come si usa dire oggi» (p. 81). Dall'altro lato, i risultati scientifici vengono colti come «materiali fenomenici da sottoporre a interrogazione e da cui ricavare in maniera argomentata soglie costitutive, strutture, legalità» (p. 10), che sono termini caratteristici della fenomenologia per delineare la fisionomia dell'esperienza, gli stili o tipiche in cui il continuo infinito dei fenomeni si presenta, interseca, modalizza, in rapporto al soggetto e alle comunità intersoggettive.

La formula che riassume tale duplice compito della fenomenologia rispetto alla storia naturale scientifica è la «genealogia di stile filosofico» (p. 10). Essa risale alle «condizioni di manifestatività» (p. 26) degli oggetti scientifici evitando che il cervello, la mente, il corpo, i sensi, il linguaggio, l'emozione eccetera, diventino delle ovvietà, dei "dati di fatto" che fanno parte della realtà, di una ontologia (sebbene di tipo evolutivo), e che vanno spiegati nel modo più oggettivo. Di Martino qui sembra suggerire che l'uomo stesso non va considerato un dato di fatto, anche quando viene preso come l'essere vivente prodotto di una storia darwiniana; questa storia non si limita a descrivere meglio l'essere umano, ma lo fa apparire sotto una luce completamente diversa, insieme a tutte le sue vecchie e nuove caratteristiche (parola, pensiero, cerebrazione, mano prensile, stazione eretta...). Queste risultano proprietà definite che vanno spiegate causalmente, ma invece sono sempre risultati, appunto, prodotti di innumerevoli pratiche, concettualizzazioni, verbalizzazioni, schematizzazioni; sicché quello di cui cerchiamo la causa non ha solo proprietà naturali, ma anche culturali, e la sua identità, la sua natura non è fissa,

entra in un gioco di prospettive e interpretazioni. E questo non è costruzionismo, ma, direi, *realismo allargato*. E allora i capitoli del libro abbozzano un simile realismo sotto forma di genealogia dell'umano.

Dopo aver saggiato l'efficacia del metodo fenomenologico sulle note ricerche di Michael Tomasello riguardanti il confronto tra intelligenza umana e intelligenza delle scimmie, e su comparazione simili fatte da Husserl in vari testi sull'animalità e l'intersoggettività, i tre capitoli finali su tecnica, linguaggio e memoria, sono l'esempio più diretto dell'approccio genealogico di Di Martino. In essi infatti non si commentano solo alcune teorie scientifiche, ma le si utilizza per mostrare come si modifica o rinasce la cosa "uomo" con la tecnica, con il linguaggio e la memoria. Questi tre aspetti non sono fenomeni ben definiti e non sono neanche proprietà che l'uomo ha, come fossero predicati di un soggetto. Piuttosto, essi sono pratiche, abiti, abilità che via via si modellano, modellando anche l'uomo come lo vediamo ora. E via via entrambi appaiono in un certo modo, lasciando ipotizzare come erano e come saranno. Guardiamo meglio questi passaggi.

Elaborando varie tesi paleoantropologiche e di psicologia genetica, Di Martino mostra non solo che gli utensili sono estensione dell'organismo, ma che essi lo sostituiscono progressivamente, conducendo alla *Körperausschaltung* ipotizzata da Paul Alsberg (p. 101), cioè la disattivazione corporea mediante strumenti artificiali, che, allontanando la pressione adattiva, apre l'organismo a sviluppi non determinati solo biologicamente. L'uomo si sviluppa liberandosi dai limiti corporei mediante gli utensili materiali ma anche attraverso quell'utensile parzialmente immateriale che è il linguaggio. L'utensile non modifica certe caratteristiche dell'uomo, ma modifica più radicalmente la sua natura perché apre nuove maniere di rapportarsi agli altri e all'ambiente, che peraltro diventa oggetto diretto e intenzionale di manipolazione (i due momenti, diventare oggetto e manipolazione intenzionale, sono correlati, come vedremo tra poco). L'accento di Di Martino cade dunque 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. «Il fare rimbalza indietro a plasmare l'agente: esso trasforma preterintenzionalmente l'identità umana di coloro che, in vista di altri scopi, lo realizzano» (p. 118).

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. «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» (p. 114). Il potere linguistico dipende dalla sua forza idealizzatrice: trasformare le cose, le situazioni di fatto, il qui ed ora, in entità immateriali di cui disporre, schiudendo all'azione e al pensiero inventivo e rivela-

tivo. Già gli utensili hanno un tratto paralinguistico, se è vero che allontanano dall'immediatezza e consentono di prefigurare, architettare la realtà, che diventa qualcosa cui si può alludere, che si può in-tendere. Ma è il linguaggio a rendere possibile generare "significati" autonomi, non solo virtualizzando l'esperienza via distanziamento tecnico, ma anche generalizzandola via unità semantiche arbitrariamente ripetibili e componibili. Così l'esperienza diventa "oggettiva": qualcosa cui si può andare incontro come se fosse indipendente e permanente, ben oltre il tempo e lo spazio delle brevi vite umane. Con il linguaggio possiamo avere "il" mondo, «possiamo averlo cioè nella sua identità ideale, nella forma dello 'in generale' e dello 'in sé' o dell'"in quanto tale', per usare il lessico aristotelico» (159). Qui, peraltro, Di Martino può mettere a frutto la sua lunga consuetudine con il tema del linguaggio, di cui delinea con penetrante efficacia la genesi attraverso il gesto e la mimesi quali prototipi della funzione segnica, nella sua veste di indice e di icona, di rinvio in assenza e di rappresentazione schematica. E di cui sottolinea il nesso con l'autocoscienza, perché comprendere l'identico significato di un segno implica comprenderlo come lo comprende l'altro: anche quell'altro che è l'io parlante. «Per sapere di sé, per pensare i propri pensieri, per 'averli', occorre l'obiettivazione dei significati attraverso la mediazione dei segni linguistici, occorre cioè avere parole» (p. 161).

La preponderanza, anzi il ruolo costitutivo – starei per dire trascendentale – del linguaggio si conferma anche nella discussione della memoria. Un tema dove vediamo tutta l'originalità anche cognitiva della fenomenologia, per averci mostrato (o ricordato di nuovo, dopo Platone!) l'importanza di questo tema sul piano epistemico-ontologico e per aver mostrato la produttività della descrizione fenomenologica per un fenomeno che, legato al tempo, è per definizione sfuggente, inafferrabile. Averci ricordato questo, l'importanza della fenomenologia del ricordo per capire chi siamo, è a parer mio uno dei meriti maggiori del libro di Di Martino. Ma occorre sottolineare che Di Martino innesta sulla fenomenologia del ricordo una matrice linguistica, che non è di stretto dettato husserliano. Facendo perno in particolare sulle tesi di Endel Tulving, il quale sostiene che la memoria episodica deriva da quella semantica, Di Martino afferma la strutturale dipendenza della memoria dal linguaggio. Se ricordare in senso antropologico vuol dire non solo avere una fugace durata ritenzionale di accadimenti, ma custodire unità discrete di vissuto, avere dunque una memoria episodica, ne consegue che c'è memoria umana dove c'è linguaggio. «Per ricordare non basta la ritenzione di sensi percettivi [...] ma occorre la simbolizzazione linguistica» (196). I vissuti diventano memoria allorché vengono significati, ossia configurati, contrassegnati, e, mediante questo processo segnico, vengono alla fine idealizzati, in maniera da poter essere archiviati e richiamati alla memoria, ri-presentificati. «Senza segni *linguistici* non ci sono ricordi» (p. 198) e questo anche perché per avere una coscienza del tempo, la quale è condizione per la formazione dell'identità personale e culturale,

occorre avere la simbolizzazione linguistica dell'esperienza (p. 199). Dunque, la parola è una volta ancora la chiave dell'antropogenesi, ciò che segna il passaggio dall'animale all'uomo, dall'esperienza ambientale inchiodata sul presente all'esperienza del mondo, aperta all'orizzonte infinito della vita dei significati, della conoscenza, dei fini, dei valori.

3. GLI SPAZI SENZA PAROLA

Dunque la parola è la via per capire come siamo diventati quello che siamo. Ancora una volta, aggiungevo, al fine di segnalare le mie perplessità su questa tesi di fondo della genealogia antropologica di Di Martino. È senza dubbio difficile sottovalutare il ruolo della parola in antropologia; impossibile negare il nesso tra *logos* come ragione e *logos* come discorso-parola. Eppure, questo è forse il tratto più opinabile dell'umanesimo tradizionale, quello a rischio di antropocentrismo ingenuo, o di logocentrismo dogmatico, che peraltro sono gli obiettivi polemici espliciti e impliciti di Di Martino, il quale conosce perfettamente la lezione di Heidegger e del decostruzionismo francese. Quindi è con una certa sorpresa che vediamo riproporre il primato assoluto del linguaggio verbale, con le tante conseguenze speculative e pratiche che ciò comporta. A cominciare da quella secondo cui con l'avvento del linguaggio c'è uno stacco netto rispetto al regno animale; dopo, qualunque tipo di esperienza diventa di genere diverso. La nostra stessa biologia assume un connotato meta-biologico e meta-zoologico. Questa è una tesi 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, perché siamo tutti parti di una totalità, "modi", verrebbe da dire spinozianamente, di una sostanza infinita. Sono alla fine tesi speculari, nel senso che il salto ontologico introdotto dal *logos* su un versante, viene sull'altro versante "redistribuito" sull'intera natura.

Così facendo, si perde il punto più delicato della condizione umana, cioè il suo tratto mediano, di confine, ambiguo. Sul piano epistemologico, esprimerei questa posizione di confine dicendo che 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 cosa 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.

Di Martino presta attenzione ad alcune di queste dimensioni, particolarmente a quella mimico-gestuale, ma solo come *terminus a quo* dell'elaborazione linguistica, e quindi facendole letteralmente ammutolire. Invece, sarebbe forse utile un approccio parallelo tra verbale e non verbale, in modo da mostrare limiti del linguaggio, quelle frontiere dove la parola non arriva, si arresta, non rende. È una frontiera che va verso per un verso l'animalità (corpo, movimento, emozione, bi-

sogno) per l'altro verso le forme più astratte della cultura (la simbolizzazione matematica, le codifiche formali, ma anche la musica, la danza, l'architettura, il design). In che misura queste forme sono linguistiche? Ammesso che si siano potute sviluppare solo via linguaggio verbale, resta che esse fanno per larga parte a meno della parola, che anzi spesso non può sostituire queste prestazioni e sensazioni (come verbalizzare adeguatamente una danza, una melodia, un sapore, un dolore?).

Il rapporto del linguaggio verbale con il non verbale è del resto oggetto di viva discussione nelle scienze umane e in filosofia del linguaggio. 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). E può suggerirci un approccio analogico-contrastivo tra verbale e non verbale, per capire potenza e limite del linguaggio. Una potenza e limite, spesso confusi e indistinti, che peraltro rispecchia meglio la condizione umana come luogo di confine tra strade e piani diversi, talora inconciliabili.

Da questo punto di vista già una maggiore fedeltà al suo Husserl avrebbe forse giovato a Di Martino, che per dare enfasi al linguaggio indebolisce il peso del pre-linguistico. Per esempio quando osserva che per Husserl la rimemorazione è un atto intuitivo della coscienza, e però, corregge Di Martino, tale rimemorazione precede e non segue la memoria semantica, ossia la significazione linguistica e la comunicazione, *invertendo l'ordine in cui i fattori sono presentati nella Crisi* (p. 203). Questa inversione sembra che Di Martino la proponga non solo qui, occasionalmente, ma come linea interpretativa anche di Husserl. Sicuramente è opportuna la sua critica allo Husserl che tende a concentrarsi sull'unicità dell'uomo in quanto portatore di *logos* (p. 196), termine che spiega tutto e poi nulla però, perché ci si chiede poi da dove esso venga fuori e a che titolo si legge la sua origine come se quello che il *logos* è divenuto ci fosse già all'origine, senza tenere conto della dinamica disvelante/occultante della storia, il fatto che quello che vediamo ora non è mai lo stesso. Quello che vediamo e sappiamo ora non semplicemente modifica qualcosa di permanente, gli attributi di una sostanza, ma contribuisce a istituire la cosa stessa; il sapere di ora riconfigura quel che c'era prima. Sicché, lo suggeriva giustamente la genealogia di Di Martino, il ragionamento causale dovrebbe, ma spesso non può per rigore metodologico, tener conto delle distorsioni, degli slittamenti, delle retroflessioni che tale la ricostruzione causale comporta postulando un'identità fittizia dell'oggetto studiato. Ricostruiamo la ragione, la parola, il sentimento, il linguaggio come se fossero stati nel passato solo l'embrione di quello che sono oggi; così perdiamo molto di quello che erano, prima della conoscenza che vi caliamo ora sopra; e nascondiamo involontariamente molto di quello che sono, di quello che (ci) fanno, a lato o oltre i nomi che li oggettivano.

La ricalibratura genealogica della fenomenologia husserliana dovrebbe dunque non commettere lo stesso errore che denuncia, dovrebbe non dimenticare la natura discontinua e riflessiva delle nostre ricostruzioni. Nel caso di Di Martino la dimenticanza mi pare risiedere in una descrizione troppo lineare del passaggio dal pre-verbale al verbale, come se poi davvero sapessimo cosa è esattamente il linguaggio verbale e potessimo davvero capire i suoi effetti, il suo potere, le trasformazioni che introduce. Mi verrebbe da dire, un po' provocatoriamente, che l'insormontabilità della mediazione linguistica costituisce un ostacolo epistemologico non solo per comprendere il non linguistico, ma per comprendere la lingua stessa. La mediazione linguistica deve trovare l'accesso all'immediato che essa media – e forse qui la lettera husserliana darebbe ancora i suoi frutti – altrimenti diventa essa stessa un immediato, qualcosa di irriflesso, anche se per eccesso di mediazione, riflessione e conoscenza. E così la genealogia rischia di somigliare alla storia naturale delle scienze o rischia di accentuare l'errore di un certo razionalismo umanistico, per cui o il linguaggio segna un salto rivoluzionario nella storia del vivente, dopo il quale nulla è più uguale; o esso è il momento decisivo di una percorso dalla percezione al concetto, dal corpo all'intelletto, laddove percezione e corpo sono già concetto e intelletto *in nuce*.

4. IL ROMANZO D'INFORMAZIONE

La spiegazione lineare del tempo può andare bene per descrivere la storia naturale dell'uomo, ma sul piano filosofico desta delle perplessità. Alcune di queste perplessità le ha espresse Di Martino proponendo un modello genealogico capace di non ontologizzare i dati scientifici e di immetterli, piuttosto, in un lettura autonoma che il filosofo tenta della natura umana. In questa lettura autonoma deve emergere qualcosa che la scienza non ci fa vedere, cioè i suoi presupposti teorici e pratici e le considerazioni etiche e politiche connesse al sapere, che la scienza almeno metodologicamente esclude cercando di essere *wertfrei*. Il primo versante è ben esplicitato da Di Martino, il secondo meno, nel senso che è adombrato in tutte le pagine dedicate alla specificità umana, in particolare al suo orizzonte temporale aperto verso il futuro, dunque alla dimensione progettuale e perfettibile, la quale non sarebbe possibile senza le idealizzazioni logiche consentite dalla mediazione linguistica. Quindi, accanto all'obiezione epistemologica che ho fatto rispetto al primato assoluto del linguaggio, ora solleciterei l'autore a esplicitare l'aspetto etico-politico della sua genealogia.

Un punto di partenza per tale esplicitazione potrebbe essere proprio la dimensione progettuale e perfettibile evocata da Di Martino sulle tracce di Husserl. È, si diceva, un tema chiave dell'epoca moderna ben condensato dal concetto di *Bildung*: la storia della formazione dell'essere umano in formazione, in cammino verso se stesso. Naturalmente il quadro è mutato, è post-moderno almeno nel

senso che la linearità del tempo storico è messa in discussione, per ragioni anche fattuali (le mille incombenti minacce planetarie, inclusa la guerra nucleare o la guerra generalizzata a bassa intensità che molto evoca lo stato di natura) e non solo teoretiche. Dunque è la nozione di sviluppo, di progresso, di cammino verso una meta che va ripensata. Ripensata e non respinta, come invece fanno molti eredi del decostruzionismo e del post-moderno. L'armonizzazione tra *Bildung* come processo organico e *Bildung* processo culturale non può essere semplicemente riproposta, troppe cose sono cambiate, compreso l'evoluzionismo che cancella ogni finalismo in biologia. 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.

Chiudo facendo la stessa domanda in altri termini. Quando un filosofo delinea un'antropologia deve in qualche modo azzardare un modello antropologico, il profilo di come è ma anche di come dovrebbe essere l'uomo, chiedendosi se ci sia e quale sia un cammino del genere umano verso una meta. Su questo, restano un esempio istruttivo le antropologie filosofiche del Novecento. Esse hanno riformulato la teoria della *Bildung* in senso democratico ora in senso conservatore. Ciascuno valuta se i loro modelli siano efficaci, se le conseguenze etico-politiche siano condivisibili, ma non si può negare che ci abbiano provato, che si siano esposti, provando ad essere conseguenti nella costruzione di una teoria dell'uomo compatibile con la storia naturale ma che sia esistenzialmente rilevante e non solo informativamente ricca ed esplicativa, dunque una teoria dichiaratamente filosofica e non *wertfrei*. Lo scarso interesse di Di Martino per quest'antropologia mi fa sospettare che egli respinga l'idea di modello antropologico con le sue talora anche rischiose conseguenze etico-politiche. E allora mi chiedo cosa debba fare un'antropologia filosofica senza queste conseguenze, come vada intesa l'umanità inclusa nel concetto di uomo. Sono sicuro che a Di Martino non basterebbe la risposta della sola storia naturale, perché per capire come siamo diventati quello che siamo non gli basterebbe il classico *Bildungsroman* ma neanche soltanto un aggiornatissimo *romanzo d'informazione*.