

TECNICA E ANTROPOGENESI TRA ORGANOLOGIA E ISTITUZIONALITA'

AGOSTINO CERA

Università degli Studi della Basilicata

Dipartimento di Scienze Umane

moonwatch1@libero.it

ABSTRACT

My paper focuses on two topics emerging from the third chapter of Carmine Di Martino's *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio e memoria*. The first topic deals with the possibility of a (re)encounter between *philosophical anthropology* (Paul Alsberg) and *philosophy of technology* (Ernst Kapp) at their beginning. Such a (re)encounter is conceived of as a countermovement with regard to the current 'ontic drift' within these two disciplines. The second topic has to do with *the meaning and the function of the culture/technology* in a philosophical-anthropological perspective. Between the two alternatives represented by André Leroi-Gourhan and Arnold Gehlen, my paper highlights *Gehlen's institutional approach*, that is the idea of the institutions as a balance against the potential risk of a 'cultural *Überentlastung*' (over-relief).

KEYWORDS

Philosophical Anthropology, Philosophy of Technology, Theory of Institutions, Ernst Kapp, Paul Alsberg, Arnold Gehlen.

I

Con l'ultimo libro di Carmine Di Martino ho avuto la possibilità di confrontarmi in una *Nota critica*, gentilmente ospitata in uno degli ultimi numeri di «Etica & Politica»¹. Rinviando a quelle pagine per una disamina puntuale del testo, mi limito qui a richiamare il significato della formula (“*bon sens fenomenologico*”) con la quale avevo provato a condensare quello che mi era parso, e mi pare, il suo principale pregio.

Nel porre il confronto tra uomo e animale (tra “viventi umani e non umani”) rideclinato a partire da “l'irrompere della ‘vita’ e dei ‘viventi’ come problema

¹ A. Cera, *Il fenomeno “vivente”*, in: «Etica & Politica», XX, 1, pp. 317-324 (http://www2.units.it/etica/2018_1/CERA.pdf).

scientifico, filosofico, etico, giuridico e politico insieme”² nel nostro tempo, il lavoro di Di Martino si mostra permeato da un encomiabile *bon sens fenomenologico*, il quale si esprime in primo luogo nella scelta di “prendere posizione senza ambiguità rispetto alla tensione, mai sopita, tra le due culture. Senza ambiguità e al contempo senza inutili enfasi militanti: una scelta di equanimità (di *bon sens*, appunto), corroborata da una prosa che sa abbinare al rigore analitico il valore della chiarezza e il pregio della leggibilità. Da un lato, l’autore non si rassegna all’idea che qui e ora alla filosofia spetti al massimo il ruolo ancillare di confezionare le acquisizioni della ricerca scientifica [...] Dall’altro lato, la rivendicazione di questa peculiarità (se non differenza) epistemica della filosofia rispetto alle scienze non passa per la via più facile, ma anche più deleteria: l’arroccamento snobistico dietro il proprio blasone, anticamera certa di un destino antiquario. Al contrario, la strada battuta è quella ben più ostica della ricerca e della richiesta di una piena interlocuzione con il fronte epistemico opposto (ma non avverso): di un dialogo autentico, che come tale ha per condizione ineludibile il riconoscimento reciproco tra diversi. Un riconoscimento rivendicato esponendo le ragioni per le quali la filosofia ha ancora (sempre) qualcosa da dire alle scienze, ossia per le quali esse hanno ancora (sempre) qualcosa da lasciarsi dire dalla filosofia [...] Sta qui il senso del richiamo dell’autore a una attualità della fenomenologia e del magistero husserliano [...] Vale a dire che, a dispetto della celebre quanto infelice sentenza heideggeriana, la scienza pensa eccome. Alla filosofia spetta il compito di non lasciarla pensare da sola, senza interlocuzione. È dunque ‘nella sua fedeltà sempre rinnovata alla manifestatività’, che consiste anche ‘la dimensione anti-idolatrca della fenomenologia e il motivo della sua filosofica irrinunciabilità’³.

II

Ribadendo con convinzione il giudizio espresso in quelle parole, in questa sede – che vale come appendice a quel primo confronto – ritengo più utile affrontare due questioni specifiche, suggeritemi dal terzo capitolo del libro (*Tecnica e antropogenesi*, nel quale viene inscenato “l’abbozzo di una storia dell’ominazione di stile filosofico”, culminante nell’idea di una “*tecnogenesi preterintenzionale dell’umano*”⁴), quello più direttamente prossimo ai miei interessi di ricerca.

Una tale scelta di ‘tirare l’autore dalle mie parti’ potrà apparire una forzatura, nella misura in cui si spinge oggettivamente oltre il dettato del suo testo. Preferisco pensarla come una suggestione e un invito – è come tale che la propongo all’autore

² C. Di Martino, *Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria*, Libreria Cortina, Milano 2017, p. 7.

³ A. Cera, *Il fenomeno “vivente”*, cit., p. 324.

⁴ C. Di Martino, *Viventi umani e non umani*, cit., p. 105. All’interno del terzo capitolo (ivi, pp. 83-124), faccio particolare riferimento ai paragrafi 2-6 (ivi, pp. 86-114).

–, un’apertura verso possibilità non interamente esplicitate e tuttavia inscritte o inscrivibili nella riflessione di Di Martino. Come un auspicio di suoi ulteriori sviluppi.

La prima questione che intendo sollevare concerne il *nesso ‘organico’* che viene a determinarsi *tra filosofia della tecnica e antropologia filosofica*, al momento della loro rispettiva nascita e rinascita. Un nesso nel quale le pagine di Di Martino si imbattono quasi per caso. Nel senso che lo lambiscono, senza affrontarlo direttamente. Il che, in certo modo, di quel nesso conferma ulteriormente la consistenza. Si tratta di una singolare vicinanza (finora quasi del tutto ignorata in sede critica), espressa da due esperienze-simbolo maturate nell’arco di un cinquantennio.

Da un lato quella di Ernst Kapp: il padre della filosofia della tecnica, che nel 1877 dà alle stampe *Grundlinien einer Philosophie der Technik*⁵; dall’altro quella di Paul Alsberg: il “geniale outsider”⁶ e precursore della *reinassance* dell’antropologia filosofica tedesca, autore nel 1922 di *Menschheitsrätsel*.

In entrambi i casi – vale a dire, da entrambi i versanti: quello della tecnogenesi e quello dell’ominazione in senso stretto – la riflessione culmina in ciò che potrebbe definirsi una *organologia*, intesa nel senso, letterale, di una *teoria generale della strumentalità*. Tanto per Kapp quanto per Alsberg vale l’equazione tra antropogenesi e tecnogenesi (l’ominazione corrisponde al momento nel quale si manifesta una dimensione tecnica/culturale/storica), nonché l’ulteriore interpretazione della tecnica in termini di strumentalità (la tecnica è la messa in opera di strategie alternative, ‘macchinazioni’ atte a: compensare, integrare, amplificare, surrogare la datità biologico-naturale dell’essere umano).

Ulteriore, significativa analogia, il fatto che in entrambi i casi la prima parte di una tale organologia corrisponda a una *organogenesi* (genealogia della

⁵ L’edizione più recente è: E. Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten*, Meiner, Hamburg 2015. L’introduzione che precede questa edizione (a firma di Harun Maye e Leander Scholz) sottolinea, ancora una volta, pressoché esclusivamente l’attualità di Kapp (ossia, quanto della sua riflessione può essere traslato nel dibattito corrente), piuttosto che evidenziare l’importanza in sé del contesto nel quale egli visse e operò (cfr. ivi VII-L). Decisamente più interessante e scrupoloso – persino dal punto di vista filologico – il lavoro compiuto da Grégoire Chamayou per l’edizione francese del libro di Kapp (cfr. E. Kapp, *Principes d’une philosophie de la technique. La genèse de la culture d’un nouveau point de vue*, Vrin, Paris 2007. In particolare, la *Présentation* di Chamayou: ivi, pp. 7-40). Segnaliamo, da ultimo, la recentissima traduzione inglese del libro: E. Kapp, *Elements of a Philosophy of Technology. On the Evolutionary History of Culture*, ed. by J. West Kirkwood and L. Weatherby, transl. by L. K. Wolfe, University of Minnesota Press, Minneapolis/London 2018.

⁶ Tale lo definisce Gehlen nel lemma “Philosophische Anthropologie”, redatto per il *Meyers Enzyklopädisches Lexicon* nel 1971 (tr. it., *Antropologia filosofica*, in: Id., *Antropologia filosofica e teoria dell’azione*, a cura di E. Mazarella, Guida, Napoli 1990, pp. 285-296. Citazione p. 287).

⁷ Riedito con il titolo: *Der Ausbruch aus dem Gefängnis – zu den Entstehungsbedingungen des Menschen*, hrsg. von D. Claessens, Focus-Verlag, Gießen 1975. In lingua italiana si può vedere, a mo’ di introduzione su Alsberg, il molto recente: M. Pavanini, *Non siamo mai stati carenti. La tecnicità costitutiva dell’esistenza umana secondo Paul Alsberg*, in: «S&F (Scienza e filosofia)», 19, 2018, pp. 144-154 (<http://www.scienzaefilosofia.com/2018/07/08/non-siamo-mai-stati-carenti-la-tecnicità-costitutiva-dellesistenza-umana-secondo-paul-alsberg/>).

strumentalità), che muove a sua volta dal riconoscimento della *tabula somatica* come proprio campo d'azione elettivo. È nel corpo, sul corpo del vivente umano che si iscrive e si scrive il suo destino culturale, la sua peculiarità evolutiva in quanto evoluzione tecnica. Questo assunto vige a prescindere dalla direzionalità che i due autori decidono di prediligere.

Quella di Kapp è una *organologia endosomatica*, in quanto rinviene la logica fondante della strumentalità umana nel principio della “*Organprojektion*” (proiezione d'organo): gli strumenti sono protesi che dilatano, amplificano le funzioni organico-somatiche dell'uomo, il cui corpo non solo funge da modello e paradigma per l'evoluzione di tali strumenti, ma in qualche modo li integra, li ingloba di volta in volta, con ciò espandendosi indefinitamente.

All'interno di questa cornice ermeneutica, l'essere umano emerge come il portatore di una ‘dotazione organologica organica’, nel senso che con l'acquisizione della stazione eretta e del bipedismo – al culmine di quella che, con una formula felice, Di Martino definisce una “podologia generale”⁸ – si trova dotato di un archeostrumento incorporato (la mano) e con esso di una circostanza evolutiva che decreta il carattere naturale del suo destino tecnico-culturale.

Organologia esosomatica è invece quella di Alsberg, per il quale la strumentalità/tecnicità dell'essere umano segue la direzione marcata dalla “*Körperausschaltung*” (disattivazione corporea/somatica). Espresa con le parole dello stesso Alsberg, a loro volta consonanti con la prospettiva comparativa tra “viventi umani e non umani” adottata da Di Martino, la spiegazione di questo concetto chiave recita: mentre “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”⁹.

L'evoluzione tecnica corrisponde così a un graduale e inesorabile distanziamento, liberazione (evito volutamente, in questo contesto, l'uso del termine “esonerato”) nei confronti della propria dotazione e determinazione somatica, che alla lunga finisce per assumere i caratteri di un ostacolo al pieno sviluppo delle possibilità umane, ma alla quale va tuttavia ascritto lo *elan* iniziale da cui quello stesso sviluppo trae la propria forza propulsiva.

III

La ragione di fondo per la quale ho scelto di proporre questa prima suggestione è che, al di là della loro valenza all'interno della trama tessuta dal libro, le efficaci pagine in cui Di Martino fa riferimento ad Alsberg (in dialogo precipuo con la riflessione di André Leroi-Gourhan)¹⁰ potrebbero rappresentare una suggestiva

⁸ C. Di Martino, *Viventi umani e non umani*, cit., p. 86.

⁹ P. Alsberg, *Der Ausbruch aus dem Gefängnis*, cit., p. 49.

¹⁰ Cfr. C. Di Martino, *Viventi umani e non umani*, cit., pp. 96-103.

premessa per questo auspicabile *(re)incontro fra antropologia filosofica e filosofia della tecnica*. Auspicabile, in quanto il recupero genealogico di questo insospettato retroterra comune potrebbe, a mio avviso, giovare a entrambe, anzitutto nel senso di un ripristino del loro baricentro filosofico, da realizzarsi a sua volta attraverso un contromovimento rispetto a quella ‘*deriva ontica*’ che entrambe sembrano aver imboccato ormai da qualche decennio.

Dal canto suo, l’antropologia filosofica tende sempre più ad abbracciare quella *Soziologisierung*, che è il destino profetizzato da Joachim Fischer nella sua ormai famosa ricostruzione del paradigma antropologico-filosofico nel corso del XX secolo¹¹. Per tema di essere tacciata di essenzialismo – della ricaduta, cioè, in una prospettiva metafisica vecchio stampo, che si metta in caccia di una qualche essenza o natura umana –, l’antropologia filosofica ha preferito dedicarsi precipuamente a delle raffinatissime operazioni asseverative del qui e ora, a dei più o meno convinti “sì e amen” pronunciati nei confronti delle cornici storiche e soprattutto sociali nelle quali il vivente umano si trova di volta in volta iscritto.

In virtù di una sorta di stato di minorità epistemico nei confronti delle “scienze dure”, essa ha assunto nei riguardi delle suddette cornici storico-sociali un atteggiamento eminentemente (per non dire, esclusivamente) descrittivo. Vale a dire: non soltanto avalutativo, ma acritico e con ciò potenzialmente incline all’indifferentismo.

Per usare una formula esplicativa, qui ne va di quella eclissi della differenza cosmologica tra “mondo e mondo umano” (nel senso che quest’ultimo si sovrappone completamente al primo, occultandolo) nella quale Karl Löwith ravvisava il lascito più ingombrante della modernità, nonché l’autentico *imprimatur* dell’epoca della tecnica¹². Di una tale eclissi l’antropologia filosofica sociologizzata rischierebbe di farsi suo malgrado promotrice, lasciandosi contagiare da questa *apatia critica* (una anestetizzazione, fino alla necrosi, della facoltà di giudizio), ossia accettando di misurare se stessa in funzione del solo parametro dell’efficientismo, nei termini esclusivi dei risultati concreti che è in grado di produrre.

Dall’altro versante si assiste alla trasformazione della riflessione filosofica sulla tecnica in quella che Franco Volpi, stigmatizzandola, definiva “filosofia della tecnica al genitivo” ovvero “una riflessione che sicuramente richiama una meritoria attenzione sul fenomeno di cui si occupa, ma che sostanzialmente svolge una funzione soltanto ancillare e subalterna”¹³.

L’emblema di una tale trasformazione è rappresentato dall’attuale *mainstream* in questo ambito di studi: il cosiddetto approccio “post-fenomenologico”, basato su

¹¹ Cfr. J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Alber, Freiburg/München 2008.

¹² K. Löwith, *Mondo e mondo umano* [1960], in: Id., *Critica dell’esistenza storica*, a cura di A. Künkler Giavotto, Morano, Napoli 1967, pp. 317-359. Su questo tema sia consentito il rinvio a: A. Cera, *Tra mondo e mondo umano: antropologia filosofica, oggi. Karl Löwith e la Philosophische Anthropologie*, in: «Etica & Politica», XV, 1 pp. 506-554 (<http://hdl.handle.net/10077/8932>).

¹³ F. Volpi, *Il nichilismo* (nuova edizione accresciuta), Laterza, Roma-Bari 2004, p. 146.

un “*empiric turn*”¹⁴ il quale disarticola la questione della tecnica in una pletora di istanze puntuali (le tecniche, le tecnologie), ciascuna portatrice delle proprie specifiche problematichità e nei confronti delle quali la filosofia dovrebbe disporsi nell’ottica del *problem solving* ovvero proibendosi qualsiasi impegno teorico che non sia giustificato da una immediata spendibilità effettuale. Di nuovo: dalla produzione di risultati concreti.

Al fondo di un simile atteggiamento si evidenzia una poco edificante *ontofobia*, nel senso della tentazione di “ridurre la riflessione filosofica [sulla tecnica, ma non solo] a una nobile anabasi, a una ritirata strategica dalle grandi questioni per rifugiarsi in problemi di dettaglio”¹⁵. Al cospetto di un simile scenario, urgerebbe anche per la filosofia della tecnica un contromovimento che appunto il recupero del suo retroterra comune con l’antropologia filosofica potrebbe contribuire a innescare.

Ora, dal momento che una tale ontofobia equivale, in ultima istanza, a una ‘Heidegger-fobia’, l’auspicato contromovimento dovrebbe 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 (ovvero che “l’essenza della tecnica non è affatto [non può essere] qualcosa di tecnico”¹⁶), in forza del quale la questione *filosofica* della tecnica può sperare di tutelarsi da una definitiva banalizzazione. Da quella anabasi, di cui parlava Volpi¹⁷.

Fin qui il primo argomento di questa appendice. Il secondo, che vi è strettamente legato, concerne il problema del significato, e del conseguente valore, da attribuire al concetto di ‘cultura/tecnica’ in chiave antropologico-filosofica. Si tratta di una questione centrale, addirittura dirimente, per questa disciplina, nel senso che dall’interpretazione di essa derivano i possibili approcci alla *Menschenfrage*. Di più: i modi

¹⁴ Su questi temi cfr. D. Ihde, *Postphenomenology: Essays in the Postmodern Context*, Northwestern University Press, Evanston 1993; Achterhuis, H. (Ed.) [1997]: *American Philosophy of Technology: The Empirical Turn*, transl. by R. P. Crease, Indiana University Press, Bloomington 2001; R. Rosenberger, P.-P. Verbeek (Eds.), *Postphenomenological Investigations: Essays on Human-Technology Relations*, Lexington Books, Lanham/Boulder/New York/London 2015.

¹⁵ F. Volpi, *Il nichilismo*, cit., p. 147.

¹⁶ M. Heidegger, *La questione della tecnica* [1953], in: Id., *Saggi e discorsi*, tr. it. G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 5-27 (citazioni a p. 9 e 5).

¹⁷ Sarebbe colpevolmente omissivo se, a tale proposito, non facessi menzione del tentativo, che sto conducendo ormai da diversi anni e che è ispirato proprio dalle considerazioni di Volpi, di elaborare una proposta di “antropologia filosofica della tecnica” ovvero una “*Filosofia della Tecnica al Nominativo (TECNOM)*”. Proposta basata sull’interpretazione della tecnica contemporanea nei termini di un *neoambiente*. Sia pertanto concesso il rinvio a: A. Cera, *Der Mensch zwischen kosmologischer Differenz und Neo-Umweltlichkeit. Über die Möglichkeit einer philosophischen Anthropologie heute*, Traugott Bautz, Nordhausen 2018, pp. 131-179; Id., *Elementi di antropologia oikologica*, in: V. Rasini (a cura di), *Evoluzione e adeguamento. Biologia umana e creazione tecnologica. Narrazioni interdisciplinari*, Meltemi, Milano, pp. 229-250; Id., *The Technocene or Technology as (Neo)environment*, in: «Techné: Research in Philosophy and Technology», 22, 2/3, 2017, pp. 243-281.

dell'antropologia filosofica possono essere ricondotti pressoché interamente alle differenti interpretazioni di tale questione.

Parto da un assunto preliminare. Che immagini la condizione di partenza dell'essere umano (il grado zero dell'ominazione) come risultato di un 'di meno' (di un *Mangel*) piuttosto che di un 'di più' (di un *Luxus*), la riflessione filosofico-antropologica nel suo complesso ha attribuito all'elemento culturale/tecnico una funzione di *compensazione*, a fronte di un iniziale squilibrio (per difetto o per eccesso), di una non immediata identificazione piena fra l'essere umano e il suo ambiente. Utilizzo il termine "compensazione" (*Kompensation*) per riferirmi al lavoro di Odo Marquard (che proseguiva quello iniziato da Joachim Ritter), ovvero a uno dei protagonisti della seconda fase della *renaissance* dell'antropologia filosofica: quella 'ricostruttiva', in quanto impegnata nel percorrere a ritroso il tragitto carsico da essa compiuto nel corso dell'epoca moderna.

Kompensation, per l'appunto, rappresenta una delle parole chiave della sua ricostruzione antropologico-filosofica (la quale sanciva, tra l'altro, nell'opposizione alla filosofia della storia un elemento del corredo identitario dell'antropologia filosofica) ed è definita come "appianamento di situazioni carenti per mezzo di prestazioni sostitutive o risostitutive"¹⁸.

In realtà, a ben vedere, ancor meglio di "compensazione" (termine nel quale è presente una troppo spiccata componente valutativa: l'idea di compensare sottende un presupposto difettivo-negativo. È in presenza di una mancanza che nasce il bisogno di una compensazione), a caratterizzare adeguatamente il ruolo svolto dalla cultura/tecnica nel contesto della riflessione antropologico-filosofica si presta la celebre etichetta gehleniana di "*Entlastung*", (esonero)¹⁹.

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 qualcosa che il vivente umano deve porsi il problema di gestire, bilanciare, disciplinare?

¹⁸ O. Marquard, *Philosophie des Stattdessen. Einige Aspekte der Kompensationstheorie* [1988-1989], in: Id., *Philosophie des Stattdessen*, Reclam, Stuttgart 2000, pp. 30-49. Cfr. anche Id., *Homo compensator. La carriera antropologica di un concetto metafisico* [1983], in: «La società degli individui», 15, V, 2002/3, pp. 1-13.

¹⁹ Il celebre *Entlastungsprinzip* è definito da Gehlen come quella "azione su se stesso" attraverso la quale "l'uomo trasforma gli oneri elementari di cui è gravato in *chances* per conservare la propria vita" (A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* [1940], tr. it. a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 101 e più in generale pp. 100-112).

Queste due alternative sono bene incarnate, rispettivamente, da Leroi-Gourhan e Gehlen²⁰. Il primo considera il processo di esonero tecnico-culturale come naturalmente indefinito, il cui compimento dovrebbe perciò altrettanto naturalmente condurre a un cambio di paradigma evolutivo, a un superamento dall'interno (cioè, per mano nostra) della nostra specie. A un 'antropogenico destino post-umano dell'uomo'. Gehlen, al contrario, sostiene la necessità di un contrappeso - di un ricentramento, a fronte della spinta decentrativa della cultura -, il quale sarebbe a suo avviso parimenti inscritto nella 'natura umana' e verrebbe dimostrato dalla conaturata inclinazione dell'uomo verso la produzione di istituzioni.

Nel sollevare brevemente questo tema, e nella consapevolezza che il libro di Di Martino inclina per la posizione gourhaniana, mi propongo di spezzare una lancia a favore dell'approccio 'istituzionale' di Gehlen²¹ che, valutato esclusivamente in quanto dispositivo teorico - ovvero depurato dei suoi deprecabili eccessi (su tutti la statolatria, la cui conseguente traduzione è stata la sciagurata adesione al regime nazista) -, rivela un'attualità sorprendente.

Nel contesto epocale entro il quale la tecnica si impone come "soggetto della storia"²², nel cosiddetto (con un'espressione che esulando dal proprio alveo specialistico, è diventata ormai di uso corrente) "Antropocene", l'eventualità di ritrovarci a essere gli artefici del nostro destino smette di essere un'ipotesi di fantasia per diventare una possibilità reale e concreta, che come tale va quindi approcciata.

Una realtà che vale tanto rispetto a noi stessi (la possibilità, offerta dai progressi della genetica, di 'mettere mano a ciò che siamo') quanto nei confronti dell'ambiente che ci ospita (la crisi ecologica). Accanto ai sogni degli oltranzisti del divenire (gli aedi del post-, meta-, trans-umanismo, i quali rinvergono nella stasi, nell'astensione dal fare il solo peccato ancora vigente nell'epoca della mobilitazione totale) e agli incubi seriali degli apocalittici per partito preso (fautori di un qualche neoprimativismo edenico), l'eventualità di disciplinare la nostra esuberanza poetica attraverso il dispositivo istituzionale si presenta, potenzialmente, come una sobria alternativa per cercare di ridurre quel "dislivello prometeico"²³ nel quale Günther

²⁰ Una 'terza via' mediana tra le due (sulla quale, per ragioni di brevità, non mi soffermerò in questa sede) è offerta da Plessner, con l'idea della "posizionalità eccentrica".

²¹ Sulla *Institutionslehre* di Gehlen restano di riferimento gli studi di Karl-Siegbert Rehberg, del quale si può vedere: *Eine Grundlagentheorie der Institutionen: Arnold Gehlen. Mit systematischen Schlußfolgerungen für eine kritische Institutionentheorie*, in: G. Göhler et al. (Hrsg.), *Die Rationalität politischer Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven*, Nomos, Baden-Baden. 1990, pp. 115-144.

²² Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato 2. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* [1980], tr. it. M. A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino 1992 pp. 251-276.

²³ Anders definisce il dislivello prometeico come "l'asincronizzazione ogni giorno crescente tra l'uomo e il mondo dei suoi prodotti" ovvero "l'incapacità della nostra anima di rimanere *up to date* [...] con la nostra produzione" (G. Anders, *L'uomo è antiquato 1. Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale* [1956], tr. it. L. Dellapiccola, Il Saggiatore, Milano 1963, p. 24 e 23). Rispetto all'alternativa istituzionale, richiamo, a mo' di esempio, una suggestione di Eugenio Mazzarella, il quale suggeriva in chiave ecologica la possibilità di una istituzionalizzazione della natura,

Anders ravvisava la cifra antropologica del nostro tempo, ovvero per provare a elevare la nostra responsabilità a un livello comparabile a quello della nostra capacità di fare. Per tornare a essere “all’altezza del ‘Prometeo che è in noi’”²⁴.

Si tratta con ciò di ricordare a noi stessi che, ora come sempre, anzi oggi più che mai (nell’epoca in cui la possibilità di fare rischia di trasformarsi in obbligazione e cogenza), 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’.

Espresso in una formula (che spero non risulti troppo ermetica), direi che qui ne va di *salvaguardare la totipotenza della dynamis*, ossia: tanto del suo ‘lato diurno’ (il ‘poter fare’, comprensivo della sua fattispecie negativa: il fallire, il ‘non riuscire a fare’) quanto e soprattutto di quello ‘notturno’ (il ‘poter non fare’, l’astensione), il quale tende a essere fatalmente eclissato, laddove abbia luogo la confusione della *dynamis* con la *poiësis* e infine con la *praxis*.

IV

Come affermato in apertura, ho inteso queste considerazioni estemporanee (suggeritemi dalle pagine di Di Martino più prossime ai miei interessi di ricerca) come un invito nei confronti dell’autore. Un invito che segue un registro duplice.

Anzitutto, nello spirito dell’iniziativa promossa da «Etica & Politica», esse rappresentano un invito a pronunciarsi, rispetto ai temi sollevati (il recupero di un’iniziale, dimenticata alleanza tra antropologia filosofica e filosofia della tecnica e la ‘via istituzionale’ al problema tecnico-culturale in chiave antropologico-filosofica), in accordo con la trama teorica tessuta in *Viventi umani e non umani*.

In un orizzonte più ampio e differito, tali considerazioni ambirebbero a essere, invece, un auspicio e un suggerimento affinché la riflessione di Di Martino possa sondare anche quelle direzioni, dal momento che anche lungo questi sentieri credo si giochi la partita per una possibile determinazione, qui e ora, di quel “proprio dell’uomo” - nella “accezione più cauta e teoreticamente meno impegnata di un ‘fondo comune’ o di un ‘comune denominatore’”²⁵ - che incarna un riferimento costante, forse lo scopo ultimo, del suo lavoro filosofico.

in qualità di “istituzione prima” (E. Mazzarella, *Vie d’uscita. L’identità umana come programma metafisico stazionario*, Genova 2004, pp. 106 ss.).

²⁴ G. Anders, *L’uomo e antiquato*, vol. I, cit., p. 266.

²⁵ C. Di Martino, *L’improprietà dell’uomo e la questione dei diritti umani*, in: Id. (a cura di), *I diritti umani e il “proprio” dell’uomo nell’età globale. Diritto Etica Politica*, Inshibboleth, Roma 2017, pp. 145-175 (citazione pp. 153-154). In quest’ottica mi rifaccio anche alla relazione *Come non parlare dell’umano*, tenuta da Di Martino al convegno *Transformations of the Concept of Humanity*, tenutosi il 23 e 24 maggio scorsi presso l’Università Statale di Milano (un resoconto del convegno, a firma di Rosanna Cuomo, si trova in: «S&F (Scienza e filosofia)», 19, 2018, pp. 232-246. <http://www.scienzaefilosofia.com/2018/07/08/transformations-of-the-concept-of-humanity/>).