

ALESSIO MUSIO

LA CASUALITÀ DELL'UOMO  
E LA RINASCITA DEL PENSIERO ARISTOTELICO  
IN MARGINE AD ALCUNE VOCI  
DELLA FILOSOFIA PRATICA TEDESCA

La presunta possibilità di eliminare, attraverso la tecnologia genetica e un progetto razionale, la casualità dell'origine dell'uomo, o meglio il costituirsi casuale del suo patrimonio genetico, ha posto in essere, in modo particolare nell'area tedesca, un quesito dotato di una rilevanza e una dignità "filosofica" particolari. Apparentemente il tema della eliminazione della casualità si è imposto come *un* problema fra i tanti che l'etica, o meglio le diverse impostazioni etiche, sono chiamate a risolvere se vogliono parlare della realtà storica della nostra condizione umana. In realtà la "fortuna" di questo tema va ricercata in una sua caratteristica accidentale, ma forse non estrinseca, che permette di sottoporre le diverse prospettive etiche ad un difficile esame critico della loro pretesa capacità di dare ad esso una soluzione. Se non ci inganniamo in proposito, è ovvio che leggere il tema secondo tale prospettiva – che è quella che noi vogliamo assumere – può apparire scomodo. Il rischio di una simile operazione, infatti, è che invece di risolvere un problema si finisca per ottenerne più di uno, con la complicazione di dover mettere in questione anche il punto di partenza della discussione e non solo il suo oggetto<sup>1</sup>. Ma proprio questo è spesso il destino di una ricerca filosofica che voglia essere degna di tale nome e di quel fascino intellettuale con cui essa sempre si onora di accompagnarsi.

---

<sup>1</sup> Come ha notato Ludwig Siep, infatti, il progetto di eliminare la casualità dell'origine dell'uomo (assieme a fattori quali la perdita della dimensione comunitaria nell'individualismo moderno e la sempre crescente tecnicizzazione e disponibilità della "naturalità") ha costituito il terreno, nella riflessione di diversi autori, per ripensamenti e aggiustamenti teorici destinati a non lasciare immutato il loro pensiero. Cfr. L. SIEP, *Ethik und Menschenbild*, «Information Philosophie», 5 (1999), pp. 7-21.

In un tempo in cui la possibilità progettuale di eliminare la casualità appariva ancora fantasiosa, o perlomeno tecnicamente rudimentale<sup>2</sup>, il teologo conciliare Karl Rahner scriveva un saggio su queste questioni che può essere considerato esemplare. Nelle pagine conclusive di *Zum Problem der genetischen Manipulation*, Rahner individuava, servendosi di un linguaggio psicoanalitico, nel progetto di eliminare la casualità dell'origine l'emergere contemporaneo di una forma di "nevrosi" in realtà costitutiva dell'umano, come lo è il risvolto patologico, nelle sue non poche varianti, sempre possibile della normalità. La tesi veniva così argomentata: "l'uomo deve assumere in libertà il suo essere, ma non si è chiamato all'esser-ci da sé. Egli è gettato in un determinato mondo, che però non ha scelto come oggetto e opposizione della sua libertà. L'uomo incontra il mondo come qualcosa di estraneo a lui, di determinato da altri. L'accettazione di questa determinazione necessariamente eteronoma del proprio essere è e resta uno dei compiti fondamentali dell'esistenza libera e morale dell'uomo"<sup>3</sup>. "Se l'*amor fati* non è più l'espressione di un amore misterioso, che può essere accolto con fede in umiltà e obbedienza, siamo in presenza della totale nevrosi dell'uomo: la paura radicale davanti al destino. Quando una simile accettazione viene rifiutata liberamente, è data la colpa fondamentale dell'uomo"<sup>4</sup>. Con annotazioni che sembrano avere di mira anche l'argomentare di Sartre, Rahner osservava come "alla manipolazione genetica spinga l'odio verso il destino, l'uomo disperato nel profondo del suo essere per l'indisponibilità ultima del proprio sé"<sup>5</sup>. La casualità dell'origine va così difesa nella prospettiva rahneriana perché essa è solo l'apparenza di quel legame in realtà immediato e trascendentale che l'uomo ha con la Divinità che lo ha posto nel mondo in una gettatezza amorosa. Il caso è dunque il nome che l'uomo dà ad una razionalità che non comprende e che lo supera infinitamente.

La tesi di Rahner muove dall'idea che la "determinazione necessariamente eteronoma" che contraddistingue il mio *Da-Sein* sia espressione di una volontà razionale: il che significa presupporre (se non si accetta il modello della deduzione trascendentale dove tutto questo appare come

---

<sup>2</sup> Per la chiarezza del discorso forse occorrerebbe parlare di un aumento del *controllo* attraverso selezioni sulla casualità della generazione più che di una sua *eliminazione*, visto che il combinarsi del patrimonio genetico rimane in ogni caso indisponibile e non progettabile. (Ciò vale anche per il caso della clonazione, perché colui che viene clonato possiede comunque un patrimonio genetico che si è realizzato "spontaneamente"; almeno in origine c'è anche qui qualcosa di casuale e non progettato dall'uomo).

<sup>3</sup> K. RAHNER, *Zum Problem der genetischen Manipulation*, in *Sämtliche Werke, Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie*, vol. XV, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2001, pp. 498-524, qui p. 516.

<sup>4</sup> *Ibi*, p. 516.

<sup>5</sup> *Ibi*, p. 517.

inoppugnabile) che Dio esiste, ama l'uomo e che per questa ragione la misura della bontà del suo essere è necessariamente positiva. Ma che cosa dire a chi non credesse in queste tesi o non le ritenesse valide sul piano razionale? Scrive Rahner, quasi facendosi toccare da questa obiezione, "il no alla manipolazione non è dovuto a una spiegazione teoretica, ma è un atto di decisione (*ein Tat in Entscheidung*)"<sup>6</sup>: una decisione, una scelta, dunque di cui non è possibile dare ragioni, e che in quanto tale non può che depotenziare il valore razionale dell'accettazione di quella "determinazione necessariamente eteronoma" che caratterizza l'essere dell'uomo. Vorremmo chiarire più avanti l'importanza fondamentale di una espressione come "atto di decisione", il cui valore tende ad assumere in questo saggio un carattere quasi sintomatico. Per ora si tenga conto soltanto del fatto che il pensiero di Rahner, di cui abbiamo esposto alcune tesi, è stato chiamato in causa dal discusso pensatore Peter Sloterdijk, per de-strutturare e mostrare l'inconsistenza di quell'isteria "anti-tecnologica" che secondo lui costituiva la vera linfa delle accuse di nazismo, immoralità e fantascienza che gli erano rivolte.

### 1. *L'umanesimo tecnologico del parco umano*

Nel luglio del 1999, infatti, il filosofo Peter Sloterdijk, autore di opere come *Critica della ragion cinica*, *Sfere*, e il più recente *Non siamo ancora stati salvati* (Bompiani, Milano 2004),

tiene una conferenza a Elmau nell'ambito di un convegno su Heidegger e Levinas. La conferenza ha degli strascichi pesanti, Sloterdijk viene fatto bersaglio di una serie di gravi accuse da parte dello "Spiegel" e della "Zeit": razzismo, apologia dell'eugenetica nazista, immoralità. Il filosofo risponde alle critiche lanciando un atto d'accusa contro Habermas, padre-padrone della filosofia tedesca, suo vecchio maestro e a detta di Sloterdijk il mandante nascosto delle accuse rivoltegli dai media. [...] Nel frattempo fa circolare il testo del suo intervento *Regole per il parco umano. Una replica alla lettera di Heidegger sull'umanesimo*<sup>7</sup>.

La pubblicazione dell'opera è accompagnata da un dibattito molto violento e spesso di cattivo gusto. C'è chi sostiene che "il livello teoretico della polemica sia pressoché inesistente"<sup>8</sup>, ma il testo è ricco di stimoli e cominciano a diffondersi itinerari concettuali degni di nota e per i quali si sco-

<sup>6</sup> *Ibi*, p. 524.

<sup>7</sup> A. CALLIGARIS, *Peter Sloterdijk: il dibattito che non c'è stato*, «Aut Aut», 301-302 (2001), pp. 111-119.

<sup>8</sup> *Ibi*, p. 112.

modano alcune delle principali voci del mondo filosofico tedesco, i cui interventi vengono raccolti dalla *Die Zeit* in un interessante libro-documento<sup>9</sup>. Nel frattempo la polemica – e l’interesse per il pensiero di Sloterdijk – valica i confini della terra di Goethe, arriva anche in Francia e diviene oggetto di studio e attività seminariale nelle cattedre di filosofia e teologia pratica tedesche e austriache<sup>10</sup>.

Perché questo interesse? A nostro giudizio la risposta non va cercata solo nel testo di Sloterdijk: una ventina di pagine dalla struttura particolarmente complessa, spesso ellittica, e qui e là volutamente inconcludente nell’esposizione, se non addirittura nel ragionamento<sup>11</sup>. Né si tratta solo di un caso, come si potrebbe dire, di “allucinazione collettiva”, interrotta di tanto in tanto come un ripensamento oscuro e improvviso dalla domanda su che cosa si stia davvero parlando (se delle teorie di un filosofo visionario, o delle angosce novecentesche della Germania o dei rancori e delle prove di forza delle baronie accademiche tedesche, o ancora di un importante tema di bioetica). Proviamo a rispondere a questo quesito, indicando quanto a noi ha interessato e colpito dell’intera vicenda: la constatazione che, come abbiamo detto, il progetto di eliminare la casualità dell’origine – sostenuto da Sloterdijk con toni provocatori e fonti inattese – mette in crisi modelli teorici apparsi in una certa misura consolidati e costituisce il terreno fecondo di una discussione della modernità e dei suoi “postulati”.

La ricostruzione più colta delle tesi di Sloterdijk si trova nella sintesi che ne ha fatto l’autorevole filosofo Ernst Tugendhat, segnando nel dibattito una svolta marcata a beneficio della chiarezza del discorso, come non si poteva non attendersi da chi opera all’interno della tradizione della filosofia analitica. Sono tre secondo Tugendhat le tesi con cui Sloterdijk, uscendo dai canoni filosofici tradizionali, si serve di Heidegger per smascherare un vuoto teoretico e pratico dell’umanesimo: “Heidegger (1) avrebbe assolutamente ragione a ritenere chiuso, e con un bilancio fallimentare, il progetto dell’umanesimo, ma torto nell’indicare all’uomo il compito di mettersi nella posizione di ascolto e memoria dell’Essere<sup>12</sup>; la

<sup>9</sup> *Der Streit um den Menschen*, «Zeit-dokument», 2 (1999), p. 61.

<sup>10</sup> Colgo l’occasione per ringraziare il Prof. Antonio Autiero e il Prof. Stephahn Goertz della Wilhelm Universität di Münster, per avermi fornito il materiale raccolto nel seminario su Sloterdijk del semestre estivo del 2000 intitolato *Peter Sloterdijk: Regeln für den Menschen-Park. Post-humanistische Visionen?*, e la cui seduta conclusiva recava il provocatorio titolo di una celebre opera: *Molto rumore per nulla?*

<sup>11</sup> Tanto che c’è chi ha scritto che volerne riassumere le tesi “sarebbe come cercare di appendere un budino ad una parete” (M. FRANK, *Geschweife und Geschwafel*, pp. 28-32, in *Der Streit um den Menschen*). Sia ben inteso, a scampo di equivoci, che tale inconcludenza è con ogni probabilità introdotta con sapienza nel testo.

<sup>12</sup> Tesi cui Sloterdijk dà il nome di *cripto-cattolica*.

verità – secondo Sloterdijk – (2) è piuttosto che l'umanesimo è fallito in quanto la sua funzione è consistita sempre nel tentativo di addomesticare l'elemento selvaggio presente nell'uomo. Tale compito (3) dovrebbe allora essere svolto in modo più coerente attraverso un programma di allevamento genetico dell'umanità"<sup>13</sup>. Ecco dunque il titolo *Regole per il parco umano*: un progetto di allevamento dell'uomo che Sloterdijk vorrebbe regolato da una sorta di *codice atropo-tecnico*, così da realizzare il mondo come un giardino zoologico strutturato secondo precise leggi. Ma se queste parole lasciano intendere uno spazio riservato alla riflessione etico-giuridica, c'è chi come lo stesso Tugendhat ha osservato che “quando Sloterdijk parla del codice atropo-tecnico, pensa a un codice tecnico, non etico, e questo perché l'umanesimo, e quindi per Sloterdijk l'intera etica tradizionale, è un capitolo chiuso”<sup>14</sup>. Ci troviamo così nel mezzo di quella forte ambiguità che caratterizza il ragionare di Sloterdijk e di cui in un certo senso lui stesso ha dato conferma quando, nella *Postfazione*<sup>15</sup> a *Regole per il parco umano*, ha scritto che dalle sue frasi di senso “interrogativo alcuni pubblicisti avrebbero tratto delle prescrizioni”<sup>16</sup>. Probabilmente la difficoltà sta nella ricerca costante di Sloterdijk di dire qualcosa di non scontato, non banale, o peggio ancora già allineato. Sia come sia, e per evitare processi alle intenzioni, è forse il caso di leggere alcune delle tesi per le quali il testo di Sloterdijk è divenuto famoso in relazione al progetto di eliminare la casualità dell'origine:

Essere solo voluti significa solo esistere come oggetto e non come soggetto della selezione. Nel fatto che gli uomini cadano sempre più dalla parte attiva e soggettiva della selezione, anche senza che abbiano dovuto assumersi volontariamente il ruolo del selettore, sta la cifra dell'epoca tecnica e antropotecnica. Si può perciò assumere che vi è un motivo di disagio nel potere della scelta, che presto diventerà un'opzione di *discolpa* se gli uomini si rifiuteranno esplicitamente di esercitare il potere di selezione che nei fatti hanno già raggiunto. *Ma non appena in un campo vengono sviluppati positivamente i poteri del sapere gli uomini fanno una brutta figura se vogliono lasciar agire al loro posto, come nei tempi della precedente impotenza, un potere superiore, si tratti di Dio, del caso o degli altri*<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> E. TUGENDHAT, *Es gibt keine Gene für die Moral*, p. 33, in *Der Streit um den Menschen*.

<sup>14</sup> *Ibi*, p. 35.

<sup>15</sup> La *Postfazione* non compare nell'edizione di *Regole per il parco umano* contenuta nel recente volume di Sloterdijk *Non siamo ancora stati salvati*. Essa è, invece, presente in traduzione italiana in «Aut Aut», 301-302 (2001). È dunque a questa edizione che noi faremo riferimento.

<sup>16</sup> SLOTERDIJK, *Regole per il parco umano*, p. 138.

<sup>17</sup> Nostro il corsivo.

Poiché però semplici rifiuti o dimissioni abitualmente falliscono per la loro sterilità, si giungerà certo in futuro a prendere in mano il gioco attivamente<sup>18</sup>.

E questo “potrebbe modificare retroattivamente anche il significato dell’umanesimo classico, poiché con esso verrebbe mostrato e messo in conto che l’*humanitas* riguarda non solo l’amicizia dell’uomo con l’uomo ma implica già da sempre, e sempre più esplicitamente, che l’uomo rappresenti per l’uomo la più alta forma di potere”<sup>19</sup>. Sloterdijk propone così come compito l’uso del potere che ormai l’uomo ha raggiunto nell’epoca tecnologica a fronte della precedente impotenza. Il rifiuto è in proposito inammissibile o contemplabile come un gesto istintivo dettato dalla paura, non dalla ragione; anzi, proprio contro questa viene ad operare, visto che, è questo il presupposto, demandare al caso (o a Dio) significa confidare nell’irrazionale. Sono evidenti le conseguenze di una simile impostazione che *tende* a presentare come doveroso tutto ciò che l’uomo ora può plasmare con la sua ragione: il *können* (la capacità tecnica realizzatrice) diviene *dürfen* (il potere come permesso morale). Non che non vi sia la consapevolezza che la ragione possa essere utilizzata male, anzi. Scrive Sloterdijk: “È sufficiente rendersi conto che i prossimi lunghi periodi di tempo diverranno per l’umanità periodi di decisione politica sulla specie umana. Si vedrà se l’umanità o le sue principali fazioni culturali riusciranno perlomeno ad avviare *di nuovo* un processo efficace di auto-addomesticamento. Anche nella cultura contemporanea si compie la lotta titanica fra impulsi di addomesticamento e impulsi di abbruttimento, e tra i rispettivi media”<sup>20</sup>. Il fatto importante è che le capacità tecniche, che rendono possibile il progetto di sostituirsi alla casualità nella regia dell’origine, sembrano essere indicate – ecco di nuovo l’ambiguità – come quanto per eccellenza addomestica l’uomo e non lo abbruttisce:

se poi lo sviluppo a lungo termine condurrà anche alla riforma genetica dei caratteri della specie, se una futura antro-po-tecnica giungerà fino a un’esplicita pianificazione dei caratteri e se l’umanità dal punto di vista della specie potrà compiere il sovvertimento dal fatalismo della nascita in una nascita opzionale e in una selezione prenatale (più in generale: se si giungerà alla manipolazione dei rischi biologici; la formulazione così è più completa), tutte queste sono questioni nelle quali comincia ad abbeggiare l’orizzonte dell’evoluzione, anche se in modo ancora confuso e inquietante<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> SLOTERDIJK, *Regole per il parco umano*, p. 131.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibi*, p. 132.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

## 2. *Inattesi alleati*

La differenza fra le tesi di Rahner e queste di Sloterdijk sembra inequivocabile al punto da porre un discrimine tra normalità e patologia (visto che in Sloterdijk il *sensato* prendere atto che non “conviene” proseguire lungo una strada che si è rivelata “pericolosa”, viene qualificato come un tentativo di “discolparsi”, quasi facendo di una possibilità – il cacciarsi nei guai – un comportamento *normale e doveroso*). Il fatto è che, come abbiamo anticipato, Sloterdijk in un altro suo saggio<sup>22</sup> difende e sostiene le sue tesi proprio servendosi a pieno titolo del pensiero di Rahner.

Il riferimento di Sloterdijk è al saggio di Rahner *Experiment Mensch* (*L'esperimento uomo*) pubblicato per la prima volta nel 1966, e dal quale il filosofo tedesco sembra aver tratto addirittura il titolo del suo lavoro, essendo l'espressione *L'uomo operabile* una citazione letterale di un passo in cui Rahner non solo scrive che “l'uomo è costitutivamente *operabile* e in un certo senso è anche lecito che lo sia (*darf es sein*)”<sup>23</sup>, ma che “l'uomo *deve voler* essere operabile, pur essendo i modi dell'auto-manipolazione ancora oscuri e ignoti”<sup>24</sup>. La tesi di Sloterdijk si presenta così bene articolata:

Agli uomini non accade nulla che sia loro estraneo se si espongono ad una produzione e a una manipolazione più ampie; gli uomini non fanno nulla di perverso e contrario alla loro natura cioè quando si mutano in modo auto-tecnico. [...] Questo tema è stato articolato con un linguaggio cristiano da Karl Rahner quando asserì che “l'uomo dell'odierna auto-prassi” fa uso di una “auto-manipolazione categoriale” nata grazie alla liberazione cristiana dalla *temibile necessità naturale*<sup>25</sup>. Secondo l'opinione del gesuita Rahner il doversi e volersi dare forma in modo auto-manipolativo fa parte costitutiva dell'ethos dell'uomo parlante. Possiamo esprimere lo stesso punto di vista attraverso un'antropologia storica radicalizzata: la plasticità rimane una realtà fondamentale e un compito inevitabile<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> ID., *Der operable Mensch*, in *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001 (Trad. it. *L'uomo operabile*, in *Non siamo ancora stati salvati*, Bompiani, Milano 2004, pp. 166-184). Il capitolo in questione è sorto in modo analogo a *Regole per il parco umano* inizialmente come testo di una conferenza che Sloterdijk ha tenuto presso il Goethe Institut di Los Angeles nel maggio del 2000.

<sup>23</sup> K. RAHNER, *Experiment Mensch*, in *Sämtliche Werke*, vol. XV, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2001. In questo saggio il testo a cui si fa riferimento è quello contenuto in H. ZABOROWSKI, *Wie machbar ist der Mensch?*, Matthias-Grünenwald Verlag, Mainz 2003, pp. 144-162.

<sup>24</sup> RAHNER, *Experiment Mensch*, p. 148. Questo passo è citato anche da Sloterdijk.

<sup>25</sup> Nostro il corsivo.

<sup>26</sup> SLOTERDIJK, *L'uomo operabile*, p. 177.

Né più né meno di quanto già sostenuto in *Regole per il parco umano*, forse qui con maggiore chiarezza. Ci sembra così, confrontando queste annotazioni di Rahner con le osservazioni precedentemente riportate di avere davanti due autori differenti o perlomeno due modi di ragionare completamente opposti. Ma questa impressione nasce da una diagnosi superficiale, perché in realtà è possibile scoprire, aldilà delle differenze, un pensiero comune sottostante ai due saggi.

Se andiamo a leggere il saggio del '66 sono diverse le affermazioni che vanno nella direzione indicata da Sloterdijk. Eccezion fatta per l'inizio del testo, infatti, tutto il saggio è pensato in difesa della pretesa auto-manipolativa genica dell'uomo. Se, per cominciare, Rahner scrive che “nella lingua tedesca con l'espressione verbale *sich-ändern* (modificar-si), non si intende che il soggetto divenga oggetto di se stesso” – diremmo piuttosto che indica le trasformazioni accidentali di una sostanza – e che non vi sia segno più chiaro di questo “di come il concetto di auto-manipolazione sia molto lontano dall'esperienza umana”<sup>27</sup>, conclude però che una sua condanna sulla base di argomentazioni tracciabili a partire dalla difesa, per esempio, della natura umana – ma è un argomento per tutti – “sarebbe solo l'espressione di un vile *conservatorismo borghese*”<sup>28</sup>. E questo perché “la libertà cristianamente intesa implica il disporre di sé in termini essenziali e di compito. L'uomo per l'antropologia cristiana è veramente quell'essere che si auto-manipola” e in fondo “la caratteristica della libertà è la disposizione di sé”<sup>29</sup>.

Non ci interessa prendere posizione nel dibattito se sia possibile utilizzare Rahner – viste le indicazioni in proposito contrarie dei suoi testi – per sostenere la bontà dell'auto-manipolazione dell'uomo<sup>30</sup>, perché riteniamo sia più interessante cogliere la struttura dell'argomentazione rahneriana per come essa si delinea nei due saggi che stiamo considerando. In proposito, è significativo notare un'annotazione di Holger Zaborowski scritta in un'antologia di testi da lui curata (in cui compaiono, oltre a Rahner, autori come Von Balthasar, Spämann, Levinas ed altri ancora) nel breve scritto introduttivo di *Experiment Mensch*: “è importante leggere questo testo assieme all'articolo pubblicato nel 1968 *Zum Problem der genetischen Manipulation*. Tale articolo rappresenta una rilettura e una revisione di determinate convinzioni esposte in *Experiment Mensch* particolarmente ottimistiche”<sup>31</sup>. Il saggio in

<sup>27</sup> RAHNER, *Experiment Mensch*, pp. 144-145.

<sup>28</sup> *Ibi*, p. 148 (nostro il corsivo).

<sup>29</sup> *Ibi*, p. 150.

<sup>30</sup> Se ne è discusso per esempio a Stoccarda in un convegno dedicato alla figura di Rahner, nel centenario della sua nascita, *Der Mensch: eine Frage ohne Antwort*, tenutosi il 19 settembre 2004.

<sup>31</sup> ZABOROWSKI, *Wie machbar ist der Mensch?*, p. 141.



cui si individua nel progetto di eliminare la casualità dell'origine un pensiero nevrotico e da rigettare, è cioè pensato come una revisione delle tesi "aperturiste" di *Experiment Mensch*. Se questo è vero, però va anche detto che tutta la prima parte di questo secondo saggio, in cui si indagano per via razionale le ragioni per il no al progetto esaminato, non fa altro che esplicitamente rafforzare le tesi possibiliste del primo. "Si tratta di una *necessità trascendentale*: se l'uomo è responsabile di se stesso, *l'uomo è l'essere della Selbst-Manipulation* (auto-manipolazione)"<sup>32</sup>. La responsabilità dell'uomo "è divenuta oggi a differenza di prima anche la capacità di pianificare razionalmente attraverso la tecnica tale manipolazione. [...] Che l'uomo oggi sappia auto-manipolarsi in modalità prima sconosciute e indisponibili, questo non cambia ancora il concetto formale e astratto di auto-manipolazione"<sup>33</sup>. Si dirà che un criterio potrebbe essere trovato nel rispetto di ciò che appartiene alla natura dell'uomo e che per questo non può essere modificato. "Ma è proprio a questo livello che scopriamo le difficoltà proprie della nostra questione: esiste un'essenza dell'uomo immodificabile e che possa essere assunta come criterio per valutare la corrispondenza essenziale di una determinata manipolazione genetica? Abbiamo ancora il coraggio con tutte le nostre conoscenze scientifiche, biologiche, sociali e culturali di rifarci ad un'essenza dell'uomo?"<sup>34</sup>. Ma poi, "anche se ci fosse, siamo sicuri che parlandone di fatto non finiamo per scambiare questa essenza con la condizione e la fisionomia che l'uomo possiede attualmente?"<sup>35</sup>. Siamo sicuri cioè di non scambiare ciò che è contingente con ciò che è essenziale? E ancora: "spesso il no che diamo in nome dell' 'umano' e del 'moralmente buono' si rivela essere in realtà solo l'errato rifiuto dell'uomo storico, che non dura alla prova del tempo, di modificare se stesso e di fare esperienza di una nuova forma della sua realtà e della sua 'essenza'"<sup>36</sup>. "Non si potrebbe pensare che la 'cultura' che adesso lo forma nella sua propria costituzione (*Bestand*), e non solo nel suo ambiente, abbia proprio il nome di 'manipolazione genetica'?"<sup>37</sup>. Si arriva così a una situazione paradossale: "sembra proprio dunque che sulla via di una teologia morale analitica deduttiva e casistica non si vada molto avanti né sul piano teorico né su quello pratico nella direzione di una valutazione morale delle forme concrete di una possibile manipolazione genetica dell'uomo"<sup>38</sup>. La conclu-

---

<sup>32</sup> RAHNER, *Zum Problem*, p. 501.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 501.

<sup>34</sup> *Ibi*, pp. 502-503.

<sup>35</sup> *Ibi*, p. 503.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ibi*, p. 507.

sione di Rahner, in questo consiste la revisione, è che però noi non dobbiamo “*volere* una manipolazione genetica dell’uomo, anche se per questa volontà non dobbiamo avere la pretesa o il dovere di giustificarla in modo chiaro attraverso la ragione teoretica; semplicemente questa volontà è rispetto alla contraria più sensata e più umana”<sup>39</sup>. Ecco perché essa non è, e non ha alle sue spalle, un’argomentazione, ma solamente “*ein Tat in Entscheidung*”: un atto di decisione, che Rahner giustifica, se di giustificazione si può parlare, sulla base di una sorta di *istinto morale*<sup>40</sup>.

Non vogliamo qui discutere questa proposta rahneriana, il cui valore è così simile a quello dell’intuizionismo etico (alla tesi cioè che la norma viene intuita e non saputa), da averne in comune anche la plausibilità filosofica. La questione è se, con Rahner, dobbiamo sostenere di non avere argomentazioni per le nostre intuizioni, che a questo punto non si vedrebbe per quale ragione dovrebbero essere “più sensate e più umane”<sup>41</sup>. Ad essere rigorosi, se così stanno le cose, non resta che il silenzio, la scelta cioè di non parlare di certi problemi in filosofia, tenendo fede alla tesi finale del *Tractatus* di Wittgenstein, in cui amaramente si prende atto del fatto che “di ciò di cui non si può parlare, bisogna tacere”<sup>42</sup>, e poco importa se proprio a questo silenzio il non filosofo si ribella (ritenendo che le sue

---

<sup>39</sup> *Ibi*, p. 524.

<sup>40</sup> “C’è una conoscenza morale che possiede una struttura globale non risolvibile riflessivamente nei suoi singoli elementi e che ha in un certo senso un carattere di decisione, all’interno del quale l’essere e il dover essere si trovano in una relazione reciproca [...]. Si tratta di una sorta di *credenza istintiva di natura morale* (*moralischer Glaubensinstinkt*), una specie di ‘sapere globale’ circa ciò che deve essere considerato vero o falso, senza che questo giudizio istintivo possa e debba essere riflettuto adeguatamente sul piano analitico” (*Ibi*, p. 511). Questo istinto non disprezzabile è quanto, secondo Rahner, va evocato proprio nei casi come questo, in cui si è chiamati a pronunciarsi a proposito di questioni su cui gli elementi sono di difficile lettura ma in relazione ai quali si vuole prendere posizione (*Ibidem*). È curioso notare come la dinamica retro-attiva che sconfessa l’ottimismo iniziale sia in una certa misura condivisa dallo stesso Sloterdijk che, ritornando ne *L’uomo operabile* sulle asserzioni contenute nel suo primo saggio, scrive: “gli interventi sul testo genetico dovremo giustificarli solo se venissero riconosciuti come sviluppi ragionevoli e prudenti [...], finalizzati a scopi che possano essere condivisi localmente e se possibile anche universalmente” (SLOTERDIJK, *L’uomo operabile*, p. 159). Chi si attendesse però di vedere indicati subito dopo dei criteri per individuare la possibilità di simili sviluppi ragionevoli e prudenti, rimane deluso, perché Sloterdijk non ne dà, né probabilmente ne può dare, essendo il suo punto di partenza l’inevitabilità della auto-plasticità umana.

<sup>41</sup> Che cosa rende, infatti, una scelta più umana se non sappiamo quale sia la natura dell’uomo o se, al massimo, possiamo indicare quest’ultima nei termini di un semplice progetto aperto di disposizione di sé?

<sup>42</sup> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1997, proposizione 7.0.

“intuizioni” positive e negative siano valide e argomentabili e opponendosi alla tesi di essere difettivo<sup>43</sup> nel suo generale valutare).

Ecco allora il nocciolo della questione: si tratta di riabilitare, difendere e sostenere la competenza del soggetto (e della filosofia) a pensare i problemi che la realtà pone. Scopriamo così il perché dell'interesse rivolto al progetto di eliminare la casualità dell'origine: esso costringe a rivedere i propri presupposti, valutando in primo luogo se, coerentemente alle tesi filosofiche sostenute, di un tale progetto sia possibile parlare<sup>44</sup>.

Ad un primo esame sembrerebbe che il cuore della questione posta da Sloterdijk e da Rahner sia la natura del rapporto fra Dio e il caso. Si tratterebbe insomma di una disputa a proposito della razionalità del reale riconducibile a due posizioni: quella di chi come Rahner prefigura la razionalità nei termini di qualcosa che l'uomo deve riconoscere o quella di chi come Sloterdijk ne constata, con alterne emozioni, l'inesistenza, affidando all'uomo nella sua limitatezza il compito di strutturarla. Se Rahner vede nel caso il modo umano di comprendere la dipendenza immediata e trascendentale dell'uomo con Dio<sup>45</sup>, Sloterdijk promuove la *nascita opzionale* come un contributo razionale da opporre al *fatalismo della nascita* nella sua strisciante irrazionalità<sup>46</sup>. Con ciò siamo di fronte ad una riflessione

---

<sup>43</sup> È questa un'interessante osservazione contenuta in un saggio di M. QUANTE (*Natur, Natürlichkeit und der naturalistische Fehlschluss*, «Zeitschrift für medizinische Ethik», 40, 1994, p. 293) a proposito dell'accusa preconcetta che viene mossa di fallacia naturalistica ad ogni argomentazione etica che faccia riferimento alla natura dell'uomo. Se è vero che ci sono modi di parlare della natura umana scorretti sul piano dell'argomentazione – è questa la tesi – non è vero che ogni modo sia errato. La conseguenza di questa posizione preconcetta sarebbe una dicotomia radicale fra senso comune e ratio filosofica, che darebbe l'impressione che l'uomo sia costitutivamente difettivo. Ma se il difetto è costitutivo, come pensare che la filosofia possa sanarlo? Il silenzio ritorna ad essere qui l'unica coerente opzione.

<sup>44</sup> È chiaro come tale quesito ne implichi un altro. Che dire, infatti, della possibile scelta di non parlare di un determinato problema per salvaguardare la coerenza interna del proprio sistema? Un autore più “coerente” in tal senso va apprezzato più di chi invece, per cercare di pensare senza falle la realtà, accetta di mettere in discussione quanto finora aveva sostenuto? La questione sembra porsi in fondo come un problema di onestà intellettuale. Ciò detto, non è mai inutile ricordare come in ogni caso la relazione fra coerenza logica e verità non sia univoca: non basta che un pensiero sia coerente perché esso sia anche vero.

<sup>45</sup> Viene facile qui ricordare quella tesi del teologo americano protestante Ramsey che, considerando il potere quasi divino assunto dall'uomo nell'epoca tecnologica, sosteneva che, per essere davvero simili a Dio, occorresse in fondo “tirare a caso”. Si veda in proposito la ricostruzione di questa tesi di A. PESSINA (*Bioetica. L'uomo sperimentale*, Mondadori, Milano 1999) all'interno del capitolo sull'origine e la storia della bioetica.

<sup>46</sup> Se entrambi considerano Dio e il caso come un unico attore, completamente diverso è, dunque, il senso e il valore della sua entrata sulla scena biotecnologica.

interessante, rimane però il fatto che, a nostro giudizio, il tema primario posto dai due autori sia in realtà un altro. È la questione antropologica in etica il cuore della disputa, l'immagine dell'uomo da cui si muove per valutarne l'agire e le capacità.

Il punto è che se si intende l'uomo unicamente come l'essere della libertà e della disposizione di sé (così come vuole una certa interpretazione della modernità, probabilmente condivisa da entrambi gli autori), non si trova alcuna obiezione al progetto di eliminare la casualità e dunque, coerentemente, occorrerebbe tacere o, come Rahner fa, evocare l'istinto morale alla stregua di qualcosa di cui né prima né poi si possano scoprire le ragioni. Per uscire dal monito wittgensteiniano, occorre dunque rimettere in questione ciò di cui *davvero* non si può parlare, onde evitare, per dirla con una battuta, "di vendere la pelle dell'orso prima di averlo catturato" e, invece di guadagnare, andare in perdita. Bisogna cioè tornare a parlare in filosofia, a porre a tema la natura umana come qualcosa che non sia la pura e semplice autonomia dell'uomo, anche se questo significa mettere in questione la modernità e i limiti che essa ha assegnato al discorso filosofico dotato di senso. Ecco perché il discorso sulla casualità dell'origine dell'uomo si allarga ad una discussione della modernità (o perlomeno di quella sua interpretazione che, invece di considerarla come un periodo storico, ne fa una categoria del pensare dotata di forza normativa).

### 3. *Astensioni ingiustificate*

Non c'è pensatore in cui tutto questo avvenga con una chiarezza maggiore che nell'Habermas autore de *Il futuro della natura umana*.

Neppure oggi la filosofia pratica rinuncia a considerazioni di carattere normativo. Solo che essa circoscrive la sua attenzione prevalentemente alle questioni di giustizia. Essa mira soprattutto a illustrare quel "punto di vista morale" con cui noi giudichiamo le norme e le azioni cercando di stabilire ciò che sta nell'eguale interesse di ciascuno e ciò che è parimenti buono per tutti [...]. Il punto di vista morale ci chiede di astrarre da quelle immagini di vita riuscita o non fallita che ci venivano tramandate dalle grandi narrazioni metafisiche e religiose [...]. Proprio nelle questioni per noi più rilevanti la filosofia si ritira su una sorta di meta livello. Essa si limita ad indagare le caratteristiche formali dei processi di auto-comprensione, facendo astrazione dai loro contenuti. Certo tutto questo può sembrare deludente. Ma che obiezioni potremmo mai sollevare contro questa astensione ben giustificata?<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, Einaudi, Torino 2002, pp. 6-7. La con-

Commentando frasi simili a quelle contenute nella citazione appena riportata, il filosofo tedesco Ludwig Siep ha visto in Habermas – l'autore che agli occhi di Sloterdijk merita la vibrante accusa (non proprio leggera) di "totalitarismo giacobino"<sup>48</sup> – il pensatore che ha strutturato il suo pensiero come un pensiero della modernità e dei suoi presupposti. Siep osserva come il problema cardine dell'etica aristotelica, il tema della *vita buona*, divenga in Habermas un progetto soggettivo sul quale la filosofia non possa dirsi competente (Habermas ne fa un problema di competenza dell'*etica*, il cui valore universale in senso kantiano viene hegelianamente attribuito alla *morale*, cui solamente spetta il titolo di *etica filosofica*; ciò che Habermas chiama *etica* è invece qualcosa da cui la *ratio* filosofica deve astenersi). Solo l'ipotesi di dover chiarire "di che cosa l'uomo abbia bisogno e fino a che punto sia giusto che i suoi desideri debbano essere realizzati, nella prospettiva dell'etica moderna è già in partenza un'idea mancante di scopo e pericolosa per la libertà"<sup>49</sup>. Ne deriva un quadro teorico per cui "ogni affermazione sull'*ergon* dell'uomo nel mondo va distrutta o eliminata in quanto forma residuale di una *metafisica dogmatica*"<sup>50</sup>. Si rafforza così il pensiero secondo cui esiste una stretta connessione tra la distruzione del discorso metafisico e la valorizzazione dell'autonomia dell'uomo.<sup>51</sup> Habermas dice con chiarezza che la filosofia deve astenersi dalla tentazione di porre domande su come la vita dell'uomo *debba essere* per essere buona, riuscita o piena. Essa deve piuttosto fare suo il progetto tipicamente hobbesiano di configurare etiche minimali<sup>52</sup> il più possibile prive

---

statazione che alla filosofia non spetta nemmeno più quel compito di *Platzanweiser* (letteralmente: colui che assegna il posto) che le aveva affidato il criticismo kantiano (in cui era la filosofia ad assegnare gloriosamente alle scienze quale posto esse dovessero occupare nella cultura dell'uomo) è il punto di partenza dell'opera principale di Habermas: *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 6-7.

<sup>48</sup> Cfr. P. SLOTERDIJK, *Die kritische Theorie ist tot*, in *Der Streit um den Menschen*, pp. 22-26.

<sup>49</sup> L. SIEP, *Zwei Formen der Ethik*, «Vorträge der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften», Geisteswissenschaftliche Klasse, Heft 347, Opladen 1997, p. 24. Con buona pace del senso comune, anche moderno, che pensa che la domanda sul bene dell'uomo sia legata alla domanda su chi l'uomo sia.

<sup>50</sup> ID., *Ethik und Anthropologie*, in A. BARKHAUS, M. MAYER, N. ROUGLEY, *Identität-Leiblichkeit-Normativität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996, p. 278.

<sup>51</sup> È certamente questo il presupposto dell'idea di Sloterdijk secondo cui un'etica metafisica non può che condurre ad una forma di isteria anti-tecnologica, se l'isteria altro non è che il non reggere il passo della propria libertà (c'è chi con una battuta l'ha definita: "aspettami, non vengo") e l'idea cardine di ogni etica metafisica è che la libertà non sia l'unico bene in gioco.

<sup>52</sup> Con l'espressione *etica minimale* Siep indica, servendosi di un'immagine particolarmente efficace, quel tipo di filosofia morale che abbandona il tema della vita buona e si rifà

di riferimenti antropologici e funzionali allo scopo di prevenire i conflitti. La riuscita moderna della filosofia morale, osserva Siep, sta nella sua scissione dall'antropologia, così come è previsto dall'insegnamento kantiano in cui il *Menschenbild* o immagine dell'uomo non riveste più alcun ruolo nella fondazione dell'etica, ma "basta muovere dall'essere enti razionali che vogliono risolvere i loro possibili conflitti attraverso le regole generali ancorate alla ragione di ciascuno"<sup>53</sup>. La scelta tra un'etica fondata in senso forte *senza* antropologia e un'etica *con* e *nella* antropologia o, come dice Siep, la scelta tra Kant e Aristotele, diviene così l'alternativa fra modernità e non modernità.

Le osservazioni di Siep che abbiamo riportato ci permettono di capire il senso peculiare del modello filosofico di Habermas e dell'importanza che in esso possiede il concetto di "astensione ben giustificata". In Habermas l'impossibilità di intendere la natura umana come un'identità in origine e per certi versi strutturalmente indipendente dalla decisione dell'uomo pregiudica con coerenza la possibilità di parlare della vita buona: come possiamo, infatti, scoprire in che modo possa riuscire la vita dell'uomo, se non sappiamo le condizioni che di tale riuscita sono "fissate" nella sua stessa natura, o se il parlarne è una minaccia terroristica per la sua libertà?

Sembra in altri termini che il dato antropologico rilevante in morale sia semplicemente la libertà dell'uomo; tutto il resto se c'è, non c'entra, non conta, può essere affare di altre discipline, ma non della filosofia morale. Questo pare essere l'assunto comune a Sloterdijk, a Rahner e a Habermas: non tanto la tesi sartriana dell'esistenza che precede e forma l'essenza, ma l'idea, ad essa non così lontana, che dell'uomo vada considerata solo e sempre la libertà<sup>54</sup>.

---

ad una comprensione minimale dell'uomo, che potremmo sinteticamente ricondurre all'essere enti ragionevoli dotati di autonomia: il tratto distintivo dell'etica minimale è quello di dimenticare il legame inscindibile attestato dalla ricerca fenomenologica fra l'io e il corpo, o perlomeno di ritenerlo irrilevante nella strutturazione del discorso filosofico morale.

<sup>53</sup> SIEP, *Ethik und Menschenbild*, p. 12.

<sup>54</sup> In *Teoria della Morale* (Laterza, Roma-Bari 1994) Habermas mostra di non disconoscere le conseguenze possibili di questa impostazione. Accettare il concetto di "astensione ben giustificata" significa pagare un prezzo troppo alto, in cui, non solo l'etica, ma in fondo la stessa filosofia risulta essere radicalmente de-potenziata. "Il fine vero e proprio dell'etica" – scrive Habermas –, "che è quello di rispondere alla questione esistenziale relativa a ciò cui dedicare la nostra vita", viene dichiarato irraggiungibile e con ciò la filosofia (che nella sua "destinazione essenziale" ha sempre pensato di poter "aiutare gli uomini a condurre una vita consapevole", p. 84) sembra non aver più ragion d'essere. Ciò che Siep ha definito come etica minimale risulterebbe in questo senso veramente povero di contenuti, fino ad apparire come un'icona della stessa miseria, poiché, dove prima era il pensiero, ora sarebbe "la cieca decisione e il mero impulso" (*Ibidem*). Per esorcizzare un simile scenario Habermas in *Teoria della morale* corregge la sua impostazione, riconoscendo uno

I riferimenti alla auto-plasticità dell'uomo di Sloterdijk e Rahner, l'idea di Habermas che l'identità sia una questione privata, costituiscono il comune punto di riferimento di un modo molto moderno di argomentare. Proprio tale punto di riferimento moderno però è ciò che la discussione circa il progetto di eliminare la casualità dell'origine viene a mettere in questione. Come osservava qualche anno fa il filosofo tedesco Michael Quante, attraverso la tecnologia genetica vengono mutati “quei fatti naturali (*Natur-tatsachen*) che da sempre hanno dato forma all'esistenza umana, andando ad incidere in questo modo direttamente sui presupposti empirici della

---

statuto *valutativo* anche alle questioni etiche. Ciò è possibile se si riformula il tema aristotelico della *vita buona* muovendo dalla consapevolezza di come “una decisione illusoria – il legame con un partner sbagliato, la scelta di un'alternativa professionale errata – possa avere come conseguenza una vita *mancata*” (p. 107). Sicuramente nell'esame di una vita mancata o riuscita è implicata una valutazione razionale, si tratta però di un processo di ragione che Habermas vuole differenziare da quello tipico del proceduralismo kantiano (che solo ha una natura propriamente filosofica). Il valutare etico si avvale, infatti, di due componenti: “quella descrittiva della genesi biografica dell'io e quella normativa dell'ideale dell'io (*das Ich-Ideal*)” (p. 107). Il significato di questa affermazione sta nell'utilizzo del termine *ideale dell'io*, che non a caso è proprio del lessico freudiano, al fine di inquadrare la vita buona in una prospettiva non filosofica. Ma tolta la filosofia che cosa rimane? Habermas risponde che è “a partire da Aristotele che le decisioni incisive circa i valori vengono trattate come questioni *cliniche* della vita buona” (*Ibidem*). Dopo la filosofia c'è dunque la clinica, il riconoscimento cioè di come l'“auto-comprensione etica” nell'altro sia che un «*auto-accertamento clinico*” (*Ibidem*). È evidente la portata de-razionalizzante (anche per la stessa psicoanalisi!) di questa soluzione in cui si fa del problema etico un problema clinico, a partire dalla pretesa che con la filosofia un individuo possa ad esempio stabilire in senso forte con che donna sposarsi, quasi cercando nei filosofi e nelle loro parole una legge con cui orientare il proprio moto più significativamente umano avvertito privo di riferimenti (c'è da chiedersi se Aristotele stesso sarebbe stato d'accordo con una simile presentazione del suo pensiero morale). C'è però ancora una considerazione che intendiamo svolgere. Nell'impianto di Habermas una massima del comportamento viene qualificata kantianamente come suscettibile di una comprensione etica o morale (così come per Kant essa poteva corrispondere ad un *imperativo ipotetico* oppure *categorico*). Per Habermas dunque una massima può essere sia etica sia morale, ma la coincidenza dei due aspetti – ecco il punto – non è affatto necessaria. “Una massima”, scrive infatti Habermas, “può essere *non buona* per me” (cioè opporsi alla normatività clinica risultante dalla mia autocomprensione esistenziale) e nel contempo “può darsi che la medesima massima sia *ingiusta*” e dunque moralmente e razionalmente errata. Col che capiamo una nuova sfumatura della non coincidenza fra etica e morale. Si evidenzia così quale sia la differenza fra la filosofia morale di Habermas e quella aristotelica. Nell'etica oggettiva – quale è certamente quella aristotelica – ciò che è oggettivamente morale (cioè moralmente apprezzabile come il *giusto* di cui parla Habermas) è tale sia per il soggetto sia universalmente. Nella prospettiva di Habermas è invece possibile che ciò che è moralmente apprezzabile non sia tale anche per il soggetto, come se il vero universale (di tutti gli uomini) non riguardasse dunque anche il vero del singolo uomo. È coerente dunque in questa inquietante prospettiva rivendicare per l'etica lo statuto non filosofico della clinica.

nostra vita morale. È un'esperienza di contingenza, quella che qui si rende visibile, della stessa vita morale, per come essa si è fino ad ora strutturata"<sup>55</sup>. Se finora in fondo si poteva pensare (in etica) alla libertà come unico dato dell'uomo, quando questa libertà assume la forma del potere tecnologico si scopre la necessità di una sua diversa immagine. È il cuore della scoperta di Habermas.

“Questa etica post-metafisica”, scrive il filosofo tedesco, “soddisfa le condizioni del pluralismo ideologico nella misura in cui si astiene dal giudicare la *particolare direzione* dei progetti di vita individuali e collettivi. Questa astinenza cozza però – in maniera interessante – contro i propri limiti non appena si affrontino questioni riguardanti l'*etica del genere*. Non appena sia *complessivamente* messa in pericolo l'auto-comprensione etica dei soggetti capaci di azione e di linguaggio, la filosofia non può più esimersi da prendere posizione su questioni di contenuto. Questa è la situazione cui siamo arrivati oggi”<sup>56</sup>. “Sia il pensiero secolarizzato della modernità europea sia la fede religiosa avevano finora dato per scontato che le predisposizioni genetiche del neonato – e con esse le condizioni organiche iniziali della sua futura storia di vita – fossero sottratte alla programmazione e manipolazione da parte di terzi. [...] Ciò che però ora diventa manipolabile è qualcosa di diverso, ossia quella *contingenza finora indisponibile* del processo di fecondazione per cui *non potevamo* prevedere il combinarsi delle due serie cromosomiche”<sup>57</sup>. “Con la decisione irreversibile che una certa persona prende nei riguardi della dotazione naturale di un'altra persona, nasce un rapporto interpersonale mai visto prima. Questo rapporto di tipo nuovo ferisce la nostra sensibilità morale, in quanto rappresenta una sorta di corpo estraneo nei rapporti di riconoscimento giuridicamente istituzionalizzati delle società moderne”<sup>58</sup>. E ancora: “vogliamo veramente continuare a intenderci come esseri normativi, ossia come esseri che si attendono l'uno dall'altro responsabilità solidale e uguale rispetto? Quale ruolo vogliamo conservare alla morale e al diritto, nel quadro di relazioni sociali che potrebbero anche essere convertite a concezioni funzionalistiche e normativamente neutralizzate?”<sup>59</sup>. Ecco allora la proposta: “la sostan-

---

<sup>55</sup> M. QUANTE, *Natur, Natürlichkeit und der naturalistische Fehlschluss*, «Zeitschrift für medizinische Ethik», 40 (1994) p. 291. Non è difficile notare la differente semantizzazione nel passo sopra riportato del concetto di natura rispetto all'idea di Rahner, riportata da Sloterdijk, secondo cui il cristianesimo avrebbe proprio avuto il merito di liberare l'uomo dalla “temibile necessità naturale”.

<sup>56</sup> HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, p. 14.

<sup>57</sup> *Ibi*, p. 16.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> *Ibi*, p. 17.



za di questa auto-comprensione etica non può più affermarsi contro le soluzioni concorrenti in base ad argomenti soltanto formali. Piuttosto sembra che la domanda filosofica originaria sulla vita giusta si ripresenti oggi sul piano della universalità antropologica. Le nuove tecnologie ci costringono ad aprire un pubblico discorso sul giusto modo di comprendere la nostra forma culturale di vita. E i filosofi non hanno più nessun motivo di riservare questa discussione soltanto agli scienziati biologi e agli ingegneri entusiasti di fantascienza”<sup>60</sup>. È dunque arrivato il momento di mettere da parte il progetto kantiano che ha inaugurato la modernità e di ritornare alla connessione aristotelica tra etica ed antropologia, in cui alla domanda sul bene dell'uomo si rispondeva andando per prima cosa a vedere come l'uomo fosse fatto.

Habermas esprime questo nesso attraverso la formula di una collocazione (*Einbettung*<sup>61</sup>) della morale in una *Gattungsethik*, cioè un'etica del genere, in cui vengono indagate le caratteristiche universali della natura umana e si individua nella casualità dell'origine un elemento da non modificare al fine di garantire la possibilità del reciproco riconoscimento fra gli uomini. Ma lo scopo finale è che, in fondo, fatta questa rapida incursione, la filosofia possa tornare alle sue astensioni, ritorni a Kant e abbandoni Aristotele, lasciando ad ogni singolo uomo o gruppo la decisione sulla modalità più compiuta del vivere. La sua proposta è pensata cioè ancora nel quadro del paradigma classico dell'etica del discorso, il che viene confermato dalla stessa scelta terminologica di mantenere la distinzione fra morale e etica, con la particolarità però che la *Gattungsethik*, l'etica del genere, perde il suo carattere particolaristico (o al massimo comunitario), e accetta di qualificarsi sul terreno, proprio di per sé della morale, della “universalità (seppur) antropologica”.

L'idea di Habermas è dunque quella di accedere, per una volta soltanto, in modo post-metafisico ad un ragionare ancora metafisico, con il problema che tutto questo possa prestare il fianco all'accusa di voler “moralizzare di nuovo la natura”, un'accusa che Habermas in fondo pare voglia accettare sotto banco in base al principio di una teorica (cioè della teoria) legittima difesa. Osserva però Siep che la fondazione del discorso di Habermas “non può essere ricondotta nell'ambito della morale autonoma<sup>62</sup>, ma deve essere inquadrata più coerentemente in un'antropologia valutativa e in una

---

<sup>60</sup> *Ibi*, p. 18.

<sup>61</sup> La scelta di questo termine è finalizzata a non favorire l'idea di una fondazione forte e rigorosa di difficile collocazione in un contesto di pensiero post-metafisico.

<sup>62</sup> Alla quale Siep riconduce in ogni caso l'*etica del discorso* facendo riferimento al suo discendere dalla razionalità kantiana seppur corretta con elementi di hegelismo.

concezione normativa della natura”<sup>63</sup>. E ancora: “ciò che Habermas discute non si lascia esaminare entro l’ambito della morale del reciproco riconoscimento e dei doveri universalistici. Esso richiede un discorso sui valori della costituzione naturale dell’uomo all’interno di un certo tipo di natura”<sup>64</sup>. Detto ancora più chiaramente: “le domande circa l’identità del genere sono domande valoriali di un’antropologia valutativa, che presuppone un’immagine valutativa del mondo”<sup>65</sup>. Si tratta di un’intuizione che Siep aveva già espresso in *Naturbegriff und moderne Ethik* dove scriveva che “se l’etica vuole dire qualcosa o poter parlare del progetto di eliminare la casualità dell’origine evolutiva dell’uomo, essa deve rifarsi a un concetto valutativo di natura umana. Ma proprio questo non è il caso nelle impostazioni etiche dominanti”<sup>66</sup>; perché “un concetto normativo di natura è oggi difficilmente disponibile, soprattutto se non si vuole essere legati ad un concetto teleologico di origine metafisica”<sup>67</sup>.

È interessante qui notare come il percorso intrapreso da Habermas, a partire dal modo in cui le osservazioni di Siep aiutano a inquadrarlo, costituisca un esempio per uscire da una sorta di “gabbia mentale” che le parole di Jens Reich, contenute in un saggio (scritto a seguito dell’irruzione sulla scena di Sloterdijk) a proposito dell’utopia del miglioramento della costituzione genetica dell’uomo, bene documentano: “che cosa prevedere in relazione al tema della manipolazione genetica? I problemi tecnici che impediscono la manipolazione verranno superati. E allora rimarrà soltanto il desiderio privato di un individuo autonomo contro una barriera morale che si basa su postulati che sarebbero giustificabili solo eteronomamente. L’esisto del conflitto è prevedibile: l’impossibile utopia verrà provata e solo in seguito ne verrà deciso il destino”<sup>68</sup>. Habermas esce cioè da quel quadro teorico, che lui stesso ha contribuito a strutturare, per cui tutto ciò che non è pensabile quale oggetto possibile della libertà e del desiderio dell’uomo (terreno esclusivo dell’etica) viene avvertito come eteronomo: il

---

<sup>63</sup> L. SIEP, *Moral und Gattungsethik*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 50 (2002), pp. 111-120, qui p. 113.

<sup>64</sup> *Ibi*, p. 115.

<sup>65</sup> *Ibi*, p. 116.

<sup>66</sup> L. SIEP, *Naturbegriff und moderne Ethik*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 3 (2003), p. 743

<sup>67</sup> *Id.*, *Natur als Norm? Zur Rekonstruktion eines normativen Naturbegriffs in der angewandten Ethik*, in M. DREYER - K. FLEICHHAUER, *Natur und Person im ethischen Disput*, Karl Albert Verlag, Freiburg 1998, p. 192.

<sup>68</sup> J. REICH, *Die Utopie von der Verbesserung der genetischen Konstitution des Menschen*, p. 12, in *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik*, a c. di L. HONNEFELDER e C. STREFFER, vol. IV, Walter de Gruyter GmbH, Berlin 1999, pp. 5-13.

parlare della natura dell'uomo, non tematizzandone solo la libertà ma la sua identità di genere, rimette in questione l'assunto per il quale se si fosse costituiti secondo un'identità indisponibile si cadrebbe in una forma di eteronomia, come tale, pericolosa. La domanda implicita è cioè se si debba rimanere ancorati al concetto di autonomia kantiana e al suo presupposto secondo cui la presenza di una teleologia nel reale sarebbe questione estranea alla morale in quanto inciampo eteronomo<sup>69</sup>. In tal senso attraverso la discussione sul progetto di eliminare la casualità dell'origine si affaccia un altro modo di intendere la filosofia pratica in cui "il concetto di natura, inteso come essenza, indica la legge secondo cui un essente si realizza, risultandone in questo senso come la norma"<sup>70</sup>, cioè qualcosa con il quale l'autonomia dell'uomo deve fare i conti, cessando di essere l'unico valore in gioco.

Siamo con ciò posti nel cuore di questo saggio in cui diventa imprescindibile l'analisi che Siep ha fatto della necessità di riformulare l'etica nel suo nesso strutturale con l'antropologia, secondo quanto il progetto di eliminazione della casualità dell'origine ha contribuito a focalizzare: si tratta di un problema teorico di non poco conto e che finora non abbiamo ancora toccato.

#### 4. *Natura umana, dover essere e cosmo*

Il punto di partenza delle analisi di Siep è un'osservazione: "per un'etica minimale", e qui il discorso vale, seppure con connotati diversi, anche per l'impostazione morale di Sloterdijk, Rahner e Habermas, "non dovrebbe esserci alcun problema nel progetto di modificare e signoreggiare la natura del proprio corpo; le nostre intuizioni ci dicono però che qui c'è qualcosa di problematico e che l'etica minimale non ci basta più"<sup>71</sup>. Nella scelta tra la fedeltà ai propri presupposti (che implica la sconfessione delle proprie intuizioni) e la revisione della forma etica sostenuta si gioca la possibilità di pensare gli attuali problemi della condizione umana. Il punto discriminante consiste secondo Siep nel "rinunciare a concepire la natura come qualcosa che ci sta autonomamente di fronte", contrapponendo cioè in modo kantiano *natura e persona*, essere *sensibile* e essere *intelligibile*. Non seguire Kant su questo punto non significa "risolvere tabù religio-

---

<sup>69</sup> Si leggano in proposito di Kant le pagine iniziali della *Fondazione della metafisica dei costumi*, in cui tutto questo è espresso con grande chiarezza.

<sup>70</sup> DREYER, *Natur und Person*, p. 13.

<sup>71</sup> SIEP, *Ethik und Menschenbild*, p. 18.

si, né sottrarre l'uomo alla responsabilità per il suo destino biologico, così come invece intende sostenere o far credere Sloterdijk<sup>72</sup> (il riferimento è qui all'idea di Sloterdijk secondo cui il no alla *Selbst-Manipulation* varrebbe come *opzione di discolpa*).

Il secondo passaggio esige che l'etica sia nuovamente connessa con l'antropologia. Siep osserva in maniera molto convincente che però oggi un discorso antropologico forte risulta particolarmente difficile in forza della "completa soggettivazione del concetto di soddisfazione (*Glücksbegriff*) e della limitazione del concetto di giustizia al rispetto reciproco dei propri interessi"<sup>73</sup>. Ciò di cui però non ci si può non rendere conto è che, "in tutta la molteplicità delle forme culturali e dei singoli modi di vivere, non si riesce in etica a strutturare un discorso organico senza la rappresentazione di ciò di cui un uomo ha normalmente bisogno per condurre una vita piena"<sup>74</sup>. Proprio a questo livello emerge l'aristotelismo di Siep. "Classicamente tale modo di ragionare compare nella filosofia della natura aristotelica, secondo cui ogni specie ha un processo di crescita e di sviluppo che porta a una condizione di maturazione e compimento. Con la critica anti-teleologica questa rappresentazione è caduta in discredito, ma quotidianamente noi continuiamo a servircene"<sup>75</sup>. Non so se l'intento di Siep sia quello di condurre, come Moore, una difesa del senso comune<sup>76</sup>; quello che è certo è che egli intende la sua filosofia pratica in larga parte come una difesa dell'aristotelismo e una necessità di tornare ad alcuni suoi elementi essenziali. "Paradossalmente, ma non sarebbe la prima volta" – scrive Siep – "un ricordo degli antichi potrebbe preparare l'etica ai problemi di oggi"<sup>77</sup>.

C'è però un'altra ragione che spinge Siep a mettere da parte il kantismo e a dichiarare l'attualità di Aristotele, oltre alla convinzione che l'etica non possa prescindere dalla domanda sulla natura dell'uomo e la sua collocazione nel cosmo<sup>78</sup>. È l'idea che se proprio questo "fosse in fondo l'inse-

<sup>72</sup> ID., *Naturbegriff*, pp. 731-742.

<sup>73</sup> ID., *Zwei Formen*, p. 17.

<sup>74</sup> *Ibi*, p. 18.

<sup>75</sup> SIEP, *Natur als Norm*, p. 195.

<sup>76</sup> Siep dà un grande valore a queste discrepanze fra il ragionare filosofico e quello dell'uomo comune. Invece di opporvi lo sdegno di chi potrebbe considerare tali perduranti diversità come la fanciullezza di un ragionare ingenuo e naïf, non ancora giunto alla consapevolezza illuminata, egli fa diventare la distinzione tra filosofia e competenza "laica" – o non filosofica – un elemento in più che è chiamato a considerare chi si assume l'onere del pensare.

<sup>77</sup> SIEP, *Zwei Formen*, p. 23.

<sup>78</sup> Vanno in questo senso le critiche che Siep rivolge al tentativo di Tugendhaft di parlare della vita buona senza mettere a tema la natura dell'uomo, quasi si trattasse di un'assurdità dal punto di vista teorico.

gnamento di Aristotele, sia in realtà molto dubbio in proposito se Aristotele abbia a ciò presupposto una forte forma di teleologia<sup>79</sup>. Siep dipinge così un Aristotele pre-metafisico in cui la teleologia è un'ipotesi dell'uomo più che un dato presente nel reale e, con un'operazione all'incasso, ottiene da un sistema pre-metafisico un ragionare post-metafisico, che ben si adatta alla convinzione secondo cui “di un ordine del mondo che sia fondato su una ragione immanente o creatrice l'etica filosofica del presente non possa più servirsi [...]. Senza un riferimento ad una rivelazione divina non si può sostenere l'esistenza di un ordine razionale buono e finalizzato della natura, con il quale l'uomo dovrebbe coincidere per vivere bene”<sup>80</sup>. Se dunque “l'etica deve tornare ad argomentare in una prospettiva più ampia”, ciò deve avvenire “senza assunzioni teleologiche e senza un revisionismo critico”<sup>81</sup>; la filosofia non può essere religione.

L'idea di Siep è allora quella di un'etica che, volendo abbandonare il progetto di derivazione kantiana di un'etica minimale, contrappone al minimalismo dominante un modello olistico e concreto<sup>82</sup> incentrato sul nesso aristotelico tra etica, antropologia e cosmologia. “Che cosa però questo libro non vuole affermare?” – si chiede Siep introducendo il suo nuovo testo – “in primo luogo non vuole riabilitare un concetto metafisico di natura e di cosmo; non si tratta cioè di re-incantare il mondo”<sup>83</sup>.

La natura dell'uomo e l'ordine del cosmo non sono così due dati già costituiti che l'uomo deve riconoscere. Essi dipendono nella loro fisionomia – in larga parte anche se non in tutto (ecco l'aristotelismo) – dalla sua scelta, seppur in modo completamente diverso da come questo può essere inteso in un'etica minimale. Già in alcuni suoi saggi precedenti Siep osservava a proposito del suo concetto di cosmo come esso non implicasse

<sup>79</sup> SIEP, *Zwei Formen*, p. 17.

<sup>80</sup> *Ibi*, p. 14.

<sup>81</sup> *Ibi*, p. 22.

<sup>82</sup> Siep definisce la sua etica concreta intendendo con questo termine due aspetti che considera fondamentali. Il primo è la necessità che “i concetti etici vadano concretati in riferimento alle descrizioni valutative del mondo empirico” (visto che “l'etica deve avere a che fare con il mondo dell'esperienza reale e non con concetti a priori o i valori di una sfera ideale”, L. SIEP, *Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2004, p. 20). Il secondo è che l'etica deve essere concreta in quanto deve saper divenire «un'etica applicata» (*Ibi*, p. 20) quando i problemi posti dalla realtà mettono alla prova l'impianto etico generale. Potremmo dire, se bene abbiamo inteso il pensiero di Siep, che essa è e deve essere concreta perché è chiamata ad assumersi la “concretezza” del compito che le è assegnato: tener conto della natura umana, della sua posizione nella natura generale, dell'ordine gerarchico del reale. (Colgo l'occasione per ringraziare il prof. Siep per la gentilezza con cui mi ha fornito il testo di tutti i suoi lavori qui citati e la pazienza con cui ha accettato di discuterne con me le tesi).

<sup>83</sup> *Ibi*, p. 44.

“alcuna necessaria teleologia, ma semplicemente un (buon) ordine temporaneo delle cose che funga da misura dell’agire dell’uomo che muta la natura”. “Con natura in senso di cosmo non intendo la totalità del mondo, ma con la tradizione greca un suo determinato ordine positivo (cioè posto) di cui l’uomo è una parte”<sup>84</sup>. E in *Konkrete Ethik* ciò viene ribadito con queste parole: “la concezione classica di cosmo e creazione suppone un essenzialismo e un’ontologia di tipo teleologico. Le cose hanno un’essenza conoscibile che nei processi di sviluppo da natura a cultura può essere realizzata se non vi sono lungo tale percorso fattori di disturbo. Nelle scienze naturali queste ammissioni non hanno più senso. Un’etica che, pur non essendo dedotta dalle scienze naturali, è in continuità con esse, deve muovere da premesse necessariamente più deboli”. Di qui la proposta del modello olistico in cui si evidenzia come soggetto o azione buona “ciò che co-opera al bene del tutto”<sup>85</sup>.

Prima di spiegare come Siep intenda la possibilità di delineare in termini “epocali” un’immagine della natura dell’uomo e dunque del suo dover essere, ci preme sottolineare come in questa caratterizzazione del cosmo Siep si ponga perfettamente all’interno – e probabilmente senza esserne avvertito – del paradigma che sta alla base del progetto di eliminare la casualità dell’origine. L’assunzione da parte dell’uomo della regia dell’evoluzione, lo notava già Jonas, se da un lato rappresenta la fine dell’antropocentrismo classico – perché l’elemento chiave della filosofia della natura di matrice evoluzionistica è la casualità della realtà e dunque dell’esserci dell’uomo –, delinea allo stesso tempo l’emergere di una nuova forma di antropocentrismo<sup>86</sup>, in cui l’uomo è al centro del cosmo in quanto il cosmo stesso prende la forma della sua progettazione (tanto che Siep chiede all’uomo sul filo della auto-contraddizione di porre un ordine del cosmo da dover utilizzare come criterio non disponibile per il suo stesso ordinare).

Allo stesso modo in Siep, se l’immagine della natura umana sembra possedere degli elementi strutturali e dunque non dipendenti dall’uomo (è questo il senso della critica a Habermas sopra riportata), il rifiuto della

---

<sup>84</sup> Id., *Natur als Norm*, p. 195.

<sup>85</sup> L. SIEP, *Konkrete Ethik*, pp. 70-71. Già a p. 29 si può però leggere: «in un mondo ordinato la molteplicità è un valore». Tale valore non è riconosciuto da «radicali monisti, filosofi a-cosmisti e negatori del reale». Il concetto di cosmo è un’eredità «del concetto greco di kosmos e del concetto di creazione per come è stato pensato nella tradizione giudaico-cristiana».

<sup>86</sup> H. JONAS, *Tecnica, medicina e etica*, Einaudi, Torino 1997, pp. 31-32. Il riferimento è al paragrafo 4 chiamato *Rottura dell’antropocentrismo*: “accade così che la tecnica, questo prodotto freddamente pragmatico dell’astuzia umana, faccia assumere all’uomo un ruolo che solo la religione gli aveva talvolta assegnato: e cioè quello di amministratore e guardiano della creazione”.

teleologia nel reale fa sì che tale immagine sia comunque qualcosa di fortemente “positivo” (posto). Siep non sostiene che essa debba coincidere con il progetto dell'uomo, la invoca anzi proprio come misura di tale progetto: ritiene però che la sua datità originaria e costitutiva non sia qualcosa che la realtà ci consegna. È piuttosto la storia a trasmettercelo in modo epocale. Centrali in tal senso sono tutte quelle esperienze storiche che l'uomo può riconoscere come altamente significative e che hanno creato quello che potremmo definire, ma non sono parole di Siep, un *ethos comune*. Si tratta di un concetto che ritorna spesso e che viene configurato – volutamente – con debolezza sul piano teoretico; alla storia viene riconosciuto, senza delineare una filosofia né tantomeno una teologia della storia, un potere veritativo sulla natura dell'uomo, quasi implicitamente ribadendo l'adagio classico secondo cui *operari sequitur esse*. Guardando gli avvenimenti storici, “si tratta di mettere in correlazione le esperienze storiche con le capacità che gli uomini hanno potuto (non: dovuto) sviluppare e che, una volta sviluppate, possono essere esperite, riconosciute e fondate come *realizzazione dell'uomo*”<sup>87</sup>. L'idea di Siep è che la storia (e un riferimento è sicuramente all'esperienza tragica del nazismo) ci abbia consegnato dei valori e delle convinzioni irreversibili, di cui recano traccia le costituzioni alla voce *diritti umani*. Così l'invito è a rifarsi “ad una concezione aperta di esperienza ma con degli aspetti di non reversibilità”<sup>88</sup>. “Si tratta però di una non-reversibilità né logica né fattuale, ma che si evince considerando gli argomenti ora disponibili”<sup>89</sup>, cioè ancora rimanendo entro l'ambito dell'*ethos comune*. Il punto non è che sia impossibile che elementi del nostro *ethos* siano conformi alla verità circa l'uomo, sarebbe anzi un buon segno per la nostra civiltà. È che Siep non riconosce un meta-criterio, rispetto alla storia, per stabilirlo (e in questo tradisce forse più del dovuto la sua formazione di studioso hegeliano). Si può concedere che sia la storia – l'*operari* – a rivelare su vari piani l'umano, ma come pretendere che sia la storia a giudicare la storia, se con questo non si vuole intendere hegelianamente il giudizio come la pura vittoria fattuale del “nuovo” rispetto al “vecchio”, quand'anche il nuovo fosse invece una regressione? Non è poi così impensabile trovare qualcuno, un filosofo, un intellettuale, un pensatore che, uscendo con irriverenza dal coro, come Sloterdijk metta in discussione le nostre consolidate certezze, denunciando il (presunto) vuoto teorico e umano di una parola a noi tanto cara come “umanesimo”<sup>90</sup>. Rimane certo

<sup>87</sup> SIEP, *Konkrete Ethik*, p. 35.

<sup>88</sup> *Ibi*, p. 54.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> In *Regole per il parco umano* Sloterdijk lascia intendere che il vuoto di pensiero che a suo dire contraddistingue la Germania sia relativo agli anni successivi e non a quelli pre-

la possibilità di ritenere tali manifestazioni patologiche, ma come distinguere fra normalità e patologia sul semplice piano del divenire storico, visto che sia la normalità sia la patologia si danno nella storia<sup>91</sup>?

Nel saggio *Ethik und Menschenbild* Siep individuava due vie per uscire dal silenzio in cui ci pone l'etica minimale. Scriveva, infatti: “restano così due fonti per arrivare ad una immagine dell'uomo: la conoscenza di costanti antropologiche e il sapere storico”<sup>92</sup>. Dell'ultimo punto abbiamo già detto, ci siano concesse ancora due parole a proposito del primo. Nel riferimento a delle costanti antropologiche Siep mostra di non condividere un'immagine dualistica dell'uomo. Ciò significa che in filosofia morale non si può muovere da un quadro antropologico di scissione, né fondare il discorso etico su solo una delle due parti (il piano “alto” razionale). Resta però un'obiezione. Anche se riuscissimo a individuare delle costanti antropologiche, e la lettura delle affermazioni di Rahner ci indica come questa operazione sia tutt'altro che semplice, perché dovrebbe essere compito dell'uomo o – detto più “laicamente” – un bene per lui il rispettarle? Se la realtà è caso, perché non dovrebbe avere ragione chi, come Sloterdijk, invita a rimediare alla sua non razionalità con quella (seppur limitata) umana? E poi: non è una simile impostazione un invito a violare la legge di Hume che, muovendo dall'impossibilità di passare da una proposizione descrittiva a una proposizione normativa, ci ricorda giustamente come un fatto non possa essere considerato un valore? Crediamo che a tali domande l'impostazione di Siep non possa sottrarsi visto il modo con cui essa intende il contributo di Aristotele in senso debolmente teleologico, inserendolo poi in un impianto anti-teleologico.

---

cedenti il 1945, il che ha fatto ovviamente discutere. Credo però che al di là delle polemiche e un incedere volutamente provocatorio da parte di Sloterdijk, la sua affermazione non faccia altro che ribadire un dato indiscutibile e empiricamente constatabile: con l'avvento e la fine del nazismo Austria e Germania hanno cessato di essere la patria della cultura cedendo questo ruolo agli Stati Uniti, dove si era nel frattempo rifugiata quella moltitudine di pensatori di origine ebraica che ne avevano fatto, certo non da soli, la fortuna culturale. L'idea di Sloterdijk, in merito alla quale non ci sentiamo di giudicare, è che tutto ciò che è seguito al 1945 sia in fondo una non-filosofia, o perlomeno un pensiero inibito del quale Habermas si presenterebbe come il custode e l'inquisitore.

<sup>91</sup> Non ritengo che cambi il senso della questione nemmeno il riferimento che Siep fa al valore della storia a p. 164 del suo testo: “ci sono esperienze storiche che dicono qualcosa sulle capacità e sulle esigenze fondamentali dell'uomo”; dire questo non significa sviluppare “una forma di storicismo, ma il riconoscimento che quelle esperienze storiche, che coincidono con il nostro sapere sull'uomo (antropologia) e sul mondo e risultano nelle proposizioni fondamentali dell'etica e del diritto, possono valere irreversibilmente per il nostro sapere, anche se sono sempre possibili regressioni sul piano fattuale di valori centrali come ad esempio la libertà e la giustizia”.

<sup>92</sup> SIEP, *Ethik und Menschenbild*, p. 20.



Il problema della normatività delle costanti antropologiche in una concezione del reale non finalisticamente intesa si ripropone intatto a livello della concezione che Siep ha della storia. Egli delinea di essa una concezione diversa da quella in cui l'uomo naturale (come ad esempio avviene per il *buon selvaggio* di Rousseau) funge da astrazione, che non ha alcun rapporto con l'uomo storico sociale, e dalla quale deriva la kantiana dicotomia fra persona e natura. Alla base dell'etica minimale c'è, come ha osservato il filosofo tedesco Robert Spämann, una concezione radicale in cui "storia e natura divengono incommensurabili. L'uomo naturale iniziale riposa in sé e non c'è alcun diritto e alcuna ragione per toglierlo dalla sua prigionia nella natura. Ma ciò che più conta è che non esiste più alcuna misura *naturale* per poter in qualche modo giudicare le forme e i modi di vita dell'uomo nella loro configurazione storica e personale. Persona e natura divengono realtà incommensurabili"<sup>93</sup>. Siep non segue questa impostazione e obietta che la storia ha in sé un potere rivelativo sull'umano e sul suo dover essere. (È nella storia che si individuano, infatti, anche le costanti antropologiche). Se dunque Siep sembra, come già abbiamo notato, far suo l'adagio classico secondo cui *operari sequitur esse*, con ciò accetta solo in senso debole che la realizzazione storica dell'uomo sia l'attuazione – fatta salva la libertà – di una possibilità inscritta nella natura umana.<sup>94</sup> Il rifiuto della coppia autonomia-eteronomia operante nel paradigma classico delle etiche minimali, porta sì Siep a non accettare l'idea secondo cui l'aver una costituzione non progettata né – interamente – progettabile sarebbe fonte di eteronomia, ma questo viene affermato sganciandolo dalla sua premessa necessaria, che cioè la realtà abbia in sé una legge del proprio divenire, una costituzione teleologica. Senza tale costituzione, infatti, le domande poste precedentemente circa la violazione della legge di Hume e il non senso del rispetto di un puro dato di fatto casuale (cui opporre invece un disegno razionale), non risultano affrontabili, finendo così per pregiudicare il valore dell'intero impianto<sup>95</sup>. Tutta l'analisi di Siep, se letta nella sua estensione, tende così a confutare il modo stesso con cui essa ha inteso servirsi di Aristotele, convincendosi di poterlo fare senza

---

<sup>93</sup> R. SPÄMANN, *Das Natürliche und das Vernünftige: Essays zur Anthropologie*, Piper, München-Zürich 1987, p. 26.

<sup>94</sup> Fatta salva la libertà, perché se è nella natura dell'uomo che si individua aristotelicamente il criterio per capirne il bene, come lo stesso Aristotele nota, "non si diventa buoni per natura", e dunque la ricerca della propria realizzazione non avviene necessariamente o senza libertà.

<sup>95</sup> Credo sia questa la spiegazione di un episodio, riferitomi dallo stesso Siep, in cui Habermas avrebbe invitato a essere conseguente e a dichiararsi in fine metafisico. Aveva ragione Habermas.

riaprire la questione teleologica. In tal senso Siep cade nello stesso errore che ha opposto a Habermas, quando ha rilevato l'insufficienza fondativa delle sue revisioni. Anche Siep, come Habermas, non *vuole* dare una fondazione forte delle sue osservazioni. Riferendosi al suo *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, Freud era costretto a prendere atto che tutte le sue, per molti aspetti, rivoluzionarie osservazioni poggiavano su un fondamento temerariamente precario che ne rendeva però ancora più evidente l'eleganza, come "una ballerina in equilibrio su di un piede solo". Se nel caso di Freud tale fragilità pare ineliminabile, non così sembra doversi dire del caso di Siep.

La questione teleologica si rivela così il banco di prova e la pietra angolare del dibattito intorno alla casualità dell'origine che apre quello a proposito della modernità intesa come categoria di pensiero. Con il suo rifiuto essa (la modernità) ha inaugurato il suo percorso, con la domanda circa la sua ri-ammissione inaugura forse la sua fine. Ciò che è certo è che il riferimento ad Aristotele sembra destinato a rimanere e ad offrire spunti fecondi per la riflessione sulla vita dell'uomo a partire dalla comprensione integrale della sua struttura letta in chiave teleologica. La scissione tipicamente moderna fra natura e persona ri-troverebbe così una sintesi cosciente della divisione che si è appena lasciata alle spalle.

Se noi consideriamo "ciò che la natura fa dell'uomo", facciamo della biologia e con ciò parliamo inevitabilmente di qualcosa che è molto meno dell'uomo. Perché la natura non fa la persona. Se domandiamo però "ciò che egli compie o deve compiere in quanto essere libero nel suo agire a partire da se stesso", allora dobbiamo parlare dell'incondizionato, cioè di qualcosa che è molto più dell'uomo stesso. Un'unità delle due prospettive può pertanto essere raggiunta se noi intendiamo questo "di più" come il fine (*Wohin*) dell'uomo e allo stesso tempo come l'origine (*Woher*) della natura<sup>96</sup>.

La domanda che il tema affrontato in questo saggio allora ci consegna è se vogliamo accettare sul piano razionale un simile discorso. Resta però il problema – anche ammessa l'esistenza di una natura e di un fine – del modo in cui determinare quali ne siano i tratti. Così non basta ammettere la natura, per escludere – *prima facie* – la possibilità di eliminare la casualità dell'origine, ma occorre che si faccia vedere che la casualità appartiene all'essenza (non fattuale o solo storica) dell'uomo.

---

<sup>96</sup> SPÄMANN, *Das Natürliche*, p. 34.