

## CRISI DELLA DEMOCRAZIA E RAZIONALITÀ PRATICA. IPOTESI SUL DIRITTO NATURALE

Sante Maletta

1. Quarant'anni fa, in un anno emblematico della storia culturale e politica dell'Occidente, Hannah Arendt individuava nella *eclissi dello spazio pubblico* il fattore decisivo per illustrare la crisi culturale e politica che aveva portato all'affermazione dei movimenti totalitari<sup>1</sup>. Si tratta, a parere della filosofa tedesca, di una crisi di lunga durata, in quanto essa caratterizza la modernità nella sua interezza e continua a interessare le società occidentali anche dopo la sconfitta dei totalitarismi. Lo spazio pubblico è una dimensione *esistenziale*, fatta di parole e azioni - di azione dialogica - che non è mai acquisito una volta per tutte in quanto dipende dalla libertà degli individui. La sua crisi è crisi del *mondo comune* umano, il quale è tale solo se diviene oggetto di un *dialogo* che manifesta un *sensu condiviso*. E senza un senso condiviso non si dà la possibilità di affrontare razionalmente le questioni politiche che presentano sempre più una dimensione globale che attraversa e accomuna gli stati e le culture.

Apparentemente un senso comune si dà. Come ha messo in luce Marcel Gauchet, a partire dall'atto finale della Conferenza di Helsinki del 1975 e soprattutto a partire dal crollo dei regimi comunisti europei nel 1989, si è assistito a una sorta di «consacrazione dei diritti umani»<sup>2</sup>, i quali sono diventati «il principio costitutivo della coscienza collettiva e l'unità di misura dell'azione pubblica», assumendo così la funzione di «fondamento», vale a dire la funzione «non soltanto di principi regolatori supremi verso cui tendere per quanto possibile, ma di vere e proprie *norme prescrittive*, al tempo stesso fondamentali e imprescindibili, che esigono una rifondazione generale cui nulla sfugge»<sup>3</sup>. Oggi il discorso sui diritti umani, pur mancando del fascino e della forza di mobilitazione di un tempo, corrisponderebbe, secondo Gauchet, all'esigenza di una risposta alla «crisi dell'avvenire», all'assenza di una direzione globale chiara per la società. In altre parole il discorso sui diritti umani fornirebbe l'unico mezzo per rispondere alla domanda «dove andiamo e perché?», tenendo insieme l'essere e il doveressere. Tale discorso quindi funziona oggi come una vera e propria

---

1 Cfr. H. ARENDT, *Men in Dark Times* Harcourt Brace Jovanovich, New York 1968.

2 M. GAUCHET, *I diritti umani come politica* (2000), in Id., *La democrazia contro se stessa*, Città aperta, Troina 2005, p. 243.

3 *Ibi*, pp. 246-7.

*ideologia* capace di fornire allo stesso tempo un'idea politica, una scienza della società e una bussola dell'azione storica.

L'ideologia dei diritti umani è però ambigua: essa fonda la democrazia su ciò che è incontestabile, ma introduce in essa un elemento di incertezza radicale in quanto i diritti umani vengono riconosciuti come razionalmente infondati e infondabili, e ci si accontenta che essi siano sufficientemente condivisi in un dato momento storico, al punto che essi assumono l'aspetto di una sorta di religione civile, di un *fideismo secolarizzato*<sup>4</sup>. L'ideologia dei diritti umani di conseguenza tende a trasformarsi in una *retorica* che sostituisce il discorso pubblico attraverso l'elezione dei *mass media* come ambito principale se non esclusivo della riflessione pubblica<sup>5</sup>. Nasce così un nuovo *linguaggio del potere*, un ordine simbolico che i soggetti credono di costruire e condividere liberamente attraverso i canali mediatici, ma che in realtà aliena il soggetto al tessuto linguistico relazionale del mondo della vita, escludendo la domanda sul senso di ciò che non cade nei limiti dell'ordine simbolico medesimo<sup>6</sup>. Lo strumento principe del processo ideologico è quindi il linguaggio - in questo caso la neo-lingua del *politicamente corretto* -, attraverso cui agisce una dinamica di produzione della realtà che è contemporaneamente un mascheramento di questa. In ultima istanza l'esito dell'opera di tale neolingua è l'atrofia del giudizio, la quale impedisce la formazione di un senso comune.

In questo scritto cercherò di mostrare come una certa ripresa dell'approccio tomista alla questione del diritto naturale ci può aiutare a recuperare quel senso condiviso senza il quale non si dà alcuno spazio pubblico<sup>7</sup>. Come vedremo, tale riabilitazione del diritto naturale nel campo

---

<sup>4</sup> Cfr. A. OLLERO TASSARA, *Diritto "positivo" e diritti umani*, Giappichelli, Torino 1998, p. 91; qui l'obiettivo polemico di Ollero è il BOBBIO de *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1992. <sup>5</sup> Cfr. T. SERRA, *L'uomo programmato*, Giappichelli, Torino 2003, parte prima, cap. 2.

<sup>6</sup> Cfr. F. RICCI, *I linguaggi del potere. Costruttori di significato, distruttori di senso*, Giappichelli, Torino 2003.

<sup>7</sup> Non è mia intenzione dare un resoconto esaustivo dei dibattiti in corso, tanto più che quello di diritto naturale è un concetto di cui è arduo dare una definizione univoca: «Non è possibile ricondurre a una rigorosa e positiva unità di significato l'espressione diritto naturale: nella storia plurisecolare del pensiero giuridico e politico occidentale essa è stata usata secondo prospettive talmente diversificate da rendere obiettivamente disperante ogni tentativo di *reductio ad unum* del concetto» (F. D'AGOSTINO, *Diritto naturale*, in *Dizionario delle idee politiche*, a cura di E. Berti e G. Campanini, Ave, Roma 1993, p. 219); «l'espressione 'diritto naturale' diventa un autentico *mare magnum* a motivo dell'inesauribile combinazione di accezioni diverse di ciò che si intende per 'diritto' e per 'natura'» (A. OLLERO, *Diritto naturale e positivo*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. III, Bompiani, Milano 2006, p. 2977). Ciò che cercherò di fare è di sottolineare i passaggi filosoficamente rilevanti all'interno della speculazione di alcuni tra gli autori più significativi che si sono occupati di diritto naturale negli ultimi cinquant'anni, e ciò al fine di evidenziare quei guadagni teorici che consentono di difendere e rilanciare una prospettiva di diritto naturale nell'attuale temperie culturale.

della filosofia del diritto e della filosofia politica è strettamente legata a una riscoperta in campo etico e teologico del ruolo della legge naturale in quanto *principio della ragion pratica*.

2. Dato cento volte per morto, il diritto naturale sembra risorgere ogni volta dalle sue ceneri come l'araba fenice. Tuttavia tali risorgenze non possono venire perfettamente sovrapposte in quanto in genere occorrono in rapporto polemico con tendenze anti-giusnaturalistiche che presentano caratteri diversi a seconda delle epoche e dei contesti culturali.

All'interno del panorama filosofico italiano del secondo dopoguerra la presa di posizione di Carlo Antoni (di per sé sorprendente a motivo della sua formazione storicista) è esemplificativa di un atteggiamento culturale piuttosto diffuso<sup>8</sup>. Di fronte alle esperienze politiche totalitarie del Novecento - prodotte dall'alleanza tra un «cattivo storicismo» e il nichilismo - Antoni richiama la «necessità» del diritto naturale, definito con le parole di Friedrich Meinecke come «stella polare dell'Occidente»<sup>9</sup>. Più che un diritto formulabile in proposizioni normative si tratta dell'«esigenza di un'azione dell'universale ideale morale sulla legislazione positiva»<sup>10</sup>, di una verità *operante* la quale abita agostinianamente nell'uomo, che si sviluppa nella storia e impedisce agli esseri umani di rinunciare alla loro propria responsabilità, all'esercizio della coscienza morale soggettiva: il giusnaturalismo di stampo stoico-cristiano «attribuisce all'uomo dei diritti che sono inalienabili, riconosce, cioè, nella coscienza dell'individuo una sovrana dignità e autorità morale, cui non può abdicare. Qui cioè si forma il concetto etico della personalità, che non è semplicemente quello giuridico della persona»<sup>11</sup>.

L'attualità della lettura antoniana sta nel rimarcare una costante nella storia millenaria del diritto naturale, vale a dire la sua valenza critica e polemica nei confronti di ogni volontarismo giuridico: difendere l'esistenza del diritto naturale significa ribadire l'intrinseca dimensione morale del diritto, o, in altre parole, «affermare che la dimensione della giuridicità non coincide nel suo principio con quella del diritto posto dal legislatore all'interno della comunità politica alla quale egli è preposto»<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> Le istanze avanzate da Antoni sono state recentemente riprese da Giuseppe CANTILLO in *Natura umana e senso della storia. Studi di storia della filosofia*, Luciano, Napoli 2005. Su Antoni e il giusnaturalismo italiano del secondo dopoguerra cfr. G. F. ASSÒ, *Storia della filosofia del diritto. III - Ottocento e Novecento*, Laterza, Bari 2006, pp. 334-6.

<sup>9</sup> C. ANTONI, *La restaurazione del diritto di natura*, Neri Pozza, Venezia 1959, p. 30.

<sup>10</sup> Ibi, p. 36.

<sup>11</sup> Ibi, pp. 35-6.

<sup>12</sup> D'AGOSTINO, *Diritto naturale*, p. 219, il quale continua così: «Più analiticamente il riferimento al diritto naturale implicherebbe pertanto tre assunti fondamentali e non separabili: a) l'esistenza di un diritto meta-positivo; b) da ritenere valido intrinsecamente, anche cioè se privo di riconoscimento da parte del legislatore; c) assiologicamente superiore al diritto positivo e da considerare quindi quale suo modello ideale, e quindi

3. Ma esiste la possibilità di andare oltre una definizione meramente polemica di diritto naturale? Per rispondere a tale domanda è inevitabile ricostruire brevemente alcuni passaggi storici fondamentali.

La letteratura critica in genere propone una tripartizione tra le concezioni del diritto naturale<sup>13</sup>: una variante biologico-naturalistica, che comprende il diritto naturale come legge connaturata a tutti gli uomini a guisa di istinto; una interpretazione teologica, per cui esso è una legge stabilita per volontà divina e rivelata agli uomini; infine il diritto naturale può essere inteso come una legge dettata dalla ragione che l'uomo trova in sé. Tali tre concezioni sono compresenti in tutte le epoche secondo diverse modulazioni e articolazioni; esse inoltre sono spesso attive all'interno della medesima corrente filosofica o del medesimo autore.

La prima concezione - che trova espressione efficace nel frammento ulpiano che definisce il diritto naturale come *quod natura omnia animalia docuit* - vede la natura attraverso la lente simbolica di una maternità saggia e previdente e ciò rende il diritto naturale criterio ultimo non solo di giustizia ma anche di felicità. Si tratta di una prospettiva di grande suggestione che non ha mai mancato di trovare entusiastici sostenitori in tutte le epoche, malgrado (o forse proprio a motivo de) la sua grande *ambiguità* che ha portato a comprendere il diritto naturale in «forme drammaticamente antitetice e inconciliabili»<sup>14</sup>.

Ai nostri fini risultano di maggiore interesse e utilità le altre due varianti del giusnaturalismo, quella teologica e quella che alcuni autori chiamano (a mio giudizio impropriamente) razionalista. Nella sua *Storia della filosofia del diritto* Guido Fassò assai opportunamente mette in risalto, contro un'opinione alquanto invalsa che tende a contrapporre a un giusnaturalismo antico e medievale oggettivistico e teologico un giusnaturalismo moderno soggettivistico e razionalista, la stretta interrelazione tra le due concezioni nel passaggio tra il medioevo e la modernità<sup>15</sup>. In particolare «resta comune al giusnaturalismo moderno e ad

---

dotato di una superiore obbligatorietà, nel caso in cui sorga un qualsiasi irriducibile contrasto tra le sue prescrizioni e quelle poste dal legislatore».

<sup>13</sup> Oltre al già citato scritto di D'Agostino vedi G. FASSÒ, *Giusnaturalismo*, in *Dizionario di Politica*, a cura di N. Bobbio *et alii*, TEA, Milano 1990, pp. 440-5; T. SERRA, *Appunti di Filosofia del diritto*, a cura di M. Sirimarco, Aracne, Roma 2003, p. 15.

<sup>14</sup> D'AGOSTINO, *Diritto naturale*, p. 222. D'Agostino nota che oggi c'è chi, ispirandosi a tale forma di giusnaturalismo, si fa promotore di istanze libertarie che, intendendo il diritto positivo come mero garante di nuove dimensioni di autonomia, si traducono sul piano giuridico in istanze di de-legalizzazione (*neogiusnaturalismo libertario*) (cfr. F. D'AGOSTINO, *Il diritto naturale, il diritto positivo e le nuove provocazioni della bioetica*, in *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita. Le sfide del contesto culturale contemporaneo*, a cura di J. DE DIO VIAL CORREA e E. SGRECCIA, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, p. 184).

<sup>15</sup> Cfr. G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto. L'età moderna*, Laterza, Bari 2003<sup>2</sup>, pp. 85-91; in particolare cfr. pp. 87-8: «ben prima del Seicento la fonte della legge naturale

alcune - le più importanti - correnti di quello antico e medievale il razionalismo, la concezione di una legge posta da quella "natura", da quell'essenza peculiare dell'uomo che è la ragione»<sup>16</sup>. L'aspetto precipuo del giusnaturalismo moderno, che stabilisce una vera soluzione di continuità rispetto al passato, sta invece nel suo *metodo*, questo sì *razionalista* in senso proprio: «i giusnaturalisti secenteschi si sforzano di costruire un *sistema* di norme deducibili con rigorosa esattezza e costituenti un ordine razionale analogo a quello della fisica quale lo scopriva e lo descriveva la scienza. [ ... ] La fonte del diritto naturale è intesa da essi come un'essenza immutabile della natura umana, tutta perfetta, fuori del tempo!»<sup>17</sup>. È questa versione filosofica del giusnaturalismo che ha generato la reazione storica e il discredito di cui tale approccio gode presso l'opinione pubblica soprattutto a partire dall'Ottocento<sup>18</sup>.

Tale breve disamina storica non può evitare di rimarcare come l'evoluzione del giusnaturalismo moderno tenda non solo a distinguere ma a contrapporre - soprattutto a partire da Hobbes - diritto oggettivo e diritto soggettivo, *norma agendi e facultas agendi*, legge (*law*) e diritto (*right*) sino a identificare il diritto naturale esclusivamente col diritto soggettivo<sup>19</sup>. John Finnis nota che, sebbene i padri del moderno idioma dei diritti (Locke, Pufendorf, Grozio) non seguirono Hobbes sino in fondo nell'opporre legge e diritti, essi tuttavia «adottarono il suo presupposto per cui "un diritto" è paradigmaticamente una libertà»<sup>20</sup>.

Successivamente tanto il giusnaturalismo quanto il giuspositivismo, a causa di un generale processo di positivizzazione del diritto, finirono per *non distinguere più tra legge e diritto*: il secondo perché «questi due concetti si confondono nell'ottica dell'ordinamento giuridico positivo»<sup>21</sup>; il

---

era stata additata nella ragione, e nella ragione come "natura" propria del soggetto umano. Quando Cicerone scriveva che l'uomo che disobbedisse alla legge naturale (la quale è *recta ratio*) rinnegherebbe se stesso («*ipse se fugiet*») esprimeva chiaramente e consapevolmente l'idea della soggettività di tale legge; e san Tommaso [ ... ] pur inquadrando la teoria delle leggi nella cornice teologica della sua *Summa*, non fa che accogliere, tramandando li al pensiero posteriore, il razionalismo e il soggettivismo ciceroniani».

<sup>16</sup> *Ibi*, p. 88; su questa linea interpretativa anche SERRA, *Appunti di Filosofia del diritto*, pp. 49-50.

<sup>17</sup> FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto. II*, pp. 90-1. «Non è nel suo contenuto, ma nel suo metodo, che la teoria groziana del diritto naturale rompe con la Scolastica» (A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La dottrina del diritto naturale* (1951), Comunità, Milano 1962<sup>2</sup>, p. 75).

<sup>18</sup> «Per essere una scienza, il diritto deve fondarsi non sull'esperienza, ma sulle definizioni, non sui fatti, ma sulle deduzioni logiche. Ne consegue che soltanto i principi del diritto di natura possono propriamente costituire una scienza; e tale scienza deve essere costituita lasciando da parte tutto quello che è soggetto a cambiamento e che muta da un luogo ad un altro» (PASSERIN D'ENTRÈVES, *La dottrina del diritto naturale*, p. 77).

<sup>19</sup> Cfr. *ibi*, pp. 84-5.

<sup>20</sup> J. FINNIS, *Legge naturale e diritti naturali* (1992), Giappichelli, Torino 1996, pp. 225-6. <sup>21</sup> F. VIOLA, *La conoscenza della legge naturale nel pensiero di Jacques Maritain*, in J. Maritain, *Nove lezioni sulla legge naturale*, Jaca Book, Milano 1985, p. 20.

primo perché vede già realizzato il diritto nella legge naturale, «concepita al modo di un codice scritto, che si suppone impresso nel cuore, ma scritto, formulato, redatto dalla natura, applicabile a tutto, di cui ogni legge giusta, quale che fosse, doveva essere una trascrizione e che fissava *a priori* la norma della condotta umana in decreti che si presumevano prescritti dalla natura e dalla ragione»<sup>22</sup>. In tal modo il giusnaturalismo è stato soggetto a deviazioni di tipo ideologico, in quanto ha considerato «eterne e immutabili regole di comportamento sociale dedotte da una ragione storicamente condizionata»<sup>23</sup>; dal canto suo il giuspositivismo, non riconoscendo che «il presupposto di validità della legge [positiva] consiste in qualcosa che è al di là della legge stessa», si è dimostrato tragicamente impotente quando ha dovuto difendere dalla distruzione l'ordinamento positivo stesso<sup>24</sup> (da questo punto di vista non è casuale che la crisi del giuspositivismo coincida con la crisi della struttura giuridica dello stato moderno<sup>25</sup>).

La tendenziale positivizzazione del diritto naturale tipica del giusnaturalismo moderno ha trovato corrispondenza in un'analoga evoluzione nell'ambito culturale cattolico, laddove la nozione di diritto naturale ha sempre mantenuto la sua centralità. Secondo un'accezione tutt'oggi prevalente in ambito teologico e pastorale, il diritto naturale rimanderebbe a una legge inscritta nel cuore umano in quanto ordine naturale oggettivo normativo che è conoscibile dal soggetto e da questo applicabile all'agire. È legittimo chiedersi se tale accezione non dimostri il progressivo allontanamento della riflessione teologica cattolica, e di conseguenza anche del magistero, dalla lezione tomista più originaria ed autentica<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, p. 41.

<sup>23</sup> VIOLA, *La conoscenza della legge naturale nel pensiero di Jacques Maritain*, p. 15.

<sup>24</sup> Cfr. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La dottrina del diritto naturale*, p. 142, il quale così continua: «Il positivismo può magari fare a meno della ricerca del fondamento ultimo dell'ordinamento giuridico. Ma questo lo rende interamente impotente quando si tratti d'una questione vitale, come sarebbe quella della difesa o della distruzione di quell'ordinamento. È tragicamente significativo il fatto che il paese [*scil.* la Germania], dove la giurisprudenza formale venne sviluppata fino alla sua estrema perfezione, fu pure il paese in cui la legalità oppose la minore resistenza alla sfida di nuove forze distruttrici» (*ibi*, p. 143).

<sup>25</sup> Cfr. SERRA, *Appunti di Filosofia del diritto*, p. 152, dove la Serra riporta il giudizio di uno dei maggiori giuspositivisti italiani, Uberto Scarpelli.

<sup>26</sup> Una ripresa dell'impostazione tomista si è in realtà avuta (non a caso) con il pontificato di Leone XIII e più recentemente con Giovanni Paolo II (cfr. M. RHONHEIMER, *Legge morale naturale: conoscenza morale e coscienza. La struttura cognitiva della legge naturale e la verità della soggettività*, in *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita*, p. 130-3). La questione della rinascita della dottrina tomista del diritto naturale si colloca quindi nell'ambito vasto e complesso della storia del tomismo e della sua crisi, di cui qui non ci occuperemo. Per un approccio simpatetico con la nostra lettura cfr. A. MACINTYRE, *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale* (1990), Massimo, Milano 1993.

4. Riassumiamo i passaggi teorici effettuati sinora: a) l' «eterno ritorno del diritto naturale»<sup>27</sup> è dovuto alla sua funzione critica nei confronti di ogni versione di volontarismo giuridico al fine di ribadire l'ineludibile legame tra diritto e morale; b) prescindendo dalla questione teologica del rapporto tra ragione umana e ragione divina, si è individuata in tutte le epoche la presenza di un approccio alla questione del diritto naturale caratterizzato dalla considerazione della naturalità della legge nel senso che essa è posta dalla ragione intesa come natura precipua dell'essere umano; c) nell'epoca moderna tale approccio ha subito una curvatura in senso razionali sta che porta a pensare il diritto naturale nei termini di un diritto iscritto come un codice nel cuore umano da cui sono deducibili *more geometrico* non tanto le norme della condotta umana quanto i diritti soggettivi; d) le aporie cui tale approccio è soggetto hanno gradualmente indotto gli studiosi del diritto a diffidare della nozione di diritto naturale, la quale tuttavia è tornata alla ribalta nel momento in cui ci si è trovati di fronte alla necessità di giustificare e difendere l'ordinamento positivo liberal-democratico dalle forze storiche che ne minavano le fondamenta.

5. Che interesse può avere oggi una ripresa dell'approccio tomista? Mentre il giusnaturalismo moderno, come abbiamo visto, tende a concepire il diritto naturale come un corpo di norme definite e immutabili, in Tommaso esso coincide con «l'esercizio della ragionevolezza pratica e il suo risultato»<sup>28</sup>. In attesa di comprendere meglio cosa significa tale formula, risulta già chiaro che *la posta in gioco nella questione del diritto naturale riguarda la concezione della ragion pratica e del suo metodo*<sup>29</sup>. Se nel giusnaturalismo moderno prevale un'accezione razionali sta che tende a trasferire in campo etico-politico e giuridico un metodo mutuato dalle scienze fisicomatematiche, nell'approccio tomista alla questione del diritto naturale è riscontrabile una *fenomenologia della ragion pratica* che, per la sua estrema raffinatezza e profondità, risulta di grande attualità. Non è un caso che tale ripresa tomista avvenga in un contesto culturale in cui, da oramai quasi mezzo secolo, è all'opera un moto di ricerca intorno alle forme della razionalità pratica che ha generato un ritorno ai classici<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> Cfr. H. ROMMEN, *L'eterno ritorno del diritto naturale* (1936, 1947) Studium, Roma 1965.

<sup>28</sup> VIOLA, *Il diritto naturale: stabilità ed evoluzione dei suoi contenuti*, in *Natura e dignità della persona umana* *afondamento del diritto alla vita*, p. 160.

<sup>29</sup> Questo è chiaro nell' approccio di Leo Strauss, il cui principale punto di riferimento però non è Tommaso bensì Aristotele; cfr. L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia* (1953), Il Melangolo, Genova 1990.

<sup>30</sup> Mi riferisco non solo alla cosiddetta *Rehabilitierung del praktischen Philosophie* di lingua tedesca ma anche alla corrente della *virtue ethics* in ambito anglosassone; cfr. S. MALETTA, *La filosofia pratica*, in *Dal senso comune alla filosofia. Profili*, vol. 3, Sansoni, Firenze 2001, pp. 319-329.

6. All'interno della ricerca teologica contemporanea è rilevante da un punto di vista filosofico l'approccio di Martin Rhonheimer il quale, ponendosi nell'ottica di un recupero dell'autentica tradizione tomista, afferma: «la legge naturale non [è] semplicemente un *ordine naturale*, oggetto della conoscenza del soggetto che solo attraverso questa conoscenza diventerebbe qualcosa di "scritto nel cuore" dell'uomo, ma un modo particolare di *conoscenza morale*, cioè una conoscenza *naturale* del bene e del male. Secondo questa tradizione, la legge naturale avrebbe quindi un carattere essenzialmente *cognitivo*: è "scritta nel cuore dell'uomo", non solo come "qualcosa di conosciuto", ma in quanto la stessa apertura intellettuale del soggetto umano al bene morale è per gli atti umani una *legge*; e, poiché quest'apertura si sviluppa in modo naturale, può essere definita una *legge naturale*»<sup>31</sup>. Questa ha quindi *in primis* un carattere *soggettivo*, e la sua oggettività consiste nel fatto che in essa si manifesta la verità della soggettività, vale a dire il suo essere partecipazione di una ragione divina che, in quanto provvidente, orienta l'essere umano al suo bene. È attraverso la legge naturale come legge della ragione (*ordinatio rationis*, in cui il genitivo è innanzi tutto soggettivo) che conosciamo il nostro bene concreto: a partire dall'esperienza originaria e irriducibile del bene come correlato e contenuto formale di ogni atto, essa si declina attraverso un insieme di giudizi pratici che ci fanno fare il bene e fuggire il male (primo principio della legge naturale e vera e propria «copula pratica»).

Il punto di vista tomista sulla legge naturale permette di delineare in maniera più precisa il rapporto tra legge e diritto naturali. Com'è noto, nella tradizione pre-moderna in generale lo *ius naturale* coincide con lo *iustum naturale*, vale a dire lo *ius* non è innanzitutto un diritto soggettivo, bensì «qualcosa che, in base a una certa convenienza, è dovuto a qualcuno»<sup>32</sup>. Per Tommaso lo *ius naturale* è una convenienza *secundum naturam*, fondamento della giustizia e oggetto di questa intesa come virtù nei termini di una ferma e costante volontà di dare a ciascuno il suo<sup>33</sup>. Ecco perché occorre distinguere tra legge e diritto naturali, in quanto il secondo si riferisce solo agli atti che ci pongono in rapporto con altre persone. Rhonheimer sottolinea che la nozione di *ius* non è un dato naturale: «Ciò che è "naturale", rilevante per alcuni aspetti e presupposto per la formazione della legge naturale, sono specifiche relazioni di convenienza (ad esempio, la nota *coniunctio maris et feminae* [...]). La normatività di queste "convenienze" o *adaequationes* e la stessa nozione di *dovuto* (*debitum*) derivano però dalla ragion pratica, che è la sola capace di ordinare queste

---

<sup>31</sup> RHONHEIMER, *Legge morale naturale*, p. 126. Nello scritto citato Rhonheimer propone una sintesi della sua ricerca *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale* (1987), Armando, Roma 2001.

<sup>32</sup> RHONHEIMER, *Legge morale naturale*, p. 150.

<sup>33</sup> Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica*, II-II, q. 58, a. 1; RHONHEIMER, *Legge morale naturale*, p. 151.

convenienze verso il fine della virtù, che è il bene della persona umana?»". Di conseguenza il diritto naturale «non è propriamente una norma dedotta dalla natura o *letta* in essa, ma il risultato di una lettura delle strutture naturali alla luce dei principi della legge naturaleo "".

Da un punto di vista tomista, ai precetti della legge naturale non si arriva per deduzione ma attraverso un processo mentale in cui la ragion pratica, sotto l'influsso della copula pratica, coglie i singoli fini delle *inclinaciones*. Per noi è interessante soffermarsi sui metodi della ragion pratica: alcuni precetti possono avere un'evidenza immediata (ad es. la cosiddetta Regola aurea."); altri devono invece essere scoperti narrativamente. Che cosa significa?

7. Per rispondere a tale domanda occorre tematizzare in maniera fenomenologicamente appropriata la *situazione pratica*<sup>37</sup>, la quale ha come carattere imprescindibile la sua *direzionalità*, espressione di una teleologia immanente all'esistenza umana. Come dice Pamela Hall, la conoscenza della legge naturale non è una conoscenza teorica: «piuttosto è un possesso di fini e di modi di scoprire mezzi per questi fini»<sup>38</sup>. Conosciamo la legge naturale non per deduzione ma bensì riflettendo sulla nostra propria natura *colta in azione*, sui desideri, scelte, errori e successi non solo nostri ma anche altrui: «Noi partecipiamo alla legge eterna attraverso l'esperienza di una direzionalità verso fini e attraverso il possesso di capacità per trovare mezzi per questi fini. Solo attraverso il libero esercizio della nostra razionalità pratica possiamo scoprire la legge naturale [ ... ] e tale scoperta in parte implica di fare ancora il lavoro del primo legislatore»<sup>39</sup>. In altre parole, in tale dinamica esistenziale il soggetto si rende conto che la legge naturale

---

<sup>34</sup> RHONHEIMER, *Legge morale naturale*, p. 151. La nozione di giusto può venire ricondotta a quella di bene a motivo della regola aurea, uno dei principi primi della legge naturale, che implica il riconoscimento dell'altro come uguale a me (cfr. *ibi*, p. 152).

<sup>35</sup> *Ibi*, p. 151.

<sup>36</sup> A tale proposito cfr. *La regola d'oro come etica universale*, a cura di C. VIGNA e S. ZANARDO, Vita e Pensiero, Milano 2005.

<sup>37</sup> Importante a tal fine la ricerca di G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale - I*, LAS, Roma 1996. Qui si farà riferimento soprattutto a P. HALL, *Narrative and the Natural Law. An Interpretation of Thomistic Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1994; la Hall è esplicitamente debitrice di un'impostazione etica macintyriana.

<sup>38</sup> HALL, *Narrative and the Natural Law*, p. 37.

<sup>39</sup> *Ibi*, p. 38. Da questo punto di vista troviamo un'impostazione simile in John Finnis: «L'Aquinate osserva che il ragionamento pratico non inizia conoscendo questa natura [*scil.* umana] dall'esterno, come se procedesse definendola con osservazioni e giudizi di carattere psicologico, antropologico o metafisico, ma sperimentando la propria natura, per così dire, dall'interno, nella forma delle proprie inclinazioni. [ ... ] non vi è un processo di inferenza. [ ... ] Piuttosto, con un semplice atto di conoscenza non-inferenziale, l'individuo comprende che l'oggetto dell'inclinazione che egli prova esemplifica una forma generale di bene, per sé e per i suoi simili» (FINNIS, *Legge naturale e diritti naturali*, p. 37).

è scoperta e data a lui da sé stesso: «allo stesso tempo noi comprendiamo e promulghiamo la legge naturale»<sup>40</sup>.

Ai nostri fini è importante sottolineare il risultato cui perviene un approccio tomista, e cioè che *la conoscenza della legge naturale è il prodotto dell'esercizio individuale e comunitario della ragion pratica*. Allo stesso tempo la virtuosità del ragionamento pratico - il suo essere prudente o saggio - presuppone e consiste nella conoscenza e nell'obbedienza alla legge naturale. Tale esercizio della ragion pratica inoltre è strutturalmente *narrativo*, in quanto la scoperta della legge naturale avviene all'interno di una vita nel contesto narrativo di esperienze che impegnano l'intelletto e la volontà nel fare scelte concrete: «La legge naturale (tanto come conoscenza della natura umana quanto come ciò che conduce alla fioritura della natura umana) è scoperta progressivamente nel tempo e attraverso un processo di ragionamento impegnato col materiale dell'esperienza. Tale ragionamento è condotto dagli individui e ha una storia all'interno della vita delle comunità»<sup>41</sup>.

Non si descriverebbe compiutamente il carattere narrativo dell' esercizio della ragion pratica se si prescindesse dal movimento *dialettico* che si genera tra esperienza e conoscenza, tra prassi e teoria: «Mentre applichiamo certi primi principi all'azione, torniamo a essi dialetticamente per rivederli e/o arricchirli alla luce dell'esperienza. La vita può essere un'educazione a ciò che dovremmo fare per ottenere ciò che vogliamo; ma tale educazione può essere più di un'istruzione nella miglior scelta dei mezzi per fini che originalmente abbiamo giudicato degni di essere perseguiti. Attraverso l'esperienza siamo anche istruiti su quali dovrebbero essere i nostri fini; tale educazione può avvenire pure nello stesso ottenere ciò che pensavamo di volere»<sup>42</sup>. Corollario di ciò è che la conoscenza della legge naturale è inevitabilmente influenzata dalle forme culturali; essa necessita quindi di una *critica* delle pratiche sociali e dei fini più o meno espliciti ivi contenuti.

8. È quest'ultima la preoccupazione principale che muove l'autore che, a mio parere, avanza la più convincente (in quanto radicalmente problematizzata dal punto di vista storico ed epistemologico) proposta di approccio tomista disponibile nel panorama culturale contemporaneo, vale a dire Alasdair MacIntyre<sup>43</sup>. Questi intende i precetti della legge naturale

---

<sup>40</sup> HALL, *Narrative and the Natural Law*, p. 99.

<sup>41</sup> *Ibi*, p. 94.

<sup>42</sup> *Ibi*, p. 101.

<sup>43</sup> A proposito di MacIntyre farò riferimento a S. MALETTA, *Biografia della ragione. Saggio sulla filosofia politica di MacIntyre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007. Ho affrontato approfonditamente la questione della legge naturale in MacIntyre in un paper di imminente pubblicazione dal titolo *MacIntyre and the Subversion of the Natural Law*, presentato al convegno *Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism: Ethics*,

come standard di giustizia comuni a tutte le tradizioni e comunità in quanto tradizioni e comunità *di ricerca*. Facendo esplicito riferimento a Maritain, ma andando oltre lui, MacIntyre afferma che questi precetti sono «regole della ragione»<sup>44</sup> conosciute praticamente e presupposte in ogni circostanza in cui c'è un comune apprendimento e una comune ricerca da parte di individui razionali circa i loro beni individuali e comuni, nonché in ogni relazione umana in cui gli individui si conducono con integrità razionale<sup>45</sup>. Come abbiamo già visto, è solo ponendosi dal punto di vista della ragion pratica, la quale riflette *sulla e nella* situazione, che si può conoscere la legge naturale, vale a dire ciò che rimane invariante attraverso le culture; ciò riguarda due aspetti, solo apparentemente scontati: innanzitutto la comprensione che i singoli beni contribuiscono al raggiungimento del bene umano; e poi il possesso dei requisiti che consentono all'essere umano di trarre beneficio dall'apprendimento e dalla ricerca comune, identificabili con una lista aperta di *virtù*, tra le quali spiccano la veridicità, il coraggio, la costanza, la pazienza, la generosità. In verità sono le virtù stesse a incarnare i precetti della legge naturale, i quali di conseguenza ci dirigono verso il bene comune e in parte lo definiscono<sup>46</sup>.

Dal punto di vista di MacIntyre i precetti della legge naturale, anche quando sono negativi, mettono in condizione il soggetto di raggiungere il bene e quindi sono liberanti<sup>47</sup>. Chi invece concepisce la libertà come possibilità di scelta indipendente da quei precetti è portato a commettere errori tanto teorici quanto pratici che hanno come esito principale la subordinazione delle relazioni umane agli interessi in competizione. In particolare le conseguenze morali del rifiuto della legge naturale vertono intorno alla concezione dell'io e del ragionamento morale. Innanzitutto c'è la diffusione di una immagine distorta della libertà e dell'autonomia dell'io, per cui questo si costituisce essenzialmente attraverso scelte pre-razionali e pre-morali, che conferiscono alla coscienza individuale un'indipendenza sovrana su tutti gli standard di giudizio. In secondo luogo il ragionamento pratico viene a essere ridotto ad una forma di calcolo, quello dei costi e

*Resistance and Utopia* (London Metropolitan University, Londra, 29 giugno - 1<sup>o</sup> luglio 2007).

<sup>44</sup> A. MACINTYRE, *Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity*, in *Common Truths: New Perspectives on Natural Law*, a cura di E.B. MCLEAN, OSI Books, Wilmington 2000, p. 108.

<sup>45</sup> Cfr. A. MACINTYRE, *Natural Law As Subversive: The Case of Aquinas*, «Journal of Medieval and Early Modern Studies», 1, 1995, p. 48.

<sup>46</sup> Cfr. *ibi*, p. 49. Analogamente John Finnis afferma: «Ogni teoria viva della legge naturale deve essere un'etica delle virtù, dal momento che le virtù non sono nient'altro che le disposizioni a prendere e a concretizzare decisioni giuste e ragionevoli e a evitare quelle sbagliate e irragionevoli» (J. FINNIS, *Natura e legge naturale nel dibattito filosofico e teologico contemporaneo: alcune osservazioni*, in *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita*, p. 102).

<sup>47</sup> Cfr. A. MACINTYRE, *How Can We Learn What Veritatis Splendor Has To Teach?*, «The Thomist», 2, 1994, p. 177.

benefici. Questo ha delle conseguenze morali e sociali di grande portata: quando le condizioni sociali cambiano, cambiano anche le valutazioni morali; ciò provoca un'alterazione delle relazioni umane e l'inaffidabilità reciproca. L'esito di tutto ciò è una forma di relativismo che stravolge il concetto stesso di *giustizia*: questa non riguarda più la proporzione tra il dare e l'avere all'interno di un ordine sociale, in quanto in una società liberale non si può più presupporre alcuna lealtà sociale e alcuno standard condiviso di merito; la giustizia invece viene intesa come una *pretesa* di riconoscimento da parte degli individui che alcune dimensioni della loro vita vengano protette dalla possibile invasione altrui<sup>48</sup>. È in questo modo che di solito vengono intesi i diritti umani, i quali vengono così a giocare sovente un ruolo puramente conflittuale.

MacIntyre mette dunque in evidenza l'incompatibilità di un approccio pratico informato dalla legge naturale con il *mainstream* della cultura di massa odierna tipica delle società liberali e la necessità della critica delle pratiche sociali e dei fini implicitamente contenuti in esse. È in tal senso che egli parla della funzione *sovversiva* della legge naturale.

9. In conclusione qual è il guadagno che si ottiene da una ripresa della questione della legge e del diritto naturali in chiave tomista? La ritematizzazione della situazione pratica, cui un approccio tomista induce, individua nell'esercizio della razionalità pratica il luogo di origine tanto della legge morale quanto della legge giuridica, secondo una dinamica alquanto paradossale dovuta al loro carattere cognitivo: il soggetto *scopre* la legge e, allo stesso tempo, la *dà* a se stesso; la legge, in altri termini, è presupposta all'esercizio della ragion pratica ed è prodotto di essa. La legge è naturale in quanto coincide con l'apertura intellettuale stessa del soggetto umano al bene morale, la quale è un dato strutturale della ragione (affettivamente totalizzata) in quanto natura dell'essere umano. La legge morale, in quanto incarnata nelle virtù, e il diritto naturale, in quanto «diritto naturale vigente»<sup>49</sup> (vale a dire diritto positivo elaborato dagli esseri umani in conformità alla loro natura razionale), possono fornire, anche grazie a una loro parziale *trasversalità* attraverso le culture, quel senso condiviso necessario per la sussistenza di uno spazio pubblico. Un senso condiviso fondato non tanto su una visione antropologica necessariamente parziale, quanto su una fenomenologia della ragione che offre delle evidenze razionalmente condivisibili o confutabili da parte di tutti.

---

<sup>48</sup> Cfr. A. MACINTYRE, *Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights*, «Listening», I, 1991, pp. 100-1.

<sup>49</sup> Cfr. S. COITA, *Diritto naturale: ideale o vigente*, in *Diritto naturale: verso nuove prospettive*, Giuffrè, Milano, 1990, pp. 5-28.