

IL DIBATTITO CONTEMPORANEO SULLA LEGGE NATURALE

FRANCESCO VIOLA
Professore ordinario di Filosofia del diritto
nell'Università di Palermo

Alla fine del secondo millennio dell'era cristiana l'etica si presenta come una questione aperta. Nel nostro secolo si è parlato di morte della metafisica e, poi, di morte delle ideologie (1). Gli ultimi due secoli sembrano aver progressivamente tagliato i ponti con il passato in molteplici direzioni. Ma l'etica, al contrario, sembra più viva che mai ed è facile prevedere che il terzo millennio sarà, ancor più di quello che se ne va, impegnato in dibattiti etici.

Al contempo l'etica è ciò che ci consente di restare legati al nostro passato. Le culture del passato hanno perso per noi spesso molto del loro significato, in quanto legate a condizioni di vita che non sono più le nostre, e, tuttavia, resta per noi istruttivo il modo in cui hanno affrontato il **problema del bene e del male**. Ci accorgiamo che gli uomini sono stati sempre travagliati da questo problema, anche se spesso non possono più accettare le soluzioni del passato. Per questo la presenza della problematica etica è divenuta un **criterio d'identificazione dell'uomo** ancor più sicuro di quello della razionalità.

Se invece spostiamo lo sguardo dalla problematica etica alle sue **soluzioni**, allora il **panorama ci si presenta complesso**, sovrabbondante e confuso (2). L'attenzione non è più concentrata sulla disputa meta-etica tra i fautori della possibilità di una conoscenza oggettiva della morale (cognitivismo) e i suoi negatori (non-cognitivismo). Oggi le due posizioni tendono ad avvicinarsi, perché i primi distinguono la conoscenza morale da quella dei fatti scientifici e i secondi ammettono che la morale non può ridursi a registrare gli interessi e le preferenze soggettive senza tentare una valutazione che abbia una qualche pretesa di oggettività. Com'è pos-

(1) Su questo tema cfr. F. VIOLA (a cura di), *Le nuove ideologie*, in «Ragion pratica», n. 4, 1996, pp. 11-180.

(2) Cfr. S. DARWALL, A. GIBBARD, P. RAILTON, *Toward Fin de Siècle Ethics*, in «The Philosophical Review», n. 101, 1992, pp. 115-189.

sibile valutare sulla base della ragione le preferenze soggettive? È questa la forma che assume oggi la perenne questione della legge naturale (3).

1. Il realismo morale e la natura umana.

La questione dell'**oggettività della conoscenza morale** è cruciale per la stessa sopravvivenza dell'etica. Se non ci sono altro che emozioni e preferenze soggettive, allora ogni dibattito etico è alla fin dei conti tempo perso ed è utile solo alla regolamentazione del traffico dei sentimenti morali. Questa debolezza intrinseca dell'emotivismo ha favorito lo sviluppo dell'utilitarismo, che può esibire un'etica oggettiva fondata sul calcolo razionale delle conseguenze delle azioni. Ma l'utilitarismo ha vita dura nell'epoca dei diritti, perché il valore in sé della persona umana non accetta alcuna subordinazione alle conseguenze delle azioni. Una ben nota definizione dei diritti è dichiaratamente anti-utilitarista: «se qualcuno ha un diritto a qualcosa, allora è ingiusto per il governo negarglielo anche se fosse nell'interesse generale farlo» (4).

Essendo entrato **in crisi l'oggettivismo utilitarista** e consequenzialista, si ripropone il problema della conoscenza morale e della sua capacità di render conto dei valori che si affermano nella coscienza collettiva. Tra questi i più importanti sono proprio i diritti, che sono divenuti il più rilevante punto d'incontro e di comunanza nel regime del pluralismo culturale e morale. Se è vero che un'etica è tanto più valida, quanto più è in grado di esibire contenuti universali valevoli per tutti gli uomini, allora è ragionevole guardare ai **diritti dell'uomo** come all'**ultima manifestazione di un'etica universale**. In questo contesto si spiega anche la rinnovata attenzione per il realismo morale.

Sembra che il **realismo morale**, sostanzialmente abbandonato dalla cultura europea, riceva invece una sempre maggiore accoglienza dalla **cultura americana contemporanea** (5). Il realismo morale afferma sia l'esistenza di qualità morali, sia la loro indipendenza dalle convenzioni e dalle preferenze, cioè in un parola l'**esistenza oggettiva dei valori morali**.

I realisti morali si dividono in naturalisti e non-naturalisti a seconda che ritengano che le qualità morali esistono o meno nel mondo naturale (6). I

(3) Cfr. F. VIOLA, *Ragion pratica e diritto naturale: una difesa analitica del giusnaturalismo*, in «Ragion pratica», n. 1, 1993, pp. 61-81.

(4) R. DWORKIN, *Taking Rights Seriously*, Duckworth, London 1977, p. 269.

(5) Cfr., ad esempio, G. SAYRE-MCCORD (ed.), *Essays on Moral Realism*, Cornell U.P., Ithaca (USA) 1988, e D. O. BRINK, *Moral Realism and Foundations of Ethics*, Cambridge U.P., Cambridge 1989.

(6) Un'altra distinzione è quella tra realismo morale externalista e internalista. Essa

non-naturalisti a loro volta si distinguono per i modi differenti d'intendere la relazione tra queste qualità morali non-naturali e i fatti naturali. In ogni caso, poiché qualità non-naturali possono essere conosciute solo in modo soprasensibile, essi sono condotti ad ammettere qualche speciale facoltà conoscitiva apposita, come ad esempio l'intuizione (intuizionismo). I **naturalisti**, invece, ritengono che le qualità morali siano un certo tipo di qualità naturali. A loro volta essi si distinguono per il modo d'intendere queste stesse qualità naturali. Il senso che i metafisici danno al concetto di «natura», e di «natura umana» in particolare, non è quello stesso di «fatto» proprio dell'epistemologia scientifica. È ovvio che il rimprovero d'incorrere nella fallacia naturalistica, cioè nell'indebita derivazione del dover essere dall'essere, è direttamente rivolto al naturalismo etico.

I sostenitori della legge naturale sono ovviamente simpatizzanti del realismo morale in quanto concezione meta-etica oggettivistica. Non c'è, pertanto, da sorprendersi che al **ritorno del realismo morale** corrisponda nella cultura americana un **rinnovato interesse per il problema della legge naturale** (7). Ma non si deve credere che un sostenitore della legge naturale sia costretto a condividere una qualche forma di naturalismo etico, tratto dalla natura umana o dalle inclinazioni naturali (8). Nonostante l'apparente richiamo alla natura nell'espressione «legge naturale», si può essere giusnaturalisti senza essere naturalisti in filosofia morale (9).

Il filosofo **John Finnis**, il cui pensiero ha molto contribuito a riaccreditare il concetto di legge naturale presso la filosofia giuridica e politica anglosassone (10), difende l'inderivabilità dell'etica dall'antropologia e dalla metafisica. Egli non vuol sostenere che l'antropologia e la metafisica siano irrilevanti per l'etica (11), ma solo che la nostra **conoscenza pratica del bene umano** è sul piano epistemologico e metodologico **antecedente alla, e quindi indipendente dalla, nostra conoscenza speculativa della natura umana**.

riguarda il problema se la conoscenza dei fatti morali sia di per sé una motivazione sufficiente per l'azione morale. Cfr. D. MCNAUGHTON, *Moral Vision. An Introduction to Ethics*, Blackwell, Oxford 1988.

(7) Cfr. per tutti R. P. GEORGE (ed.), *Natural Law Theory*, Clarendon Press, Oxford 1992; e la raccolta di J. FINNIS (ed.), *Natural Law*, 2 vol., Dartmouth, Aldershot 1991.

(8) Per il naturalismo di Maritain cfr. J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, Jaca Book, Milano 1985; e, più in generale, per il naturalismo metafisico cfr. P. SIMPSON, *Goodness and Nature*, Nijhoff, Dordrecht 1987.

(9) Per una versione deontologica del giusnaturalismo cfr. L. L.WEINREB, *Natural Law and Justice*, Harvard U.P., Cambridge (USA) 1987.

(10) Cfr. J. FINNIS, *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino 1996.

(11) Cfr. R. P. GEORGE, *Natural Law and Human Nature*, in R. P. GEORGE (ed.), *Natural Law Theory*, cit., pp. 31-41.

Come dice incisivamente Finnis, noi attraverso la conoscenza pratica afferriamo ciò che è bene per gli esseri umani con quella natura che essi hanno. Poiché la nostra ragione si rivolge a certi beni, ci rendiamo sempre meglio conto di possedere una determinata natura. Non deriviamo, ad esempio, il valore dell'amicizia dalla nostra natura di esseri sociali, ma dal fatto che l'amicizia è per noi un valore fondamentale comprendiamo di essere animali sociali. All'opposto della fallacia naturalistica deriviamo ciò che siamo da ciò verso cui andiamo e che desideriamo raggiungere. Pertanto i principi della ragion pratica sono «naturali» non già perché tratti dalla natura, ma perché attraverso essi e in essi l'uomo apprende sul piano intellettuale i fini che debbono guidare il suo agire e quale sia l'azione più adeguata al loro conseguimento.

Il segno inequivocabile della presenza della problematica della legge naturale è, dunque, il **ritenere possibile una ricerca razionale dei beni fondamentali della vita umana, individuale e sociale**. Il fatto stesso che questa ricerca sia intrapresa, e che fioriscano appassionate discussioni intorno a questo tema, dimostra la **fiducia implicita che essa abbia un qualche senso e che possa condurre a un qualche risultato**. Basti pensare che fino a pochi decenni fa nella cultura laica era ampiamente condivisa la convinzione dell'impossibilità di pervenire a una conoscenza oggettiva del bene e del giusto. Per Hans Kelsen la giustizia è un «ideale irrazionale» e per il giurista Alf Ross, suo discepolo, affermare che qualcosa è giusto è come «battere un pugno sul tavolo». Ma la grande fortuna della teoria della giustizia di John Rawls (12) testimonia l'ammissione della possibilità di una ricerca razionale dei principi di giustizia. Certamente ancora si distingue accuratamente il «giusto» dal «buono», che resta confinato nel mero soggettivismo delle scelte e dei progetti di vita. E tuttavia è difficile mantenere questa separazione dal momento che già si è concessa alla ragion pratica una certa qual capacità di conoscenza oggettiva.

Nella ripresa degli studi sulla legge naturale, che sono oggi particolarmente fiorenti in terra americana, è prevalente l'intenzione di **riattualizzare e rinnovare un'antica dottrina con piena libertà e senza eccessivi vincoli storiografici**. Sebbene il pensiero di Aristotele e di Tommaso d'Aquino costituisca il punto di riferimento prevalente (anche se non esclusivo) (13), tuttavia ciò che importa è lo spirito della dottrina e non

(12) Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1986² (ed. orig. 1971).

(13) È interessante constatare la presenza della problematica della legge naturale anche in autori ben lontani dal tomismo. Cfr. CH. COVELL, *The Defence of Natural Law. A Study of the Ideas of Law and Justice in The Writings of Lon L. Fuller, Michael Oakeshot, F. A. Hayek, Ronald Dworkin and John Finnis*, St. Martin's Press, London 1992.

già la lettera (14). Ciò che importa è l'aiuto che una concezione può offrire nel rispondere ai problemi etici del nostro tempo. Nella vecchia Europa, che pure è stata la terra natale della dottrina della legge naturale, questa fiducia è da tempo venuta meno (15).

2. Il nuovo universalismo etico e la crisi della legge morale.

Il rafforzamento del realismo morale non spiega compiutamente il rinnovato interesse per la legge naturale, perché questa porta in sé non solo l'esigenza di oggettività della conoscenza morale, espressa dall'aggettivo «naturale» comunque voglia intendersi, ma anche l'**esigenza della «legge»**, cioè di una regola che metta ordine in vista di qualcosa che si propone come bene (*ordinatio rationis*). Quest'aspetto non può essere evidenziato convenientemente se dalle questioni epistemologiche (meta-etica) non si passa ad affrontare la questione dei contenuti sostanziali della morale e dei valori in gioco (**etica normativa**). Qui noi incontriamo le più sconvolgenti e affascinanti sfide alla coscienza etica contemporanea. Il mondo dell'etica normativa è scosso fin dalle sue fondamenta e richiede l'avvio di un processo di stabilizzazione, cioè di riordinamento. Quest'esigenza si fa strada in modo sempre più pressante e si trova spesso come punto di convergenza di processi di pensiero provenienti da orientamenti differenti. È in realtà l'istanza di una regola comune, cioè della «legge».

La prima constatazione, da cui emerge la richiesta di una regola, è quella della **frammentazione dell'etica normativa**. Mentre in un passato ancora recente l'etica era una, ora essa è legione. Non c'è più l'etica, ma le etiche: quella della vita umana e quella della terra, quella degli animali e quella delle generazioni future, quella delle professioni e quella degli affari, ecc. Certo, questa non è una novità nella storia della riflessione morale. Nel pensiero antico si era ben consapevoli dell'applicazione analogica dei concetti morali (16). Ma la pluralità delle etiche rappresenta senza dubbio una novità nei confronti della modernità e del suo universalismo astratto.

(14) Ciò ovviamente ha suscitato critiche e discussioni riguardanti la corretta interpretazione del pensiero di Tommaso d'Aquino. Cfr., ad esempio, R. HITTINGER, *A Critique of the New Natural Law Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (USA) 1987.

(15) Per l'Italia cfr. F. VIOLA, *Italian Natural Law*, in «European Journal of Law, Philosophy and Computer Science», vol. vi degli Atti del *17th IVR World Congress*, Bologna, 16-21 giugno 1995, pp. 134-145.

(16) Non si parlava del «giusto» o della «giustizia» in astratto, ma delle «cose giuste» (*ta dikaiā, res iustae*). È il titolo della nota opera di Aristotele si dovrebbe tradurre non *Etica a Nicomaco*, ma *Etiche a Nicomaco*.

La parcellizzazione delle etiche pone inevitabilmente il problema del loro rapporto, essendosi smarrito il carattere analogico dei concetti morali. Può succedere infatti (e in effetti succede) che ciò che è buono e giusto dal punto di vista della bioetica, non sia tale dal punto di vista dell'ecologia, o che il bene della generazione presente confligga con quello delle generazioni future. Noi certamente ci rendiamo conto che non è più possibile, e neppure auspicabile, ricondurre tutta la problematica morale contemporanea a pochi principi generali con cui risolvere tutti i casi. Tuttavia è **necessario trovare criteri comuni per ricostruire di volta in volta la gerarchia dei valori in gioco**. In caso contrario la nostra stessa personalità morale ne uscirebbe frammentata e contraddittoria, perché non potrebbe muoversi all'interno di un orizzonte unitario di valori morali. Alla parcellizzazione dell'etica farebbe riscontro un io multiplo dal punto di vista morale con la conseguente impossibilità di formulare un unitario progetto di vita (17).

Il secondo aspetto significativo dell'etica contemporanea risiede nel riemergere del **valore etico della particolarità**. L'identità personale (o collettiva) è ritenuta come uno dei beni primari da tutelare. Non ci si sente più adeguatamente riconosciuti e rispettati nella nostra dignità se ciò non riguarda anche la nostra identità. L'eguaglianza astratta a prescindere dalle differenze personali appare insoddisfacente (e a molti anche come «ideologica»), perché trascura l'io autentico e i progetti di vita dell'io autonomo. Vogliamo essere tutelati come eguali nella nostra differenza (18).

Quest'istanza non deve essere intesa in opposizione all'universalismo dell'etica, poiché soltanto un orientamento universalistico può essere in grado di assumere dentro di sé l'idea di una pluralità di punti di vista particolaristici. Si tratta però di abbandonare l'universalismo astratto della modernità e di **sviluppare il concetto di un universalismo etico di tipo «pentecostale»**, in cui cioè tutti si comprendano senza rinunciare alla loro identità. In quest'ottica l'universalità è qualcosa da conquistare piuttosto che da presupporre come già acquisito. Non è un punto di partenza, ma un punto di arrivo. L'universalità si presenta, pertanto, come la **capacità comunicativa del particolare**. Se esso è in grado di dialogare **con gli altri particolari**, cioè con le altre identità,

(17) Cfr. F. VIOLA, *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Laterza, Bari 1997.

(18) Cfr. F. VIOLA, *Identità personale e collettiva nella politica della differenza*, in F. D'AGOSTINO (a cura di), *Pluralità delle culture e universalità dei diritti*, Giappichelli, Torino 1996, pp. 146-172.

all'interno di un orizzonte comune di valori, allora dimostra di avere titolo per il riconoscimento. Il «cattivo» universalismo è basato sulla deduzione dell'universale da un particolare; il «buon» universalismo è l'orizzonte d'intesa di almeno due particolari (19). Anche qui emerge l'esigenza della ricerca di una regola adatta a questo nuovo senso dell'universalismo etico.

Se guardiamo alla **storia del pensiero morale**, ci accorgiamo facilmente della **crisi progressiva della legge morale**. Dapprima non si tollera il senso «legalistico» che essa conferisce alla morale, in cui il soggetto cerca la propria realizzazione e la propria pienezza. Una regola esterna, che limita la libera espressione dell'io, viene considerata come un giogo insopportabile. Rousseau ha rivendicato con rara efficacia la necessità di ricondurre la morale all'autenticità dell'io. D'altronde, se la persona umana è un fine in sé, la regola delle sue azioni non può che essere immanente. Tuttavia anche la legge morale dentro di noi, che Kant aveva rimesso in auge, si basa pur sempre sul primato del dovere e questo non è più accettato nell'epoca dei diritti. Alla morale del dovere subentra quella della felicità e della fioritura dell'io, ma per la legge le difficoltà aumentano.

L'ultimo suo baluardo resta quello del diritto. Possiamo cercare di eliminare la legge dalla morale, ma sarebbe insensato aspirare a un diritto senza leggi. Al contrario **la crisi morale della legge ha contribuito a enfatizzarne il ruolo giuridico**. Il pluralismo etico richiede infatti, ancor più del passato, ben precise e ben salde **regole di coesistenza e di convivenza**. Queste un tempo poggiavano sulla tradizione di un'etica comune e poi sui comandi di un'autorità politica fornita in qualche modo di una legittimazione. Nell'Ottocento e nel Novecento i più importanti trattati sulla legge sono quasi tutti scritti dai giuristi, mentre nel Quattrocento e nel Cinquecento erano scritti dai teologi.

La legge giuridica è una regola esterna, dettata da un'autorità politica e sostenuta da sanzioni. Essa è accettata in quanto è la condizione sociale per poter sviluppare in libertà la propria concezione del bene. Ciò significa che si accetta che le regole giuridiche governino la nostra esistenza sociale solo a condizione che esse non siano confuse con le regole morali e siano anzi accuratamente separate da esse. La **dottrina della separazione tra diritto e morale** ha permesso questo trionfo della legge giuridica in un contesto di crisi della legge morale. Ma ora, indipendentemente dalla questione della validità di tale separazione sul piano teorico, non ci sono più le condizioni esistenziali per sostenerla.

(19) Cfr. T. TODOROV, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino 1991, p. 17.

Appare evidente ormai **l'impossibilità di mantenere ben separata l'etica privata dall'etica pubblica**. I nostri dibattiti etici sono dominati dal **tema dei diritti** e questi si collocano nel **punto d'intersezione tra il privato e il pubblico**. Pretendere il riconoscimento di un diritto è rivendicare qualcosa che riteniamo essenziale per il nostro sviluppo morale e, al contempo, ne facciamo anche una questione pubblica, di cui resti traccia nelle carte costituzionali e per cui si debbano mobilitare le istituzioni giudiziarie e politiche. Tutto ciò è ancora più palese nella problematica della bioetica, in cui i desideri di realizzazione dei singoli non possono essere soddisfatti senza la cooperazione dell'apparato sanitario e di una politica rivolta a una giusta distribuzione delle risorse sanitarie. Alla crescita dell'individualismo etico corrisponde, così, una crescita dei problemi di coordinazione sociale, che non possono più essere isolati in una zona di neutralità morale.

In queste condizioni non c'è affatto da stupirsi se oggi il più rilevante impulso per una ripresa della problematica etica della legge venga proprio dai giuristi o, comunque, dal campo giuridico. D'altronde la dottrina della legge naturale è sempre stata territorio comune ai moralisti e ai giuristi.

3. La legge naturale dei giuristi.

Ci sono ovviamente ben individuabili **ragioni di questo ritorno** della legge morale attraverso la problematica giuridica. Ci limiteremo a elencarle sommariamente.

1. La prima di esse è senza dubbio l'imporsi della **problematica dei diritti**, che sono divenuti criterio fondamentale di legittimazione dell'autorità politica. Ora i regimi politici sono considerati giusti o legittimi nella misura in cui riconoscono e proteggono i diritti dell'uomo, anche se non hanno del tutto le carte in regola nei confronti della democrazia (20). E questa è una giustificazione non più meramente procedurale, ma sostanziale a tutti gli effetti. La democrazia deve essere coniugata con il costituzionalismo. La teoria del governo limitato è tipica del giusnaturalismo di tutti i tempi (21).

I diritti, a loro volta, debbono essere riconosciuti e, quando lo sono, debbono essere articolati al loro interno in modo che si sappia quali sono

(20) È questa la tesi di J. RAWLS, *La legge dei popoli*, in S. SHUTE, S. HURLEY (a cura di), *I diritti umani*. Garzanti, Milano 1994, pp. 54-97.

(21) Questo tema classico è ripreso nella raccolta di R. P. GEORGE (ed.), *Natural Law, Liberalism, and Morality*, Clarendon Press, Oxford 1996.

quelli fondamentali e con quali criteri stabilire le gerarchie di priorità tra loro. Poiché il mondo dei diritti è in continua crescita, bisogna individuare dei principi che consentano di metterli continuamente in ordine. Pensiamo qui, ad esempio, al principio di ragionevolezza, di cui la Corte costituzionale italiana ha fatto ampio uso (22). Anche se è vero che quest'ordinamento dei diritti non viene fatto una volta per tutte, ma è in continua rielaborazione in relazione ai casi concreti, tuttavia è palese che i diritti di per sé, cioè singolarmente considerati, non possono costituire una guida per l'azione nella vita sociale. Le regole dell'ordinamento dei diritti non possono dipendere dalla volontà dell'autorità politica, poiché essa stessa — come si è detto — è subordinata ai diritti. Queste non possono essere altro che regole della ragion pratica, cioè principi della legge naturale, come d'altronde lo sono anche i valori sottostanti ai diritti.

2. Un'altra breccia nel muro del giuspositivismo è stata prodotta dalla **problematica dell'interpretazione giuridica**. Nell'epoca della codificazione l'ideale perseguito è stato quello del testo di legge come punto di riferimento incontrovertibile e certo della vita socio-politica. Ma l'esistenza di casi difficili (*hard cases*), che si moltiplicano in ragione della complessità della vita sociale, ha mostrato quanto poco un testo scritto possa garantire la certezza del diritto insieme con la giustizia. Il senso di un testo giuridico non dipende soltanto dalle intenzioni dei legislatori, ma dal contesto in cui riceve interpretazione, dalla storia della cultura giuridica retrostante e, alla fin dei conti, dalla stessa ragion d'essere del diritto, cioè dalle sue funzioni sociali e finalità specifiche (23). Si è detto giustamente che non è un testo ad avere un senso, ma un senso ad avere un testo (24).

Il rilievo dato all'interpretazione ha favorito l'influsso della filosofia ermeneutica sulla teoria del diritto, che fino a pochi anni fa era invece dominata da una concezione neopositivista e analitica quale quella kelseniana (in Italia accreditata e sviluppata da Norberto Bobbio) (25). Attraverso la filosofia ermeneutica il giusnaturalismo ritorna in qualche modo sulla scena del dibattito giuridico. Basti ricordare che l'ermeneutica di

(22) Cfr., ad esempio, G. CORSO, *In che senso il diritto positivo costituisce un vincolo per il giurista*, in G. ZACCARIA (a cura di), *Diritto positivo e positività del diritto*, Giappichelli, Torino 1991, pp. 41-59.

(23) Cfr., ad esempio, M. S. MOORE, *Law as a Functional Kind*, in R. P. GEORGE (ed.), *Natural Law Theory*, cit., pp. 188-242.

(24) Cfr. J. HRUSCHKA, *La comprensione dei testi giuridici*, ESI, Napoli 1983, p. 30.

(25) Su questo dibattito cfr. M. JORI (a cura di), *Ermeneutica e filosofia analitica. Due concezioni del diritto a confronto*, Giappichelli, Torino 1994.

Gadamer è molto debitrice alla concezione aristotelica del diritto naturale, a cui sono dedicate pagine importanti di *Verità e metodo* (26).

Ovviamente sono possibili versioni differenti della legge naturale e, tuttavia, l'importante è il superamento della pregiudiziale positivista per cui l'interpretazione giuridica è pura e semplice riproduzione della volontà del legislatore. Una volta abbattuto questo bastione del positivismo giuridico, resta però l'arduo problema del modo d'intendere la comprensione ermeneutica e, conseguentemente, la legge naturale.

Questa sfida è stata raccolta più dai giuristi che dai filosofi. L'accettazione dei comandi dell'autorità ha sempre avuto bisogno di un qualche riferimento sostanziale. Questo si era in un primo tempo concretizzato nella tradizione e nella consuetudine e poi si era coagulato in un'etica comune minima, ispirata in senso lato dal cristianesimo. Ma ora, in seguito all'avvento del pluralismo morale e del multiculturalismo delle società occidentali, questi vincoli storici dell'autorità politica sono venuti meno. Se si vuole evitare il mero decisionismo, non resta altro che affidarsi alla ragionevolezza delle decisioni dell'autorità. Il criterio di misura per il **ritrovamento di regole giuridiche ragionevoli** dovrà allora tener conto della **ragion d'essere del diritto, della sua funzione sociale** nella coordinazione delle azioni. Quest'opera di ritrovamento di regole, che accomunano soggetti rivolti a progetti di vita differenti, non può essere puramente formale o procedurale, perché è governata da principi non negoziabili, che non sono soltanto rappresentati dai diritti, ma anche dal rispetto delle aspettative sociali consolidate, dal valore della certezza del diritto, dalla giusta distribuzione delle risorse comuni, dall'ordine e dalla sicurezza sociale. L'impresa di governare la condotta umana mediante la ragionevolezza delle regole, piuttosto che sulla base di una volontà imperativa, è la radice dell'antico legame tra diritto e giustizia. È questo, d'altronde, il vero significato dell'antica massima agostiniana, ripresa da Tommaso d'Aquino, per cui una legge ingiusta (cioè irragionevole) non è in senso stretto una vera e propria legge (27).

3. Infine, bisogna almeno menzionare un altro aspetto favorevole al ritorno della problematica della legge naturale. Il passaggio dall'epoca della codificazione a quella della **costituzionalizzazione del diritto** ha posto al centro dei sistemi giuridici un prodotto culturale, qual è una costituzione, che, specie nella parte dedicata ai diritti, formula esplicitamen-

(26) Cfr. H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, pp. 363-376.

(27) Per l'interpretazione corretta di questa massima cfr. J. FINNIS, *Legge naturale e diritti naturali*, cit., cap. XII.

te e consapevolmente veri e propri principi morali, posti alla base della vita comune. Se è possibile dibattere sul tipo di obbligo che deriva da una legge ordinaria o da un codice di leggi, è ben difficile negare che nei confronti di una costituzione i cittadini abbiano un vero e proprio obbligo morale. Di conseguenza anche nei confronti dell'autorità politica, che trae la sua legittimazione da una costituzione sia per quanto riguarda il titolo sia per quanto riguarda l'esercizio, l'obbligo conserva il suo carattere etico (28). In tal modo la legge ritrova il suo senso pieno di guida dell'azione e di ordinamento verso il bene.

4. Legge e coscienza.

In conclusione, mentre i moralisti e i teologi spesso fanno della coscienza l'ultima trincea per la difesa di un'etica oggettiva, in ampi settori del **pensiero giuridico e politico** si va alla **ricerca di criteri razionali dell'azione sociale e di regole comuni di giustizia**. Il moltiplicarsi delle teorie della giustizia sulla scia di quella rawlsiana — come si è detto — sta a testimoniare la rinnovata **fiducia nella possibilità di pervenire ad una qualche oggettività nel campo dei valori etico-politici**. Per converso l'appello esistenziale (o religioso) alla coscienza non sembra di grande aiuto per superare le difficoltà prodotte dal pluralismo etico. Questo pluralismo, infatti, trae tutta la sua dignità e nobiltà proprio dall'essere fondato su fatti di coscienza.

D'altronde — come ha ribadito la *Veritatis splendor* — **il giudizio di coscienza non può essere il fondamento della legge morale** (29), perché altrimenti non si potrebbe più parlare di errore morale e basterebbe essere in buona fede per conoscere e praticare il bene. Similmente, **neppure il richiamo a qualche forma d'intuizione morale senza supporto discorsivo** sarebbe adeguato, perché ciò significherebbe l'impossibilità di confrontare le diverse concezioni del bene e di discutere della loro verità.

Per essere credibile, una fondazione dell'etica basata sulla coscienza dovrebbe attenersi con rigore alla descrizione fenomenologica di ciò che la coscienza percepisce come valore e non già di ciò che dovrebbe percepire come tale. In questo secondo caso bisogna ammettere che c'è una misura del bene e del male al di sopra della coscienza. Avviene, invece, che si passi con disinvoltura dall'uno all'altro aspetto a conferma

(28) Quest'idea è implicita in G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite. Legge, diritti, giustizia*, Einaudi, Torino 1992.

(29) Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Veritatis splendor* (1993), n. 60. Cfr. anche L. ELDERS - K. HEDWIG (eds.), *Lex et Libertas*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987.

dell'insufficienza dell'appello alla coscienza per un'adeguata fondazione della norma morale. Ma, anche se ci si attendesse alla dimensione fenomenologica, allora c'è da chiedersi: quale coscienza dobbiamo prendere in considerazione? Quella del cristiano occidentale, oppure quella del buddista orientale? Quella del cittadino di un Paese progredito o quella di un abitante del terzo o del quarto mondo?

Certamente c'è qualcosa che accomuna tutte le coscienze propriamente umane ed è **il senso dell'esperienza morale**, dell'assolutezza della norma, dell'indisponibilità del valore e dell'intangibilità del bene. Ma la storia dell'etica ci insegna che questo senso morale **può riguardare qualsiasi contenuto** e che non c'è follia che non abbia avuto i suoi adoratori e i suoi martiri. La varietà delle concezioni del bene non può essere il punto di arrivo, ma solo il punto di partenza della ricerca morale, che si sviluppa nel confronto, nel dialogo e nel ragionamento morale. **Il problema del contenuto etico delle scelte è divenuto cruciale**, perché è il **problema della verità in morale**. Questo è in fondo il vero senso dell'antica dottrina della legge naturale come legge della ragione, come ordinamento dell'azione umana ai fini propri dell'uomo e delle società umane.

Se è vero che non possiamo più accontentarci delle antiche formulazioni della legge naturale e che per questo molti hanno creduto necessario rinunciare ad essa, è anche vero che oggi dall'interno del **dibattito etico della società contemporanea** — e in particolar modo dal campo giuridico — riemergono **interrogativi ed esigenze, che sono un indizio sicuro del ritorno della problematica della legge naturale**. Se essa sembra periodicamente ripresentarsi alla ribalta della vita etica, è perché le questioni a cui intende rispondere sono perenni e sono quelle concernenti la possibilità di conoscere il vero bene umano e il giusto ordinamento delle società umane.