

## Note e letture

### *In difesa della legge naturale: forme recenti di giusnaturalismo negli Stati Uniti*

La vecchia Europa divora i suoi figli a meno che essi non riescano ad emigrare nel Nuovo Mondo. Così è avvenuto anche per il giusnaturalismo. La problematica della legge naturale, proveniente dal pensiero greco e potenziata dall'influsso cristiano, fiorisce e si sviluppa lungo un arco di tempo che va dal medioevo all'età moderna, ma ora ha perduto per la cultura europea buona parte della sua capacità d'incidere nei dibattiti pubblici, giuridici e politici, restando confinata nell'ambito ecclesiale ed ecclesiastico, nonché nei dotti studi di storia delle idee. Al contrario, negli Stati Uniti il giusnaturalismo cattolico si presenta come una corrente viva e battagliera, in dialogo con le concezioni contemporanee della vita pratica. Nel campo della ragion pratica, infatti, non ci si può accontentare dello sviluppo teorico delle dottrine, ma queste devono dimostrare di essere capaci di una presenza attiva nella vita sociale attraverso le loro applicazioni e la loro partecipazione ai dibattiti etici e politici. Il recente libro che raccoglie i saggi di Robert P. George, *In Defense of Natural Law* (Clarendon Press, Oxford 1999), è un testo altamente rappresentativo di questo vitale giusnaturalismo americano alla fine del secondo millennio.

#### **Una nuova teoria della legge naturale**

Robert P. George, che insegna nell'Università di Princeton, è un fedele seguace e uno strenuo difensore della concezione tomista della legge naturale nell'interpretazione sviluppata da un

gruppo di studiosi, tra cui l'australiano John Finnis, professore di filosofia del diritto nelle Università di Oxford e di Notre Dame. Questa concezione si è autodefinita come «nuova teoria della legge naturale» e anche come «teoria neoclassica della legge naturale», per prendere le distanze da quella neoscolastica. Dobbiamo a Finnis, tra l'altro, la migliore trattazione del diritto naturale scritta negli ultimi tre decenni (cfr., in traduzione italiana, *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino 1996).

Le basi filosofiche e le caratteristiche generali della teoria neoclassica sono presentate in forma organica con una bibliografia orientativa da G. Grisez, J. Boyle e J. Finnis, *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*, in «American Journal of Jurisprudence», 32, 1987, pp.99-151. Alcuni scritti fondamentali della teoria neoclassica con specifico riferimento alla legge naturale si trovano riprodotti in J. Finnis (ed.), *Natural Law*, vol. I, Dartmouth, Aldershot, 1991. Ma qui non intendiamo soffermarci sulle differenti interpretazioni del pensiero di Tommaso d'Aquino a proposito della legge naturale, ma soltanto mostrare in che modo questa forma attuale di giusnaturalismo sia riuscita a conquistare uno spazio proprio e a svolgere un ruolo significativo nel dibattito contemporaneo concernente l'etica, la politica e il diritto. Da questo punto di vista il libro di George è altamente istruttivo.

Innanzitutto si deve evidenziare che questa corrente di pensiero assegna un ruolo assolutamente centrale alla ragione e alla ragionevolezza nella sua

concezione della legge naturale con il conseguente rigetto di ogni volontarismo e di ogni naturalismo. In ciò si rispecchia con fedeltà il pensiero di Tommaso, che ha ripetutamente sostenuto come contrario al bene umano ciò che è contrario all'ordine della ragione (ad es., I-II, q.71, a.2c). Conseguentemente si rifiutano tutti i tentativi (di autori cristiani e di autori laici) di confinare la legge naturale nell'ordine della rivelazione. Se così fosse, la legge naturale varrebbe solo per i credenti e sarebbe tagliata fuori del dibattito pubblico. Ciò non significa che l'ordine della rivelazione non abbia niente da dire sul tema della legge naturale, ma solo che questa non ha bisogno di quello per essere fondata e difesa.

Se la legge naturale è legge della ragione, allora si rivolge ad ogni uomo e la questione cruciale diventa quella di mettere a punto una concezione adeguata della ragione e della ragionevolezza umana. È interessante notare che questa riaffermazione della razionalità della legge naturale viene ad incrociarsi con le istanze della cultura etica e politica del nostro tempo, che, allontanandosi dall'emotivismo e dallo scetticismo, s'interroga con rinnovato vigore sul ruolo della ragione nelle cose umane. Il pluralismo e il multiculturalismo del nostro tempo, se non sono affrontati con la fiducia nella ragione, conducono alla babele dell'incomprensione e dell'incomunicabilità. Ma, nella sostanza, ogni ricerca di ciò che è ragionevole è, implicitamente o meno, ricerca della legge naturale. In quest'ottica, se si ammette una verità della ragion pratica, allora si afferma implicitamente l'esistenza della legge naturale. Ed allora la vera e propria questione non è per nulla se esista o meno una legge naturale, ma quale essa sia. In ogni caso la teoria tradizionale della legge naturale entra, così, a far parte a pieno titolo del dibattito etico contemporaneo.

Nella «nuova teoria della legge naturale» questa capacità di dialogo con le etiche contemporanee è rafforzata dalla precisazione che la legge naturale non è un oggetto posto di fronte alla ragione al modo di qualcosa da apprendere e da subire, come suggerirebbe il riferimento alla «natura». Questo significherebbe pensare la ragion pratica come se fosse una ragione teoretica a tutti gli effetti. Ma in realtà la legge naturale non è qualcosa che giace di fronte alla ragione, in quanto è il principio stesso della ragione quand'essa è diretta a guidare l'azione. Sono i precetti stessi della ragione umana ad essere la legge naturale. Si potrà pertanto affermare che una teoria della legge naturale è una perlustrazione delle forme basilari della ragione nella sua dimensione pratica.

### Contro il naturalismo

La legge naturale non deve, dunque, – secondo questi autori – essere concepita come una riflessione della ragione sulla natura umana, comunque questa voglia intendersi (sia in senso fattuale, sia in senso metafisico). In questo modo si evita l'accusa di *fallacia naturalistica*, che è un altro modo per escludere la legge naturale dal dibattito contemporaneo. Non è dall'antropologia e dalla metafisica che deriviamo i principi dell'etica. Al contrario la teoria neoclassica afferma che dalla ricerca epistemologica dei principi fondamentali della ragion pratica si possono trarre conoscenze riguardanti il problema della natura umana. Poiché cogliamo sul piano pratico i fini intelligibili degli atti umani, veniamo in possesso di conoscenze che ci consentono poi di formulare proposizioni sulla natura umana. Con questo non si vuol dire che l'antropologia, la filosofia della natura e la metafisica non siano rilevanti per conoscere la natura in generale e quella umana in particolare, ma solo sostenere

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. Resta però il fatto che noi ci dirigiamo verso certi beni e non verso altri, perché abbiamo una determinata natura. Come dice incisivamente Finnis, noi attraverso la conoscenza pratica afferriamo ciò che è bene per gli esseri umani con quella natura che essi hanno. E tuttavia non deduciamo dalla natura questi beni, ma potremmo dire che, poiché la nostra ragione si rivolge verso certi beni, ci rendiamo sempre meglio conto di possedere una determinata natura.

Pertanto, i principi della ragion pratica sono «naturali» non già perché dedotti dalla natura, ma perché attraverso essi ed in essi l'uomo apprende sul piano intellettuale i fini che debbono guidare il suo agire e quale sia l'azione più adeguata per il loro conseguimento.

### La lite in famiglia

Con queste premesse è facilmente comprensibile come l'attacco che questi nuovi giusnaturalisti devono sostenere proviene da due fronti, da quello esterno e da quello interno. I non giusnaturalisti li attaccano prevalentemente riguardo al modo di concepire la ragione umana e gli altri giusnaturalisti tomisti sollevano seri dubbi sulla correttezza della loro interpretazione del pensiero di Tommaso e, più in generale, sui pericoli di un totale affrancamento dell'etica da una concezione metafisica della natura umana. Il libro di George contiene la difesa dagli attacchi degli uni e degli altri.

Qui trascurerò le discussioni intorno alla corretta interpretazione della dottrina tommasiana della legge naturale, cioè il fronte interno del nuovo giusnaturalismo cattolico. Ho già avuto modo di occuparmene (cfr. *Tommaso tra i*

*contemporanei. La presenza delle dottrine tomiste nella filosofia pratica contemporanea*, in *La libertà del bene*, a cura di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp.229-264). Nei capitoli 2 (pp.31-82) e 3 (pp.83-91) George s'impegna a respingere le critiche che provengono anche da altri studiosi americani del pensiero di Tommaso, come Ralph McInerny, Henry Veatch e Russell Hittinger. Il pomo della discordia – com'è facile prevedere – è quello del ruolo del concetto di natura. La «nuova teoria» viene accusata di essere troppo influenzata dalla filosofia di Kant e da quella di Hume in ragione dei suoi tentativi di purificare gli asserti della ragion pratica da ogni derivazione dalla natura. Infatti, quando si afferma che vi sono valori fondamentali appresi dalla ragione come fini da realizzare di per sé e non per la felicità umana, è chiaro che si vogliono prendere le distanze dall'eudemonismo. Credo che, alla fin dei conti, questa disputa sia una tempesta in un bicchiere d'acqua. Come fa notare George (pp.86-87), affermare che la nostra conoscenza dei valori fondamentali non è un'inferenza dalla conoscenza della natura non significa affermare che questi valori non siano perfettivi dell'essere umano e che la morale non sia radicata nella natura umana. Finnis ha distinto, infatti, nella filosofia morale la via epistemologica da quella ontologica, per mostrare che si può conoscere la legge naturale senza presupporre un determinato concetto di natura umana (*Natural Inclinations and Natural Rights: Deriving «Ought» from «Is» According to Aquinas*, in *Lex et Libertas. Studi tomistici*, ed. by L.J. Elders – K. Hedwig, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Città del Vaticano 1987, pp.45-47). Il fatto è che per Finnis la ragione scopre in se stessa gli stessi contenuti che i neoscolastici attribuiscono al concetto di natura umana. La disputa non riguarda, dunque, i contenuti, ma il modo di derivazione.

Da questo punto di vista non è peregrina o irrilevante, perché chiama in causa i rapporti della ragione con la natura umana. Se è vero che si può chiedere ai neoscolastici perché si deve seguire la natura, è anche vero che si può chiedere ai nuovi giusnaturalisti perché mai i dettami della ragione riguardano beni «umani» e in che cosa i valori fondamentali appresi dalla ragione differiscano dalle forme platoniche del bene.

Nel pensiero di Jacques Maritain, che i fautori di questo nuovo giusnaturalismo frettolosamente liquidano considerandolo «neoscolastico», è ben presente il tentativo di mostrare come la ragione si fa natura, divenendo una componente attiva dell'azione umana nel suo esistenziale dispiegamento (cfr. *Nove lezioni sulla legge naturale*, a cura di F. Viola, Jaca Book, Milano 1985 e *La loi naturelle ou loi non écrite, texte inédit établi par G. Brazzola, Éditions Universitaires, Fribourg 1986*). Se la ragione ha un ruolo attivo nei confronti dell'azione, si dà additare certi beni come valori da raggiungere e di cui partecipare, allora deve far parte della natura umana come una sua facoltà costitutiva. In tal modo il bene in sé percepito dalla ragione è anche bene per l'uomo ed è il suo fine proprio. In caso contrario, la ragione potrebbe indicare i valori in sé, ma al contempo l'uomo dovrebbe considerarli – come ha fatto Wittgenstein – ideali irraggiungibili, al di fuori delle sue effettive possibilità e quindi nella sostanza impraticabili. È vero, dunque, che la legge naturale è regola della ragione, ma a patto di considerare questa come costitutiva della natura umana (*ratio ut natura*), come d'altronde pensava Tommaso d'Aquino.

### I valori fondamentali

Abbiamo già notato che quest'affrancamento del concetto di ragion pratica

dalla natura umana consente il dialogo con tutti coloro che accettano il principio della Grande Divisione tra essere e dover essere. Tra costoro in prima fila ci sono i non-cognitivist, che sostengono la necessaria soggettività dei principi morali se essi sono intesi come capaci di motivare e guidare l'azione umana. In tal caso sono i sentimenti e le passioni gli elementi attivi della vita morale e la ragione assume un ruolo strumentale, così come l'intendeva Hume quando la considerava «schiava delle passioni». Nel capitolo 1 (pp.17-30) George ha buon gioco nel dimostrare l'insostenibilità di questa posizione di pensiero. Il giudizio che la crudeltà è male o è razionalmente fondato o non lo è. Se non vi sono ragioni per tale giudizio, allora non può essere razionalmente legittimo negare che la crudeltà è male solo perché non mi piace e, al contempo, affermare che è male solo quando non mi piace. Insomma, se non vi sono ragioni, neppure l'emotivismo può essere un ragione e, conseguentemente, il non-cognitivismo non può essere «la migliore spiegazione» dei principi della morale. In realtà è la ragione con la sua capacità di apprendere i valori in sé a giustificare i desideri. Noi non consideriamo i valori fondamentali come fini in sé perché ci troviamo a desiderarli. Al contrario è l'apprensione del valore in sé che lo rende desiderabile e, quindi, oggetto di perseguimento. Il desiderio richiede una giustificazione razionale che sia altra dal desiderio stesso. È per questo che i principi della morale riposano sull'oggettività della ragione piuttosto che sulla soggettività del desiderio.

Un altro punto distintivo del nuovo giusnaturalismo è la tesi dell'incommensurabilità dei valori fondamentali appresi dalla ragion pratica (capitolo 4, pp.92-101). Si tratta di beni in sé, ognuno dei quali configura una forma di bene non sostituibile o rimpiazzabile con un'altra. Non si può pensare di compensare, ad esempio, la mancanza di amici-

zia con un surplus del valore della conoscenza. Ciò significa che i beni fondamentali non sono calcolabili e che l'utilitarismo è escluso alla radice. A questa tesi è stato obiettato che conduce alla paralisi della deliberazione morale e rende la scelta tragica. Se, infatti, si deve scegliere tra due valori fondamentali incommensurabili, non si potrà portare alcun criterio di misura che sia comune fra loro. Conseguentemente la scelta diviene alla fin dei conti arbitraria, come d'altronde pensava Sartre. Tuttavia, la «nuova teoria del diritto naturale» ritiene possibile identificare alcuni principi metodologici della ragionevolezza pratica, che consentono d'individuare ciò che è bene o male fare, in particolari circostanze, nella scelta di beni tutti razionalmente fondati. Tra di questi uno dei più importanti è la ben nota *Regola d'oro*, che richiede l'imparzialità tra le persone quando non vi sono ragioni per preferire una persona (compreso se stessi) ad un'altra.

Non intendo qui discutere della stringenza di questi principi della ragionevolezza pratica e della loro effettiva capacità di fondare le scelte morali senza violare l'incommensurabilità dei valori fondamentali. In ogni caso la tesi dell'incommensurabilità è un punto assolutamente irrinunciabile, perché fonda il divieto morale di scegliere andando contro direttamente ad un valore fondamentale, cioè un bene in sé. Tuttavia bisogna tener presente che la scelta morale matura all'interno di un progetto generale di vita, in cui la partecipazione ai valori fondamentali non è per tutti la stessa. Sul piano della vita morale il fine ultimo è la realizzazione del piano personale di partecipazione ai beni fondamentali. All'interno di questo progetto unitario i valori fondamentali entrano in comunicazione e si relazionano vicendevolmente fra loro. Ciò non significa affatto che sia lecito trattare alcuni valori fondamentali come beni strumentali, ma solo che in ragione della scelta morale

essi entrano a far parte di un ordine e di una gerarchia. Maritain, a questo proposito, ha parlato di «fini infravalenti» per sottolineare che dobbiamo evitare l'alternativa rigida tra l'assolutezza e la strumentalità del valore, alternativa verso cui questi nuovi giusnaturalisti inclinano.

### La legge naturale a confronto con il costituzionalismo

La problematica della scelta morale è senza dubbio un emblematico paradigma per la scelta pubblica. Il rigetto dello Stato etico non può significare l'irilevanza morale delle decisioni politiche. Sempre più frequentemente i regimi politici del nostro tempo si trovano a dover affrontare scelte pubbliche che hanno inevitabili implicazioni sulla vita privata dei cittadini. Applicare il *principio di neutralità* sarebbe un'ipocrisia, perché sia il permissivismo sia l'astensionismo hanno effetti morali. Ad esempio, non regolare sul piano legislativo la fecondazione artificiale significa permetterla senza limiti né garanzie. È per questo che i processi costitutivi della vita pubblica si vanno configurando a somiglianza di quelli della vita privata. Il costituzionalismo si può intendere come la positivizzazione di alcuni valori fondamentali indisponibili e irrinunciabili, mentre la deliberazione pubblica delle assemblee legislative e le decisioni giudiziali possono interpretarsi alla stregua dei progetti personali di vita. Uno dei grandi meriti di questa nuova teoria è stato proprio quello di mostrare che la problematica della legge naturale si adatta perfettamente a questa evoluzione recente del costituzionalismo e della democrazia. Tuttavia queste strutture della vita politica del nostro tempo possono essere interpretate e praticate in modi diversi. Bisognerà evidenziare che solo nell'ottica della legge naturale è possibile offrire la migliore giustificazione

del costituzionalismo e della democrazia, nonché individuare le loro eventuali degenerazioni.

Certamente i diritti fondamentali delle costituzioni contemporanee non possono essere identificati con i valori fondamentali della vita morale. Essi riguardano soprattutto quell'insieme di condizioni esterne che possono influire sulla realizzazione della vita buona, cioè la possibile interferenza dei poteri pubblici e privati sulle scelte individuali o la sussistenza di situazioni materiali e culturali di svantaggio. In più, le costituzioni difendono anche valori sostanziali. Ciò è inevitabile, perché non si possono individuare le interferenze e gli svantaggi senza un qualche modello generale di «persona umana». Si possono, pertanto, istituire relazioni fruttuose fra valori fondamentali e diritti fondamentali. Ad esempio, al valore della religione corrisponde la libertà religiosa e al valore dell'amicizia si collega la libertà di associazione. Da queste garanzie procedurali si può inferire in una certa misura quali valori sono ritenuti strettamente essenziali e, dal modo in cui queste garanzie sono interpretate ed applicate, si può derivare come un popolo si atteggi nei confronti di alcune coordinate fondamentali dell'esistenza umana. Ciò significa che la prassi del costituzionalismo e della democrazia sottintende reti complesse di processi deliberativi e di forme di vita attraverso cui gli individui danno corpo alla loro ricerca della vita buona e all'autocomprensione della loro identità.

La posizione tradizionale del liberalismo politico – come si sa – scinde totalmente la morale privata da quella pubblica. L'unico limite pubblico alla libertà personale è rappresentato dalla custodia dell'eguale libertà altrui. Il liberalismo non è necessariamente scettico nei confronti della morale, ma rifiuta l'idea che essa possa essere oggetto di deliberazioni pubbliche. Tuttavia – come abbiamo già notato – di fatto le leggi non

possono non occuparsi, tra l'altro, anche di temi come la sessualità, la procreazione, il matrimonio e la famiglia. Come se ne dovranno occupare? Rinunciando del tutto alla ricerca di una risposta ragionevole a favore di un mero *modus vivendi*? Oppure come il risultato di un dibattito pubblico in cui si misurano le ragioni contrapposte? Il liberalismo morale, infatti, – a differenza di quello meramente «politico» – porta avanti ragioni concorrenti rispetto a quelle provenienti dalla legge naturale. I nuovi giusnaturalisti sono impegnati su entrambi i fronti del pensiero liberale, quello politico e quello etico.

### La legge naturale e lo Stato di diritto

Per quanto riguarda il modo di concepire le deliberazioni pubbliche, si tratta d'intervenire nel dibattito attuale che prende le mosse dalla tensione esistente fra costituzionalismo e democrazia, aggravata dall'attuale superfetazione del primo a danno della seconda. L'idea centrale del costituzionalismo è quella di stabilire preventivamente alcuni principi sottratti alle deliberazioni legislative, una sorta di «terreno proibito» che non potrà essere rimesso in discussione nelle decisioni politiche se non a particolari condizioni. Nella misura in cui questo spazio sacro dei diritti si va estendendo con l'aggiunta dei «nuovi diritti», si restringe inevitabilmente l'ambito della deliberazione democratica.

Questo fenomeno rappresenta una minaccia pericolosa per la sopravvivenza stessa della politica e per il principio della separazione dei poteri. Aumenta a dismisura il ruolo del potere giudiziario, che si sente investito della custodia dei diritti nei confronti dell'esercizio della democrazia. Attraverso l'interpretazione e l'applicazione dei diritti le corti di giustizia e, in ultima istanza, le corti costituzionali finiscono per esercitare un vero e proprio potere

legislativo. Negli Stati Uniti la liceità dell'aborto è stata introdotta in questo modo, cioè mediante l'interpretazione giudiziale della costituzione. Che autorità possono mai avere i giudici per stabilire qual è il senso morale comune di una nazione e per decidere questioni morali così rilevanti? Nel capitolo 5 (pp.102-112) George ci offre la risposta della teoria della legge naturale a una questione siffatta. Sulla base dei due modi di derivazione della legge positiva dalla legge naturale (*ad modum conclusionis* e *ad modum determinationis*), indicati da Tommaso d'Aquino, appare evidente che non spetta al potere giudiziario emanare le leggi positive e che il suo compito deve restringersi ad applicare le scelte del legislatore, che è direttamente responsabile dei rapporti fra il diritto positivo e quello naturale.

Questa considerazione è avanzata per difendere il principio dello *Stato di diritto* (*rule of law*), di cui George nel capitolo 6 (pp.113-122) fornisce un'interpretazione e una giustificazione in chiave giusnaturalistica. Il rispetto del *principio di legalità* non è per nulla in contrasto con l'esigenza morale della libertà di scelta. Esso viene stabilito per ragioni morali dettate dalla necessità di coordinare le azioni fra esseri responsabili e liberi. Questi non potrebbero agire razionalmente se non vi fossero delle regole-guida comuni, la cui funzione può essere benefica anche quando esse sono ingiuste. Nessuna scelta potrebbe essere veramente libera se si trovasse al cospetto di un vuoto di regole e in un contesto di anarchia, perché non potrebbe essere propriamente razionale. Lo *Stato di diritto*, in quanto esigenza della ragionevolezza pratica, è pertanto fondato sulla legge naturale. Questa giustificazione va oltre lo stesso «diritto naturale procedurale» di Lon Fuller, che fa attenzione alla fondazione interna delle caratteristiche proprie del *rule of law*, e riguarda direttamente la fondazione morale dell'obbedienza all'auto-

rità politica. I dettami dell'autorità politica, se emanati nel rispetto del *rule of law*, appartengono già in linea di principio al bene comune, perché liberano la società dall'anarchia e consentono la coordinazione delle azioni sociali. Hanno, quindi, una pretesa di validità che non è, però, conclusiva, essendo possibile una legge ingiusta.

### La religione come valore fondamentale

All'interno di questo quadro istituzionale altamente condiviso si pongono le questioni riguardanti il posto e il ruolo dei giudizi morali nelle decisioni politiche. Si tratta di una sfera di problemi che si va facendo sempre più ampia e che abbraccia temi quali l'aborto, la pornografia, la libertà religiosa, l'omosessualità e il matrimonio. Ad essi è dedicata tutta la seconda parte del testo di George. L'intento è quello di offrire una visione generale alternativa alla concezione liberale dominante, facendo appello ad argomentazioni esclusivamente razionali.

Bisogna innanzi tutto notare che non basta l'accordo politico fra concezioni morali differenti se non convergono anche le motivazioni razionali che hanno condotto ad esso. Ciò è particolarmente importante a proposito dei diritti dell'uomo, che non sono soltanto principi astratti, ma anche pratiche sociali in cui tali principi si applicano e si determinano. Per questo la tesi rawlsiana del «consenso per intersezione» (*overlapping consensus*) è insoddisfacente nella misura in cui taglia via le ragioni specifiche che hanno prodotto l'incontro tra dottrine concorrenti. La problematica della libertà religiosa, che si affronta nel capitolo 7 (pp.125-138), è a questo proposito emblematica.

Sull'affermazione della libertà religiosa come diritto fondamentale c'è un ampio consenso, ma sul suo significato non si può dire lo stesso. Per il liberalismo,

fin dal tempo di Locke, la libertà religiosa è vista come un'applicazione del valore generale della libertà di scelta. I teorici della legge naturale, pur non trascurando quest'aspetto, insistono sul fatto che la religione è un bene fondamentale appartenente al più generale bene comune. Non si tratta, dunque, soltanto, di proteggere la soggettività del credente da coercizioni esterne, ma di garantire alla vita comune la presenza di un bene che rende il contesto sociale ricco di valori, anche per coloro che non sono credenti. Per questo l'alternativa allo Stato etico non è necessariamente lo Stato agnostico, cioè convinto che la religione sia un valore privato. Essendo parte del bene comune la religione deve essere protetta e custodita non solo come presenza attiva nella vita sociale, ma anche come contributo necessario alle deliberazioni politiche che riguardano l'implementazione della vita buona. Ciò riguarda non solo il campo dell'istruzione e della scuola, ma anche quello delle associazioni della società civile e quello dell'elaborazione democratica delle decisioni politiche. La protezione della libertà individuale di scelta, a cui è unicamente sensibile il pensiero liberale, deve essere congiunta alla custodia del valore in sé della religione e, quindi, della sua appartenenza ai processi di determinazione del bene comune.

Ciò non significa che l'apporto della religione debba essere considerato come un dato di fatto da recepire passivamente. Ogni religione elabora una propria concezione della vita umana, che può difendere nei confronti dei non credenti solo su basi di ragionevolezza. Se alla religione devono essere aperte le porte della vita pubblica, ciò non significa che essa non debba sottostare alle regole di accettabilità del discorso comune. Il contributo che le religioni possono dare alle decisioni politiche è quello della loro saggezza di vita e della loro lunga esperienza dell'umana esistenza. Ma nella vita comune le religioni

si trovano a dialogare con gli orientamenti areligiosi e con quelli anti-religiosi, in primo luogo con il laicismo liberale.

### La morale sessuale

Il dibattito pubblico va evidenziando che non esiste un solo «liberalismo», ma una legione di «liberalismi». A parte la distinzione che – come s'è detto – è stata valorizzata da Rawls, fra liberalismo politico e etico (o metafisico), all'interno di quest'ultimo si articolano posizioni più moderate accanto a quelle più estreme. Ad esempio, non si può affermare che esista una compatta morale sessuale liberale, ma esistono posizioni variegata che vanno dal permissivismo assoluto a forme più moderate, più sensibili all'esigenza di collegare l'esercizio della sessualità ad una certa qual stabilità della coppia. Sono queste ultime concezioni le vere e proprie avversarie della teoria della legge naturale, perché hanno maggiore presa sull'opinione pubblica, in virtù del loro atteggiamento aperto e comprensivo nei confronti delle situazioni difficili.

Nel capitolo 8 (pp.139-160), dedicato al matrimonio, si discutono le critiche che Stephen Macedo ha mosso alla morale sessuale cattolica sia sul fronte della concezione del sesso, sia sul fronte delle coppie omosessuali. Egli ritiene che la ragione fondamentale avanzata dai cattolici per l'esclusione del matrimonio tra omosessuali riposi sull'infertilità di tali coppie. Non è ciò in contraddizione con l'asserita moralità di atti sessuali anche tra coppie eterosessuali, sposate e sterili?

La risposta di George si basa su due principi generali. Il primo riguarda il concetto di matrimonio, concepito come una comunione fisica e spirituale di persone, aperta alla trasmissione della vita, e come tale un bene umano in se stesso, indipendentemente dalla effettiva capacità riproduttiva degli sposi. Il secondo



principio riguarda il carattere strumentale dell'uso del sesso al di fuori del matrimonio, sia per le coppie eterosessuali sia per quelle omosessuali, con il conseguente danno alla propria e altrui integrità personale. Il sesso in costanza di matrimonio – si ribadisce nel capitolo 9 (pp.161-183) – unisce in modo autentico le persone, mentre quello al di fuori del matrimonio aliena le persone da se stesse e dagli altri ed è per questa ragione un male morale.

Non si può dire che questi nuovi sostenitori della legge naturale abbiano peli sulla lingua e non parlino chiaramente. Essi non pensano che la loro morale sessuale debba valere solo per i credenti, ma ritengono che valga per tutti, proprio nella misura in cui pretende di essere fondata sulla ragione. Per questo giustamente protestano quando la si vorrebbe escludere dalla «ragione pubblica», vedendo in ciò una sorta d'intolleranza liberale, volta a sterilizzare preventivamente il dibattito pubblico, dettando condizioni ai suoi partecipanti. La custodia della pluralità delle concezioni morali, quand'esse sono basate sulla ragionevolezza, è cosa ben diversa dall'imposizione di una morale pubblica. Una comunità politica ha tutto da guadagnare quando mantiene aperto il dibattito senza esclusioni preconcepite.

Un'altra questione molto interessante ed istruttiva è quella della pornografia, affrontata nel capitolo 10 (pp.184-195). Molti ritengono che la proibizione legale o la limitazione della pornografia contrasti con il diritto fondamentale della libertà di espressione. George pensa, al contrario, che un ambiente sociale in cui circolino liberamente le pubblicazioni pornografiche è malsano per il benessere dei bambini ed è una frustrazione degli sforzi educativi dei genitori. In nome dei diritti dei fanciulli e di quelli dei genitori la società dovrebbe, quindi, rigettare ciò che Dworkin ha chiamato «il diritto alla pornografia». Ciò che viene contestato è soprattutto il ben noto argomento ipo-

crita per cui ognuno è libero di fruire o meno delle pubblicazioni pornografiche. Questo è un punto estremamente interessante che mette in luce come spesso anche le ragioni del liberalismo valgano solo per coloro che già sono liberali. Ogni concezione parla ai suoi credenti, ma nel dibattito pubblico si rivolge ai non credenti ed allora deve saper ascoltare le ragioni degli altri e riesaminare le proprie. Questo deve valere per tutti i partecipanti alle decisioni politiche, liberali compresi.

Il liberalismo non sa cogliere la connessione fra le concezioni morali e le istituzioni pubbliche. Vi sono aspetti della morale che sono indissolubilmente legati alle strutture istituzionali, cosicché la modifica di queste ultime può rendere impraticabili valori morali determinati. Si può ritenere, ad esempio, che con l'introduzione del divorzio si operi una trasformazione nella concezione dominante della famiglia. La famiglia non è più la stessa anche per chi non ha la minima intenzione di divorziare, non solo perché non può più attuare un matrimonio indissolubile sotto tutti gli aspetti, ma anche perché vive in una comunità politica da cui non può ricevere l'apprezzamento valorativo delle proprie scelte. Le istituzioni socio-politiche possono, dunque, offendere il nostro senso morale e la nostra identità. Ciò – ovviamente – vale per tutti. Non ammettere la possibilità del divorzio significa a sua volta rendere impraticabili progetti di vita liberali. Siamo, dunque, di fronte a scelte tragiche, perché ognuna di esse produce una ferita in una parte dei cittadini. Questo è l'inevitabile conseguenza della fine di un'etica comune e dell'avvento del pluralismo.

Debbo qui per inciso notare che questa volta la tragicità della scelta è diversa da quella a cui sopra si è accennato. C'è una tragicità legata all'incommensurabilità dei valori e c'è una tragicità legata alle ferite inferte alle convinzioni ragionevoli delle persone.

In ogni caso bisogna guardare in faccia questa conseguenza del pluralismo e non già cercare di nascerla sotto il manto dell'ideologia liberale e dello slogan: nessuno è costretto ad abortire, a divorziare, a leggere pubblicazioni pornografiche e a suicidarsi. La stessa liceità giuridica di abortire, di divorziare, di diffondere pubblicazioni pornografiche e di scegliere per l'eutanasia cambia inevitabilmente il contesto sociale in cui viviamo e entro cui costruiamo i nostri progetti di vita, perché incide sul senso della vita e della morte, della procreazione e dell'educazione.

Tutte queste considerazioni rendono il concetto rawlsiano di «ragione pubblica» apertamente ideologico. Nel capitolo 11 (pp.196-227) si mostra fino a che punto esso non sia affatto neutrale nei confronti di questioni come l'aborto e l'omosessualità. Affermare – come fa Rawls – che sono ammesse al dibattito pubblico solo le «dottrine comprensive ragionevoli» significa applicare la concezione liberale della ragionevolezza come misura generale della vita pubblica. Questo non è più un liberalismo meramente politico, ma morale e metafisico, cosa d'altronde inevitabile.

### **Ragion pratica e democrazia**

Di fronte a queste scelte tragiche acquista vigore la soluzione comunitarista, che lega l'indagine morale alle tradizioni e a contesti determinati. Nel capitolo 13 (pp.249-258) George esamina a questo proposito il pensiero di Alasdair MacIntyre e la sua critica al liberalismo dalla prospettiva aristotelico-tomista, concepita come una tradizione di pensiero. Secondo MacIntyre la valutazione della solidità di una concezione morale è sempre compiuta all'interno di una tradizione, poiché non è possibile porsi «in nessun luogo». In più la razionalità di una scelta tra tradizioni concorrenti dipende – secondo MacIntyre – da come ciascuno autocomprende se stesso. Tutto

ciò fa sorgere il ben giustificato timore del particolarismo e del relativismo. È, infatti, in pericolo l'idea dell'oggettività delle verità morali, che appartiene in modo irrinunciabile al pensiero di Tommaso d'Aquino. Tuttavia in questo modo MacIntyre ha sollevato un problema ancora irrisolto e che già ha fatto capolino nel nostro discorso: è possibile senza contraddizione concepire delle ragioni che siano veramente tali e nello stesso tempo che sembrano sfornite di universalità?

Certamente tale questione dipende dal modo in cui si delineano i rapporti tra intelletto speculativo e intelletto pratico. L'oggettività e l'universalità della ragion pratica sono le stesse di quelle della ragion speculativa? Non c'è dubbio che nella ragion pratica la dimensione della soggettività e quella del «punto di vista» assumono un ruolo ben maggiore. Inoltre, maggiore è l'incidenza della distinzione tra la specificazione dei contenuti razionali e il contesto di esercizio. Il riconoscimento della verità morale dipende da particolari condizioni ed è per questo che è connesso all'esercizio delle virtù. Non voglio con ciò difendere le posizioni di MacIntyre, che meritano i sospetti di relativismo, e tuttavia è anche vero che questi nuovi teorici della legge naturale non sono molto sensibili alla problematica del contesto di esercizio della vita morale e inclinano ad avvicinare troppo l'oggettività della verità morale a quella della verità speculativa.

La ragion pratica non è una ragione astratta, ma è incarnata in una soggettività che percepisce valori fondamentali e si muove verso fini da realizzare. Se è così, allora una teoria morale non può non prestare attenzione all'antropologia retrostante e alla problematica della felicità. Ma – secondo Finnis – l'auto-realizzazione non è un valore in sé, mentre lo sono i suoi aspetti costitutivi, cioè i valori fondamentali. Egli teme che, intendendo l'auto-realizzazione come fine ultimo, i valori fondamentali risulter-

rebbero degradati al ruolo di beni strumentali. Per salvare la purezza deontologica di questi valori bisognerà allora intendere la realizzazione umana integrale non già come un bene fondamentale tra gli altri e neppure come una sorta di bene superiore inclusivo di tutti i beni, ma come un *ideale*, la cui attrattività dipende da tutte le ragioni per agire che sono moralmente giustificate. È un ideale mai compiutamente raggiunto, di cui la felicità è un'espressione significativa.

Questa tesi spiega solo in parte il fatto morale. In realtà la persona umana ha questa prerogativa: è un essere che si realizza nella partecipazione al bene in sé. Una filosofia morale adeguata dovrà tenere insieme questi due aspetti essenziali: da una parte l'esistenza di beni in sé non funzionalizzati al benessere e, dall'altra, il fatto che essi sono costitutivi della fioritura umana, intesa non già come auto-soddisfazione, ma come pienezza di partecipazione al bene. È significativo che nel capitolo 14 (pp.259-275) George non contesti la definizione di Perry dell'auto-realizzazione come auto-soddisfazione, ma unicamente la tesi che si tratti di un valore fondamentale. In generale, si può dunque rimproverare ai nuovi teorici della legge naturale la mancanza di attenzione per gli aspetti esistenziali della vita morale e un'unilaterale sottolineatura della dimensione deontologica.

Il volume, dopo un ritorno alla problematica della sessualità in riferimento alle tesi utilitaristiche di Posner (capitolo 16) e una critica alle teorie di Feinberg sui limiti della legge penale (capitolo 17), si chiude con un capitolo sulla democrazia (capitolo 18, pp.315-334).

Dopo quanto s'è già detto non c'è bisogno di sottolineare l'importanza dell'argomento. La democrazia è l'ambiente politico in cui s'incontrano e si scontrano le differenti concezioni morali. Il modo in cui si perviene alla decisione politica dipende strettamente

dal modo in cui si concepisce il dibattito pubblico. Si tratta di un confronto di posizioni consolidate, che cercano di prevalere con la forza della maggioranza e che spesso ripiegano verso soluzioni compromissorie? Oppure si tratta di un confronto di opinioni che sono aperte verso trasformazioni e cambiamenti?

George si mostra favorevole alla formula della «democrazia deliberativa», che è stata di recente difesa da Amy Gutmann e Dennis Thompson (*Democracy and Disagreement*, Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1996) e in un volume curato da Jon Elster (*Deliberative Democracy*, Cambridge U.P., Cambridge 1998). Questa versione dell'ideale democratico dà un posto centrale al dibattito morale nella vita politica ed è retta dal principio di reciprocità, cioè dal mutuo beneficio morale che si riceve dalla vita politica. In questo senso il brutale ricorso al principio di maggioranza deve far posto all'obbligo di fornire argomenti razionali e di apprezzare le posizioni ragionevoli avverse, sì da comporre i disaccordi morali nel modo più soddisfacente per tutte le parti.

Questa visione della democrazia è più inclusiva della «ragione pubblica» rawlsiana e meno segnata dall'ideologia liberale. C'è, però, pur sempre il pericolo del compromesso, che non sempre è cosa buona quando si tratta di valori morali. Non è, infatti, possibile applicare il principio di reciprocità nei confronti di chi sostiene la legittimità della schiavitù e non si vede come lo si possa applicare al problema dell'aborto. In questo senso la formula della «democrazia deliberativa» è ancora troppo vaga e deve essere ulteriormente precisata e approfondita. Tuttavia essa ha il vantaggio di rispettare la ragionevolezza di tutte le posizioni presenti nella piazza della città e di non precludere a priori a nessuna di esse di far sentire la propria voce. Nell'ideale della democrazia deliberativa la politica, mortificata dall'invadenza del potere giudiziario, torna a riappropriarsi del suo

## NOVA ET VETERA

ruolo. In un Simposio del novembre 1996 un gruppo di studiosi americani di diversa estrazione ideologica ha denunciato con virulenza l'attivismo e l'imperialismo dei giudici come un attentato alle istituzioni democratiche (cfr. *The End of Democracy? The Judicial Usurpation of Politics*, ed. by M.S. Muncy, Spence Publishing Company, Dallas 1997).

Il fatto che i giusnaturalisti appoggino il modo deliberativo d'intendere la democrazia e contrastino la supremazia dei giudici non deve sembrare scontato, perché si potrebbe pensare che la legge naturale sia più tutelata dai giudici che dal potere legislativo. Questo, però, significherebbe intendere la legge naturale in modo neoscolastico, cioè come un insieme di norme già compiute, men-

tre in realtà nel pensiero di Tommaso d'Aquino, spesso frainteso qui come altrove, si tratta di un insieme di principi primi indeterminati, che devono essere ulteriormente specificati nel dibattito razionale ad opera di coloro che hanno la cura della comunità, cioè dell'autorità politica.

Questa «nuova» teoria giusnaturalistica è particolarmente capace di cogliere e di far fruttificare l'idea propriamente tommasiana della legge naturale, perché distingue tra ciò che è ragionevole e ciò che è morale, cioè tra ciò che deve essere preso in considerazione nella deliberazione morale e ciò che deve essere fatto o evitato, tutto considerato.

Francesco VIOLA