

RAGIONEVOLEZZA, COOPERAZIONE
E REGOLA D'ORO*

FRANCESCO VIOLA

Nel contesto di questo scritto considererò la legge naturale e il diritto naturale sostanzialmente come sinonimi. Anche se si vuole distinguere l'una dall'altro, collegando la «legge naturale» alla problematica dell'obbligo (*debitum morale*) e il «diritto naturale» a quella di un ordine giuridico virtuale (*debitum legale*), che in nome dell'umanità e in assenza di un potere giuridico internazionale potrebbe essere reso effettivo in casi eccezionali da autorità giudiziarie ufficiali, e persino da singoli individui¹, ai fini dei contenuti e della loro evoluzione non vi sarebbe alcuna differenza. Infatti, se — seguendo Tommaso d'Aquino — consideriamo il diritto naturale la *ipsa res iusta*², cioè come l'atto giusto quanto al suo oggetto, allora esso è determinato dalla legge, sia essa naturale o positiva. Il contenuto del diritto naturale è la conclusione tratta dall'uso dei principi della ragionevolezza pratica³. Potremmo dire *à la* Wittgenstein che il senso dei principi della legge naturale riposa tutto nel loro uso.

Credo che un sostenitore del diritto naturale sia oggi sottoposto a due oneri di prova: il primo è quello di mostrare che il ragionamento

* Questa è una versione modificata della relazione presentata nella VIII Assemblea generale della Pontificia Accademia Pro Vita (25-27 febbraio 2002) dedicata a «Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita».

¹ Cfr. J. Maritain, *La loi naturelle ou loi non écrite*, Éditions Universitaires, Fribourg 1986, pp.47-51.

² Tommaso d'Aquino, *Sum. Theol.*, II-II, 57, 1, ad 1m.

³ *Ivi*, I-II, 94, 2.

giuridico di fatto praticato dalle corti di giustizia dal punto di vista della struttura argomentativa non è in contrasto con l'uso della ragionevolezza proprio del diritto naturale; il secondo è quello di mostrare che la tradizione del diritto naturale è in grado di fornire la giustificazione più adeguata dei principi della ragionevolezza pratica. Qui cercherò di indicare in modo sommario e molto generale come — a mio parere — questi due compiti dovrebbero essere assolti.

1. IL PRINCIPIO DI RAGIONEVOLEZZA NEL DIRITTO POSITIVO

È un dato di fatto che il principio della ragionevolezza pratica ha ormai assunto il rango di valore costituzionale⁴. La costituzionalizzazione dei diritti umani implica necessariamente la considerazione della ragionevolezza come valore costituzionale, anche se esso non è esplicitamente formulato. Con ciò si vuol dire qualcosa di più della constatazione che l'attributo della ragionevolezza risulta prescritto per l'esercizio di tutte le pubbliche funzioni (e quindi anche di quelle della Corte Costituzionale)⁵. Si vuol dire che la costituzione non è una tavola di valori e di principi da applicare nel modo automatico della sussunzione, che è l'idea direttiva della razionalità giuridica, ma è un insieme di orientamenti che solo nel concreto assumono un volto definito e una composizione organica. Proprio il linguaggio dei principi suggerisce l'idea di un processo che ha l'inizio e l'avvio con il testo costituzionale, ma che si compie solo nell'applicazione, di cui la legge ordinaria è a sua volta il primo passo e la sentenza costituzionale l'ultimo.

L'applicazione della costituzione non è la stessa cosa dell'applicazione di una legge. I metodi tradizionali interpretativi di tipo letterale e logico non bastano al giudice costituzionale. Sono necessari riscontri sostanziali di conformità alla legge e forme di giudizio nettamente orientate alla valutazione delle conseguenze dell'atto legislativo e alla verifica della razionalità materiale della prescrizione normativa, cioè della sua capacità di realizzare obiettivi di benessere

⁴ Cfr., per tutti, A. Ruggeri, *Ragionevolezza e valori, attraverso il prisma della giustizia costituzionale*, in «Diritto e società», 2000, n. 4, pp. 567-611.

⁵ Per questo cfr. L. Paladin, *Ragionevolezza (principio di)*, in *Enciclopedia del diritto*, Agg., I, Giuffrè, Milano 1997, pp. 899 ss.

sociale e di collegare in un ragionevole rapporto mezzi e fini dell'azione statale.

Ebbene, in questo processo la regola generale è proprio la ragionevolezza. Per questo essa è concetto ben più comprensivo e fondativo di quello giuridico di razionalità sussuntiva. È insieme — secondo la giurisprudenza costituzionale — un *concetto-mezzo* e un *concetto-fine*, una tecnica e una meta verso cui i processi giuridici devono tendere. La ragionevolezza è un mezzo per la soddisfazione dei valori ed un valore essa stessa senza il quale neppure gli altri valori potrebbero realizzarsi in modo adeguato⁶.

Appartiene allo spirito del costituzionalismo l'esigenza che la dignità umana non sia soltanto proclamata in astratto, quanto soprattutto sia rispettata nei casi concreti nella misura massima del possibile. Ed allora, in queste condizioni, la ragionevolezza è necessaria, sia per lo statuto di «fine ultimo» (cioè non subordinato) dei diritti fondamentali, sia per l'esigenza di andar incontro alle attese dei particolari accadimenti della vita, alla giustizia del caso concreto⁷.

In un regime etico-giuridico governato dalla morale dei diritti, qual è quello attuale, il principio del dovere, necessario per la praticabilità di ogni etica e inteso come misura e come ordine, in una parola come «regola», è tutto concentrato nella ragionevolezza⁸. Questa trasforma i principi in regole. Questo valore esprime per l'individuo l'esigenza di dare alle proprie azioni, abitudini e pratiche un ordine generale nel rispetto dell'integrità e dell'autenticità⁹ e, per le comunità, è l'istanza di armonizzare le aspettative dei consociati in modo da garantire insieme la certezza e la giustizia. Alla fin dei conti tutta l'impresa giuridica si giustifica sulla base della ragionevolezza pratica, cioè della necessità di coordinare le azioni sociali non in qualsiasi modo, ma secondo equità e giustizia.

⁶ Ruggeri, *Ragionevolezza e valori, attraverso il prisma della giustizia costituzionale*, cit., pp. 569-570.

⁷ G. Zagrebelsky, *Su tre aspetti della ragionevolezza*, in P. Barile et al., *Il principio di ragionevolezza nella giurisprudenza della Corte costituzionale. Riferimenti comparatistici*, Giuffrè, Milano 1994, pp. 189-190.

⁸ Cfr. F. Viola, *Etica e metaetica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino 2000, pp. 107-136.

⁹ Cfr., anche per le radici filosofiche della ragionevolezza pratica, J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1992, p. 88.

La dottrina costituzionale dei paesi europei e non si sta industriando in forme diverse per definire con maggiore precisione in cosa consista il «giudizio di ragionevolezza» nel presupposto che esso abbia una sua identità rispetto agli altri processi decisionali usati dai giudici costituzionali¹⁰.

L'evoluzione del giudizio costituzionale di ragionevolezza registra in modo evidente la sua progressiva autonomia dal giudizio di eguaglianza quando ci si rende conto che quest'ultimo non è meramente formale e implica necessariamente giudizi di valore che necessitano di essere giustificati. Di conseguenza ci si accorge che il giudizio di ragionevolezza in senso stretto non ha più un carattere *intra-sistemico*, cioè interno alla normativa già stabilita, ma ha un carattere *extra-sistemico*, in quanto valuta la norma sulla base di parametri in qualche modo «esterni», che possono essere sia giuridicamente rinvenibili nei valori costituzionali, sia legati a giudizi di funzionalità, di idoneità e di proporzionalità, come anche di equità.

Un passo ulteriore in questa direzione viene fatto quando occorre operare un bilanciamento dei diritti ed allora è particolarmente evidente che ad una tecnica di giudizio di tipo interpretativo si affianca un processo di tipo prevalentemente argomentativo. Il bilanciamento è esso stesso una forma di decisione che non deriva da un sillogismo giudiziario, ma al contrario è diretto a formulare quei giudizi di valore che sono necessari per la selezione delle premesse del sillogismo stesso. Qui la ragionevolezza raggiunge il massimo d'indipendenza dalle funzioni meramente applicative solitamente attribuite ad un giudice.

In realtà la tecnica del bilanciamento messa in opera dal giudice costituzionale ha la sua legittimità solo a patto che si possa mostrare che i percorsi della ragionevolezza praticati sono ben diversi dalle logiche della convenienza politica e dalle scelte ideologiche. Come ha notato Bickel, le corti di giustizia non entrano in concorrenza con le regole della rappresentanza democratica solo nella misura in cui offrono ad essa l'apporto di ciò che solo esse possono dare, cioè l'apporto di argomentazioni legate ad una storia istituzionale e non già alla contingenza politica¹¹. Tali ragioni fanno diretto riferimento a valori

¹⁰ Cfr., in generale, G. Scaccia, *Gli "strumenti" della ragionevolezza nel giudizio costituzionale*, Giuffrè, Milano 2000.

¹¹ Cfr. A. Bickel, *The Least Dangerous Branch: The Supreme Court at the Bar of Politics*, II ed., Yale U.P., New Haven 1986.

ampiamente accettati e assolutamente indispensabili per la convivenza civile e sono profondamente sensibili all'uguale rispetto per la dignità delle persone senza il quale gli stessi procedimenti della rappresentanza democratica non potrebbero funzionare correttamente.

Un'evoluzione simile del concetto di «ragionevolezza» sarebbe possibile dimostrare in relazione al diritto internazionale e all'uso di tale principio da parte della Corte Internazionale di Giustizia e nella pratica interpretativa dei trattati internazionali. Non posso soffermarmi molto sull'argomento¹², ma si può dire che anche qui la forza attrattiva dell'idea di ragionevolezza induce a ricercare il raggiungimento del massimo di giustizia possibile nelle concrete circostanze segnate dall'eguaglianza normativa degli Stati. Sono, quindi, ragionevoli tutte quelle soluzioni che rendono la società internazionale più rispettosa dei diritti individuali e collettivi, il meno possibile conflittuale, e che accrescono le possibilità di cooperazione e d'intesa.

Infatti non sono rare le pronunce della Corte Internazionale di Giustizia in cui si parla di intenzioni che si possono *ragionevolmente* attribuire agli Stati in funzione delle circostanze. Più in generale si parla di prendere in considerazione lo scopo *ragionevolmente* perseguito dallo Stato. Ma evidentemente questa è una costruzione giuridica: è più lo scopo che lo Stato avrebbe dovuto perseguire che quello che di fatto ha perseguito. Certamente questo «avrebbe dovuto» non rinvia ad un modello ideale di comportamento quanto piuttosto a ciò che ci si sarebbe potuto aspettare, date le attuali condizioni dell'ordinamento internazionale. E tuttavia ciò non indica un mero adattamento alla situazione di fatto dominata dalla sovranità degli Stati, perché indubbiamente oggi crescono nel diritto internazionale i vincoli oggettivi superiori alla volontà degli Stati. Lo *jus cogens* è uno dei frutti dell'esercizio della ragionevolezza nella pratica giuridica internazionale¹³.

Esigere che questo metodo della ragionevolezza s'ispiri (o si debba ispirare) a parametri pur sempre giuridici e non extra-giuridici ha un senso solo a condizione di non rispolverare la vecchia disputa tra

¹² Rinvio a O. Corten, *L'utilisation du "raisonnable" par le juge international*, Bruylant, Bruxelles 1997.

¹³ Cfr. L. May, *Le norme dello jus cogens e il diritto penale internazionale*, trad. it. di E. Pariotti, in «Ars interpretandi», 6 (2001), pp. 223-248.

giusnaturalismo e giuspositivismo¹⁴ e a patto di rendersi conto che la giuridicità internazionale non risiede nell'empirica volontà degli Stati, ma nella lettura che dà di questa una prassi giuridica già segnata da valori fondamentali e garanzie specifiche. In mancanza del consenso sociale di una comunità determinata (nazionale o internazionale) si può ritenere che vi siano risorse interne alla pratica giuridica per la determinazione del concetto di ragionevolezza. Vi sono, infatti, beni propriamente giuridici in quanto possono essere raggiunti solo attraverso il diritto e fruiti nel diritto, cioè all'interno della pratica della giuridicità.

2. LE FORME DELLA RAGIONEVOLEZZA NEL DIRITTO POSITIVO

Se poi gettiamo uno sguardo, anche sommario, alle forme dell'argomentazione giuridica adottate dalla giurisprudenza costituzionale, che in questo per ovvie ragioni è molto più avanzata di quella internazionale, ci accorgiamo che si vanno individuando alcuni vincoli tipici comuni. Non si tratta propriamente di «tecniche argomentative», poiché ognuna di esse si prefigge un obiettivo che potrebbe essere raggiunto da procedimenti tecnici differenti. In generale, tutti riconoscono che vi sono modi ragionevoli di fare certe cose e modi irragionevoli. E si potrebbe anche aggiungere che ciò che è in questo senso «irragionevole» appare anche «innaturale», cioè contrario alla «natura delle cose». Ciò significa che le forme della ragionevolezza devono tener conto dei contesti sociali e storici entro cui operano.

Se ci poniamo in quest'ottica molto comprensiva, ci accorgeremo che un confronto tra la giurisprudenza delle varie corti costituzionali mette in luce «una certa *koiné* degli strumenti argomentativi»¹⁵. Certamente ci sono anche notevoli differenze, perché la pratica costituzionale della ragionevolezza dipende dalla concezione culturale di «costituzione». Ad esempio, i percorsi argomentativi sono indubbiamente influenzati dalla questione se una determinata costituzione

¹⁴ Come fa O. Corten, *L'interprétation du "raisonnable" par les juridictions internationales: au-delà du positivisme juridique?*, in «R.G.D.I.P.», 1998, 1, pp. 5-43.

¹⁵ A. Cerri, I modi argomentativi del giudizio di ragionevolezza delle leggi: cenni di diritto comparato, in Barile et al., *Il principio di ragionevolezza nella giurisprudenza della Corte costituzionale. Riferimenti comparatistici*, cit., p. 135.

abbia voluto formulare i valori secondo una gerarchia di priorità o no. Tuttavia, nonostante tutte le varianti possibili, possiamo individuare alcune massime di «buon senso» che sono presenti nella pratica costituzionale di vari paesi. Posso solo qui indicarne alcune in modo molto approssimativo e incompleto:

Non è ragionevole una decisione legale che senza alcuna giustificazione accettabile danneggi un valore fondamentale o ne impedisca la realizzazione (*criterio della legittimità*).

È ragionevole limitare un diritto fondamentale solo se ciò è giustificato dalla necessità di proteggere un interesse pubblico essenziale¹⁶ o un altro diritto fondamentale (*criterio della necessità*).

È ragionevole una misura restrittiva dei diritti fondamentali se, oltre essere necessaria, è l'unico mezzo praticabile o il più mite tra quelli praticabili (*criterio del minor danno*)¹⁷.

È irragionevole formulare una misura restrittiva dei diritti fondamentali in termini vaghi sì da permettere interpretazioni estensive (*criterio della determinatezza*)¹⁸.

È irragionevole limitare un diritto fondamentale sino al punto da vanificarlo nella sostanza (*criterio del contenuto essenziale*).

È ragionevole esigere che i mezzi legislativi predisposti siano idonei (o non palesemente inadeguati) al raggiungimento del fine (*criterio dell'idoneità*)¹⁹.

Ora è interessante constatare la somiglianza tra questi vincoli argomentativi giurisprudenziali con quelle esigenze metodologiche della ragionevolezza pratica a cui ha posto attenzione la riflessione filosofica di tutti i tempi. La loro presenza mostra che la stessa ragionevolezza pratica è un valore fondamentale necessariamente pre-

¹⁶ È ciò che la Corte Suprema degli Stati Uniti ha chiamato «*compelling public interest*» e il Tribunale costituzionale tedesco «*überwiegende Interesse der Allgemeinheit*». Per la Corte costituzionale italiana si deve trattare di un interesse pur sempre costituzionalmente protetto.

¹⁷ Si può ritenere che in senso lato il secondo principio di giustizia di Rawls s'inscrive in questa esigenza di equità per cui le aspettative di coloro che si trovano in una situazione più favorevole sono protette nella misura in cui ciò serve a migliorare coloro che sono meno avvantaggiati. In ogni caso questo criterio è servito a giustificare provvedimenti di tipo compensativo.

¹⁸ La Corte Suprema americana ha parlato di «*vagueness test*».

¹⁹ Mi riferisco ovviamente al sindacato di *Verhältnismässigkeit* del Tribunale costituzionale tedesco.

sente nel momento del raggiungimento e della realizzazione degli altri valori. Si tratta nella sostanza del valore della regola e della misura senza il quale anche la partecipazione agli altri valori sarebbe falsata o impossibile. Non basta mirare ad un bene fondamentale, ma bisogna farlo con misura e ordine, altrimenti si sarà in balia della «tirannia dei valori» con effetti devastanti.

Finnis ha parlato di «basic requirements of practical reasonableness», riconoscendovi il «metodo del diritto naturale», cioè il modo specifico in cui dai primi principi pratici si traggono i principi morali del diritto naturale²⁰. Non voglio dire che vi sia una piena corrispondenza tra queste massime della giurisprudenza costituzionale e le esigenze della ragionevolezza pratica individuate dai filosofi e, tuttavia, non ci si può sottrarre dal giustificare in qualche modo la somiglianza tra le une e le altre.

I principi da cui il giudice trae le conclusioni sulla base della ragionevolezza non sono i primi principi della legge naturale, ma diritti costituzionali, cioè principi già in certo qual modo positivizzati, essi stessi a loro volta conclusioni tratte da principi più fondamentali. Ma a questo punto il giudice costituzionale giuspositivista si ferma, non risale ai principi della legge naturale e invoca come suo vincolo il consenso sociale, cioè la moralità positiva, interpretando i valori costituzionali come l'etica pubblica di fatto accettata dai consociati. Il consenso sociale svolge lo stesso ruolo dei primi principi del diritto naturale con la differenza che è (o almeno si crede che sia) un fatto empirico.

Ciò che per il momento mi preme mostrare è la vicinanza tra la struttura argomentativa del ragionamento giuridico, applicato ai diritti e ai valori costituzionali, e quella della tradizione del diritto naturale. Ma la differenza, che non è certamente poca cosa, sta nel modo di considerare i principi e d'intendere il loro contenuto. Ognuno vede quanto questa differenza sia importante ai fini della permanenza e stabilità del contenuto del diritto naturale.

²⁰ Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, cit., p.103.

3. PLURALISMO E GIUSTIZIA

Ora io non intendo certamente qui affrontare il difficile problema della giustificazione e della fondazione dei primi principi della legge naturale, poiché non voglio perdere di vista il riferimento alla pratica giuridica e politica esistente. Mi limito a constatare che la sostituzione del consenso sociale ai primi principi del diritto naturale non è di per sé convincente e non è più accettabile nel contesto attuale.

Il criterio del consenso sociale non funziona più come vincolo univoco per il giudice. Infatti, le corti costituzionali di tutto il mondo sono accusate di decidere sulla base di propri criteri politici ed etici. Le società politiche hanno perso la compattezza della loro cultura di fondo e, conseguentemente, il consenso sociale intorno ad un nucleo di valori condivisi e, soprattutto, intorno al modo d'interpretarli è in decomposizione. Anche il richiamo concorde ai diritti si rivela come una fragile unità quando si constata quanto diversamente questi siano interpretati e praticati. Si rafforza, dunque, la convinzione che solo con la ragionevolezza dei fini (e non solo dei mezzi) si potrà affrontare il pluralismo. In questo senso s'impone un ritorno al diritto naturale in senso compiuto. Ma a questo punto debbo passare dalla filosofia del diritto alla filosofia politica e morale, per quanto valore possano avere queste distinzioni interne al sapere pratico.

È significativo che il dibattito attuale della filosofia politica sia fortemente attratto dalla problematica della ragionevolezza e della ragione pubblica.

La ragionevolezza oggi è generalmente intesa come la disposizione a tener conto delle conseguenze delle proprie azioni per il benessere degli altri, cioè un atteggiamento che predispone a partecipare ad una cooperazione equa, rispettosa dell'altro come libero ed eguale e segnata dalla reciprocità. Essere ragionevoli significa riconoscere che gli altri hanno gli stessi diritti a perseguire i propri fini e che, quindi, bisogna cercare condizioni tali che siano accettabili da tutti²¹. La persona ragionevole percepisce come valore fondamentale e fine in sé un mondo sociale nel quale tutti possano cooperare da individui liberi ed

²¹ J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia U. P., New York 1993, pp. 48-54.

eguali, a condizioni accettabili da tutti, in piena reciprocità e con mutuo beneficio²².

Che senso dobbiamo dare a questo modo d'intendere la persona ragionevole? Di per sé ne potrebbe avere molti e non tutti compatibili fra loro. Ma indubbiamente esso esprime un orientamento generale ben chiaro, che è ottimamente espresso dalle parole di un costituzionalista italiano: «“ragionevole”... è colui che si rende conto della necessità, in vista della coesistenza, di addivenire a “composizioni” in cui vi sia posto non per una sola, ma per tante “ragioni”. Non l'assolutismo di una sola ragione e nemmeno il relativismo rispetto alle tante ragioni (una o l'altra, pari sono), ma il pluralismo (le une e le altre, per quanto possibile, insieme)»²³.

Il fatto del pluralismo è inteso come il kantiano «fatto della ragione», cioè come l'istituzione di una nuova condizione di verità tra l'assolutismo e il relativismo, tra l'unica verità e nessuna verità. L'assolutismo mortificherebbe il pluralismo in quanto renderebbe illegittime tutte le opinioni non conformi all'unica verità; il relativismo destituirebbe il pluralismo di ogni dignità epistemica. A ognuno non basta poter soddisfare le proprie preferenze, ma tutti vogliono che le loro preferenze siano riconosciute come vere e giuste. E lo si comprende bene, in quanto in tal modo tali preferenze hanno una dignità sociale e non sono un capriccio. Ma è impossibile che sia contemporaneamente vero o giusto A e non A, così come c'insegna il principio di non contraddizione della metafisica classica.

Non è un caso se la concezione della giustizia che cerca di dare spessore filosofico a questa pretesa abbia una chiara matrice hegeliana. Michel Rosenfeld ha così definito il suo «pluralismo comprensivo»:

«in a contemporary pluralistic society there are many competing conceptions of the good, each good in itself, but none good enough to be embraced by all. Under these circumstances, it becomes imperative to imagine an overriding conception of the good which would encompass all others in the context of an

²² Segnalo che il primato della comprensione rende l'ermeneutica particolarmente predisposta a sostenere questo senso della «ragionevolezza». Cfr. il fascicolo della «Revue de Métaphysique et de Morale» dedicato a *Équité et interprétation*, 2001, n.1.

²³ G. Zagrebelsky, *Il diritto mite*, Einaudi, Torino 1992, p. 203. Sul concetto attuale di ragionevolezza cfr. anche F. Viola e G. Zaccaria, *Diritto e interpretazione. Lineamenti di ermeneutica giuridica*, Laterza, Roma-Bari 2000³, pp. 41-43.

elaboration of a community of communities. While working on breaking free from the impasse resulting from clashing visions of the good, it should become apparent that there is no escape from plurality, but the plurality of conceptions of the good can itself become a good — or, more precisely, the good that may bind together other goods. And once this becomes accepted, all that can be done is to embark on a dialectical quest to harmonize the plurality of goods»²⁴.

È proprio della dialettica hegeliana pretendere di abbracciare in un processo unico e in una sintesi suprema tutte le contrapposte concezioni della verità e del bene, ma questo è possibile proprio sulla base di un «sapere assoluto» che non è certamente l'esito desiderato dal pluralismo contemporaneo. Per questo, più accortamente, Rawls lascia fuori dalla porta della giustizia politica la questione della verità e del bene²⁵. A suo parere non è la filosofia politica che deve risolvere le difficoltà epistemologiche del pluralismo. Il suo compito è solo quello di disegnare istituzioni giuste nelle condizioni culturali attuali. Ora mi chiederò se questo è possibile senza prendere in considerazione i principi del diritto naturale. Prenderò come caso paradigmatico il pensiero di John Rawls.

4. IL PRINCIPIO DI COOPERAZIONE

L'uso rawlsiano della ragionevolezza riposa integralmente sul «principio di cooperazione» senza il quale nessuna convivenza civile potrebbe mai sorgere²⁶. Anche in una società plurale, in quanto pro-

²⁴ M. Rosenfeld, *Comprehensive Pluralism is neither an Overlapping Consensus nor a Modus Vivendi: A Reply to Professors Arato, Avineri, and Michelman*, in «Cardozo Law Review», 21 (2000), p. 1997. Più in generale cfr. Id., *Just Interpretations. Law between Ethics and Politics*, University of California Press, Berkeley 1998, trad. it. di G. Pino *Interpretazioni. Il diritto fra etica e politica*, il Mulino, Bologna 2000.

²⁵ Per questo tema rinvio a F. Viola, *Giustizia e verità*, in «Filosofia e Teologia», 15 (2001), pp. 490-503.

²⁶ «The most fundamental idea in this conception of justice is the idea of society as a fair system of social cooperation over time from one generation to the next (*Theory*, §1, p. 4). We use this idea as the central organizing idea in trying to develop a political

priamente «società», non basta la mera coordinazione delle azioni che potrebbe essere realizzata dall'agire strategico o dalla scelta razionale. Questa non basta, perché una società ha bisogno di una qualche comunanza per essere qualcosa di diverso da un mero *modus vivendi*. Ma non v'è alcuna comunanza quando si agisce semplicemente sulla base delle aspettative di come probabilmente agiranno gli altri. Occorre in più un atteggiamento cooperativo, che però in ragione del pluralismo non può consistere in una previa condivisione dei fini.

Nessuno può rifiutare sia la necessità della cooperazione sociale, sia l'idea di un equo sistema di cooperazione sociale. Ma c'è da chiedersi se quest'idea può assumere di per sé e da sola il ruolo di principio della giustizia senza alcuna presupposizione. Come possiamo giudicare se un sistema di cooperazione è equo senza presupporre le caratteristiche dei soggetti che cooperano e dei beni che devono essere distribuiti? Eppure stranamente nel pensiero di Rawls l'idea di cooperazione equa, cioè ragionevole, viene prima del concetto di persona e, anzi, è proprio l'idea dei giusti termini della cooperazione a dar forma alle caratteristiche dei soggetti che partecipano ad essa²⁷. In tal modo la teoria politica si chiude in se stessa e non ha bisogno di rivolgersi a principi «esterni» di carattere antropologico o etico.

Cos'hanno in comune persone «libere ed eguali» in quanto tali? Verrebbe da rispondere: niente del tutto! L'uguaglianza nelle cose fondamentali non implica per ciò stesso la comunanza e l'aiuto reciproco. Su questa sola base non si potrebbe comprendere il perché della cooperazione. Perché mai persone che si pongono le une nei confronti delle altre come «libere ed eguali» dovrebbero cooperare? Ma queste domande non hanno senso per Rawls in quanto le persone possono essere pensate in tal senso solo già presupponendo l'idea dell'equa cooperazione sociale, in una parola queste persone sono già «cittadini» o persone politiche, cioè forniti di atteggiamenti cooperativi. Ma questo ha tutta l'aria di una *petitio principii*: qui la natura della società non si trae dal modo di essere delle persone, ma al contrario sono esse a configurarsi sulla base di un'idea presupposta di

conception of justice for a democratic regime». J. Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, ed. by E. Kelly, The Belknap Press of Harvard U.P., Cambridge (MA), 2001, p. 5.

²⁷ «Since we begin from the idea of society as a fair system of cooperation, we assume that persons as citizens have all the capacities that enable them to be cooperating members of society». Rawls, *Political Liberalism*, cit., p.20.

equità. Ma da dove è tratta quest'idea di equità? Un sostenitore del diritto naturale farebbe ricorso ad un principio primo della legge naturale, ma per Rawls si tratta di un postulato della teoria politica. E non si tratta di punti di vista che alla fin dei conti potrebbero essere compatibili, perché dal modo di derivazione del principio di cooperazione si inferisce anche la sua interpretazione e l'uso al suo interno delle esigenze della ragionevolezza pratica, come apparirà evidente da un'analisi più attenta.

Un elemento centrale del principio rawlsiano di cooperazione è dato dall'idea di reciprocità, per cui tutti coloro che cooperano secondo le regole stabilite devono ricavarne un beneficio adeguato²⁸. Quindi bisogna riconoscere che a monte del principio rawlsiano di cooperazione c'è pur sempre un interesse personale. Si precisa subito che quest'idea di reciprocità è intermedia fra quella altruistica d'imparzialità e quella egoistica del vantaggio reciproco. Abbiamo, pertanto, tre modelli di giustizia politica: quello imparziale, che consiste — come ha sottolineato Barry — nel tener conto del punto di vista di ognuno e di agire senza tener conto del *self-interest*²⁹; quello del vantaggio reciproco, che tiene conto dei vincoli che inducono una persona guidata dal *self-interest* a pagare il minor prezzo possibile per ottenere la cooperazione degli altri; quello della reciprocità rawlsiana, che non guarda allo scambio in particolare, ma ad un sistema generale di cooperazione che assegna a tutti gli stessi diritti e doveri fondamentali e stabilisce le regole per una distribuzione equa dei benefici prodotti dagli sforzi di tutti. Quest'ultima è differente dal mutuo vantaggio, perché non è motivata egoisticamente, cioè anche a costo del danno altrui, ed è differente dall'imparzialità, perché non elimina l'interesse personale in quanto nessuno sosterebbe un ordine sociale

²⁸ «Fair terms of cooperation specify an idea of reciprocity: all who are engaged in cooperation and who do their part as the rules and procedure require, are to benefit in appropriate way as assessed by a suitable benchmark of comparison» (*ivi*, p.16).

²⁹ «The desire to act in ways that can be defended to oneself and others without appealing to personal advantage». B. Barry, *Theories of Justice*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1989, pp. 7-8, 361-364 e cfr. anche A. Gibbard, *Constructing Justice*, in «Philosophy & Public Affairs», 20 (1991), pp. 264-279.

senza aspettarsi da ciò qualche guadagno. Essa si configura, pertanto, come un *interesse disinteressato* nel senso di Adam Smith³⁰.

È importante notare che quest'idea di reciprocità persegue due obiettivi: quello di non rinunciare all'amore di sé e quello di trovare una qualche comunanza tra le persone. Queste esigenze mi sembrano entrambe apprezzabili. È, invece, molto discutibile il modo in cui Rawls cerca di perseguirle e il modo della loro giustificazione. È proprio sotto questo aspetto che vorrei mostrare la superiorità dei principi del diritto naturale.

Per dirla in breve, la strategia usata da Rawls è quella di elaborare un concetto di persona politica che, pur mirando al proprio interesse, si volga verso principi d'azione che possono essere accettati da tutti. Sembra a Rawls che ciò richieda una concezione della persona distaccata dai propri fini (*unencumbered self*) e da una propria identità³¹. Solo chi ha il potere morale di sospendere il punto di vista che lo identifica può difendere principi che tutti possono accettare. Questa è anche una concezione della ragionevolezza nell'ambito della vita politica. Una persona è ragionevole quando è pronta a proporre, e a riconoscere quanto proposto da altri, i principi necessari a specificare ciò che può essere accettato da tutti come i termini equi della cooperazione sociale³². La ragionevolezza consiste nell'essere sensibile a ciò che gli altri sono in grado di accettare. Non possiamo chiedere agli altri sacrifici che non sono in grado di accettare. In mancanza del consenso sociale a causa del pluralismo, allora bisogna costruire le condizioni del «consenso ideale» attraverso la neutralizzazione di tutti i punti di vista personali. Ciò che è in gioco qui è evidentemente l'idea del bene comune, cioè di un convenire su principi che possono (e debbono) essere accettati da tutti.

Come faccio a sapere ciò che può essere accettato anche dagli altri? Si potrebbe chiederlo a loro nel discorso che s'intreccia nelle piazze della città. Ma questa via sarebbe — secondo Rawls — troppo

³⁰ Il *self-interest* smithiano non è l'egoismo, cioè l'acquisizione di vantaggi personali a danno degli altri, ma propriamente un'indifferenza nei confronti degli altri e un'incapacità di mettersi dal punto di vista degli altri, abbandonando il proprio.

³¹ Sono ben note le critiche che a questa concezione della persona muove J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge U. P., Cambridge 1982. Cfr. anche *Political Liberalism*, reviewed by M.J.Sandel, in «Harvard Law Review», 107 (1994), pp. 1765-1794.

³² Rawls, *Justice as Fairness*, cit., pp.6-7.

empirica e contingente, comunque inadeguata ai fini dell'edificazione di una teoria politica. Neppure si può perseguire l'idea di Kant per cui ognuno può discernere la legge morale grazie alla ragion pratica, che soddisfa pretese rigorosamente cognitive, poiché per Rawls dalla parte contraente ci si può aspettare solo decisioni razionali rispetto allo scopo. Non resta che isolare all'interno della persona la ragionevolezza dalla razionalità in modo che sulla base della prima si possa proporre agli altri equi, e per ciò stesso accettabili, termini di collaborazione. Ma in tal modo ciò che resta oscuro e ingiustificato è il tipo di legame che le persone hanno tra loro. Certamente dalla cooperazione ognuno spera più benefici di quelli che potrebbe ottenere da solo, ma ciò non basta a giustificare in modo adeguato le relazioni e i legami che hanno le persone fra loro. Conseguentemente anche l'idea del bene comune è meramente strumentale agli interessi delle persone singolarmente considerate³³. Insomma, il principio primo da cui Rawls deriva la cooperazione sociale è sempre e soltanto quello del vantaggio reciproco e da esso si trae una concezione della giustizia come reciprocità, che resta all'interno di questo paradigma e non è certamente un modello ad esso alternativo. La potremo chiamare la concezione del «mutuo vantaggio lungimirante».

5. LA REGOLA D'ORO

Ora io vorrei mostrare che la giusta istanza di coniugare l'amore di sé con il bene comune, certamente presente nel pensiero di Rawls, potrebbe essere più adeguatamente realizzata facendo riferimento ad un principio tradizionale del diritto naturale, quello della Regola d'oro.

Sia nella sua formulazione negativa («non fare agli altri ciò che non vorremmo fosse fatto a noi»), sia in quella positiva («fai agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te») la regola aurea è nella sostanza il

³³ Qui non discuto la teoria rawlsiana dei beni primari (*primary goods*), cioè delle condizioni sociali e dei mezzi necessari per tutti i fini, che rendono possibile ai cittadini di sviluppare ed esercitare i loro poteri morali e perseguire la loro particolare concezione del bene. Da una parte, questa concezione esile (*thin*) del bene comune impedisce che la socialità umana sia intesa come un valore in sé; dall'altra, credo che un'analisi più attenta di questi beni primari potrebbe condurre ad implicazioni che rendono questa concezione ben più spessa (*thick*) di quanto appare.

principio «ama il prossimo come te stesso»³⁴. Questo principio è ampiamente presente in quasi tutte le culture e religioni tanto da potersi annoverare tra gli *éndoxa* dell'umanità, cioè tra quelle intuizioni morali radicate nella pratica generale della vita sociale³⁵. Tuttavia il suo ruolo normativo è stato sottoposto a tali critiche da indurre a pensare che esso sia al più una massima di buon senso oppure che possa avere una validità solo in dipendenza da una qualche fede religiosa³⁶, ma in ogni caso da escludere che da esso possa dipendere una teoria etica e politica.

Queste critiche sono state riassunte da Hans Kelsen sulla scia di Kant³⁷, ma sono del tutto infondate in quanto sono basate su un fraintendimento. Da una parte s'è affermato che la regola aurea conduce a risultati contraddittori fino al punto da essere rovinosi per il diritto e per la morale e, dall'altra, s'è sostenuto che essa, anche ammettendone la validità, è tautologica e vuota, sicché non può fornire di per sé alcuna vera e propria direttiva morale. Tuttavia solo il secondo ordine di obiezioni è degno di essere preso in considerazione.

Infatti la regola aurea conduce a risultati contraddittori solo qualora s'intende che bisognerebbe desiderare per gli altri ciò che si desidera per sé senza qualificare in senso propriamente normativo questo desiderio. Non si possono trasformare le proprie preferenze personali in preferenze anche degli altri (vedi l'esempio del masochista) e, conseguentemente, ritenersi obbligati in tal senso. È ovvio che qui non si tratta di preferenze e di gusti personali. Il significato della regola aurea è senza dubbio il seguente: il bene che vorrei fosse fatto a me, cioè ciò che desidero come bene *per* me, come *mio* bene, deve anche essere desiderato come bene *per* gli altri, cioè come bene per tutti o bene *in sé*. Già S. Agostino, nel suo commento a Mt 7.12, aveva notato che

³⁴ Tommaso d'Aquino, pur non chiamandola mai così, fa esplicito riferimento ad essa (I-II, 94, 4 ad 1) e afferma che tutti i principi e le norme morali sono implicitamente in essa contenuti (I-II, 91, 4; 99, 1 ad 2; 100, 2 e 3). Cfr. anche J. Finnis, *Aquinas*, Oxford U.P., Oxford 1998, p. 138.

³⁵ Cfr., da ultimo, J. Wattles, *The Golden Rule*, Oxford U.P., Oxford 1996.

³⁶ Diversa dalla dipendenza dalla prospettiva etico-religiosa è la tesi della convergenza tra ciò che detta la ragione e ciò che insegna la fede. In questo senso cfr. F. D'Agostino, *La «regola aurea» e la logica della secolarizzazione*, in L. Lombardi Vallauri e G. Dilcher (a cura di), *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, vol. II, Giuffrè, Milano 1981, pp. 941-955.

³⁷ Cfr. H. Kelsen, *Das Problem der Gerechtigkeit*, Franz Deuticke, Wien 1960.

nella formula tradizionale della regola aurea si deve sottintendere il termine «buono», cioè bisogna fare agli altri ciò che è buono, e che ciò è implicito nel riferimento alla volontà, che è la facoltà del bene, mentre non la volontà, ma la cupidigia sarebbe propria delle azioni malvage³⁸.

È proprio a questa specificazione della formulazione della regola aurea che si rivolge la seconda critica, ben più consistente. Essa è diretta a mostrare l'inutilità della regola aurea ai fini della determinazione delle regole e dei comportamenti morali. Infatti, se solo i desideri moralmente giustificati sono rilevanti, allora — si obietta — si presuppone l'esistenza di un ordinamento normativo che determini quali desideri siano moralmente giustificati e quali no. Ed allora non sarà la regola aurea il primo principio della vita morale, ma questo ordinamento normativo presupposto. Di conseguenza, la regola aurea diventa puramente tautologica o vuota, in quanto finisce soltanto per affermare che devo trattare gli altri come gli altri devono essere trattati, cioè nell'applicare in modo imparziale, ovvero senza fare eccezioni, norme generali. Ma di per sé la regola aurea non dice quale debba essere il contenuto di queste norme generali, ma solo che, una volta presupposte tali norme, bisogna applicarle a tutti senza eccezioni. Sulla base della sola regola aurea non si potrebbe scrutinare il contenuto delle norme morali, ma solo riaffermare le modalità della loro applicazione, cosa peraltro ridondante.

Che la regola aurea non intervenga in alcun modo nella determinazione del contenuto delle norme morali non è vero, poiché nessuno può negare che almeno escluda come valide tutte quelle norme che discriminino fra le persone. Essa sostiene che il soggetto, a cui si rivolge l'imperativo, e gli altri (tutti gli uomini), a cui è diretto il suo comportamento, appartengano alla medesima categoria di esseri e che sia vietato fare discriminazioni all'interno di questa categoria. Essa afferma la sostanziale uguaglianza di tutti nei confronti del bene e, al contempo, la loro comunanza nel bene.

Il fatto è che la regola aurea non deve essere intesa né come una norma determinata che detti un comportamento tipico, né come una norma generale da cui dedurre il contenuto di norme particolari. Non è a questo modo che bisogna intendere i principi del diritto naturale, ma

³⁸ Agostino, *De Sermone in monte*, II, sec. 74.

come orientamenti generali che aiutano a scrutinare la validità morale delle regole morali, sociali, giuridiche e politiche.

Se formuliamo la regola aurea in questo modo: «devo fare (o non fare) agli altri ciò che giustificatamente desidero (o non desidero) per me stesso», allora risulterà più evidente la differenza rispetto al principio kantiano di universalizzazione. Quest'ultimo, infatti, prescinde completamente dal riferimento ad una soggettività desiderante il bene per concentrarsi sul fatto che si possa accettare che la massima della propria azione divenga una prescrizione valevole per tutti in circostanze simili, cioè una legge universale. Ma così si separa il desiderio dalla sua giustificazione e il bene diventa il dovere³⁹. Perché ci sia il bene occorre che ci sia un soggetto desiderante, così come il senso del valore sta nella partecipazione ad esso. Ebbene, la regola aurea è criticata proprio perché non ammette questa separazione tra desiderio e sua giustificazione normativa, ma è proprio qui che risiede il suo significato: il desiderio universale e comunicativo del bene.

La misura di questa comunanza è data dall'amore di sé se esso è inteso non già come attaccamento alle proprie preferenze e ai propri particolari piani di vita e neppure come la possibilità di una separazione del sé dal me per enucleare un io distaccato e neutrale, ma come l'attenzione per tutti gli aspetti fondamentali dell'umano che ogni uomo trova innanzi tutto in se stesso ed è per questo che deve essere — come si esprime Aristotele — «amico di se stesso».

Il controllo dell'amore di sé, cioè la verifica della sua rettitudine, è dato dal fatto che esso non si opponga all'amore per l'altro. Se in sé l'uomo ama l'umano, allora anche l'amore del prossimo è una cosa naturale⁴⁰. Non posso amare l'altro per quello che è se non sulla base dell'amare se stessi per quello che si è nell'orizzonte della similitudine. L'amico è «un altro se stesso»⁴¹. La similitudine permette la

³⁹ Per questo non condivido la tesi di Ricoeur per cui Kant avrebbe dato una formulazione più rigorosa della regola d'oro. In realtà il principio di universalizzazione è un'altra cosa. Cfr. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990.

⁴⁰ «Est autem omnibus hominibus naturale ut se invicem diligant. Cuius signum est quod quodam naturali instinctu homo cuilibet homini, etiam ignoto, subvenit in necessitate, puta revocando ab errore viae, erigendo a casu, et aliis huiusmodi: ac si omnis homo omni homini esset naturaliter familiaris et amicus». Tommaso d'Aquino, *Contra Gent.*, 3, 117.

⁴¹ Aristotele, *Et.Nic.*, IX, 4, 1166 a 32.

connessione fra la stima di sé e la sollecitudine per l'altro. Non posso rettamente stimare me stesso senza stimare l'altro *come* me stesso.

E qui abbiamo l'idea della reciprocità propria della regola aurea: ciascuno ama l'altro «per quello che egli è per se stesso»⁴². Amare l'altro per quello che l'altro è corrisponde all'amare se stessi per quello che si è, che è l'amore di sé proprio della regola aurea. È possibile mettersi dal punto di vista dell'altro solo sulla base della possibilità della comunicazione delle prospettive.

S'è fatta una distinzione tra la «mera reciprocità», per cui si riconosce l'altro come un sé dotato di un proprio punto di vista, e la «reciprocità reversibile», per cui ci si immedesima nella prospettiva dell'altro⁴³. Questa distinzione non si pone sul piano della regola aurea che sostiene la comunicazione delle prospettive nell'ambito dei valori fondamentali dell'umano. Essa introduce la nozione di umanità come termine mediatore tra la diversità delle persone, superando il carattere dissimetrico della relazione intersoggettiva dovuto all'alterità. In ogni caso per la regola aurea «reciprocità» non significa «mutuo vantaggio», anche se a lungo termine. Essa non dice: «fai agli altri quello che vorresti fosse fatto a te a condizione che gli altri facciano lo stesso». In questo senso prescrive l'amore di benevolenza e prefigura relazioni sociali fra «datori di doni»⁴⁴.

Nella regola aurea c'è, dunque, l'amore di sé e il principio della benevolenza. Ma questo è un orizzonte molto generale e comprensivo che riguarda tutta la vita morale e la molteplicità delle relazioni intersoggettive. Sul piano della morale sociale e politica la regola aurea introduce il principio della solidarietà e del mutuo aiuto. Poiché c'è una comunanza di tutti a proposito dei beni umani fondamentali, promuoverli per gli altri è la stessa cosa che promuoverli per sé. I singoli individui diventano parti di un insieme che contribuiscono ad alimentare e da cui traggono le loro risorse⁴⁵. La loro stessa rea-

⁴² *Ivi*, VIII, 3, 1156 b 9.

⁴³ M. Rosenfeld, *Affirmative Action and Justice. A Philosophical and Constitutional Inquiry*, Yale U. P., New Haven 1991, pp. 247-249 e, per la distinzione tra diritto (mera reciprocità) e morale (reciprocità reversibile), *Id.*, *Just Interpretations*, cit., p. 69 ss.

⁴⁴ Cfr. R. Hittinger, *Razones para la sociedad civil*, in R. Alvira et al. (a cura di), *Sociedad civil. La democracia y su destino*, Eunsa, Pamplona 1999, pp. 27-42.

⁴⁵ Finnis, *Aquinas*, cit. p.118.

lizzazione è parte costituente di questa comunità. Non si tratta ancora di una comunità politica, ma di quella comunità morale di tutti gli esseri umani che è immanente in ogni comunità concreta, quella per cui ogni persona ha diritto ad essere trattato come «uno dei nostri»⁴⁶. È qui evidente che senza il principio di solidarietà non potrebbe aversi il concetto generale di bene comune, che quindi precede quello di giustizia.

Abbiamo considerato la regola aurea come un principio primo del diritto naturale e come tale esso precede qualsiasi teoria della giustizia, fornendo a questa un orizzonte generale di concetti. Poi si dovrà procedere per successive determinazioni, anche in considerazione delle circostanze storiche concrete. La ragionevolezza è il mezzo per trattare tali questioni in modo da non violare la regola aurea, ma sarebbe errato ritenerle già risolte dalla regola aurea stessa. Ho voluto solo mostrare che essa non è una formula vuota e che è indispensabile per fondare il principio di cooperazione.

6. CONCLUSIONE

Se ora ritorniamo, in conclusione, a considerare la teoria della giustizia di Rawls, possiamo notare che essa viola la regola aurea sotto alcuni aspetti decisivi.

Innanzitutto, Rawls pensa che sia possibile conferire al principio di cooperazione il ruolo di principio primo, anche rispetto alla nozione di persona politica, e questo è impossibile in quanto esso è con tutta evidenza subordinato al principio di benevolenza e a quello di solidarietà. Questi finiscono per essere implicitamente presupposti senza essere tematizzati, sottraendosi all'onere di una loro interpretazione e giustificazione.

In secondo luogo, Rawls ritiene possibile separare all'interno della persona e tra le persone l'amore di sé dall'atteggiamento cooperativo e dalla ragionevolezza, ma in tal modo la giustapposizione degli interessi impedisce all'idea di giustizia di elevarsi ad un riconoscimento

⁴⁶ Cfr. J. Habermas, *Justice and Solidarity*, in M. Kelly (ed.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Mit Press, Cambridge (Mass.) 1990, p. 47.

vero e ad una solidarietà in cui ciascuno si sente in debito verso ognuno⁴⁷.

In terzo luogo, nel pensiero di Rawls manca una vera e propria idea della solidarietà. Un'uguaglianza normativa, che non sia una similitudine esistenziale, non basta a motivare degli esseri umani a cooperare fra loro e a giustificare il principio di cooperazione. Ciò non significa che il principio di cooperazione non porti un contributo importante per l'evoluzione del diritto naturale e alla ricerca della verità pratica. Il rispetto dei diritti degli altri è un rispetto della verità, poiché appartiene al bene di una persona non solo aver credenze vere, ma anche credenze consapevoli e raggiunte in piena libertà. Il modo autentico di praticare la benevolenza non esige di far propri gli scopi degli altri, ma di far valere la loro possibilità di essere se stessi in una società giusta.

In quarto, e ultimo, luogo in tal modo la questione del pluralismo non è affrontata, ma evitata. L'eliminazione dell'identità della persona politica mette tra parentesi il pluralismo. L'idea rawlsiana di cooperazione esige la neutralizzazione del pluralismo, mentre in realtà la sfida di oggi è come si debba e si possa cooperare nelle condizioni del pluralismo. In questo senso un concetto estremamente ricco di bene comune aiuta a comprendere e ad affrontare il pluralismo contemporaneo molto più di una sua indebita restrizione. Non è forse la società globale e plurale il luogo più ampio e più adatto per cercare la verità senza pregiudizi e preclusioni?

Ritengo che il ricorso alla regola aurea avrebbe potuto dare alla stessa teoria rawlsiana più solidi fondamenti. Certamente vi sono in questa aspetti non compatibili con quella, soprattutto a proposito dell'ampiezza del concetto di «bene comune». Tuttavia vi sono anche implicite e inconsapevoli conferme della perenne attualità di questo principio primo del diritto naturale.

⁴⁷ Questo è notato da P. Ricoeur, *Liebe und Gerechtigkeit – Amor et Justice*, Mohr, Tübingen 1990.