

## LA LEGGE NATURALE ED IL BENE COMUNE

ZOLTÁN TURGYONYI

primo collaboratore scientifico

dell'Istituto di Filosofia dell'Accademia Ungherese delle Scienze

Benchè la nostra civiltà accetti – in teoria – un sistema di norme universale – quello dei diritti umani –, ne manca una vera e propria fondazione. O, per meglio dire, vi sono *parecchie* fondazioni, in dialettica l'una con l'altra, mentre i *recenti* documenti ufficiali sui diritti umani non parlano delle fondazioni teoretiche. Le dichiarazioni famose del XVIII° secolo si riferivano ancora a Dio o all'Essere Supremo, ma quelle del XX° secolo (anzitutto la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani del 1948) danno per scontato il fatto che questi diritti esistono, e non si occupano del problema dei loro fondamenti teoretici. Anche una parte considerevole degli autori contemporanei accetta semplicemente il consenso sull'esistenza di questi diritti, dicendo che oggi il *vero* compito è farli valere invece di occuparsi della loro fondazione teoretica. (Così pensa, per esempio, Norberto Bobbio.<sup>1</sup>) Ma questa opinione è un po' precipitata. Se non è dimostrata nemmeno la mera esistenza di questi diritti, come si può richiedere che siano accettati da tutto il mondo? Del resto, questo consenso non è neanche indiscusso, perchè da una parte ci sono molti filosofi occidentali che negano l'esistenza dei diritti umani o naturali,<sup>2</sup> dall'altra nel mondo non-occidentale c'è una certa resistenza all'influenza della concezione di questi diritti, presi per uno strumento dell' "imperialismo culturale" occidentale.

Il sopradetto consenso occidentale e la resistenza non-occidentale sono spesso incoerenti. In Occidente è luogo comune il pensiero secondo cui nella morale tutto è questione di tradizione, di fede, di sentimenti, di convinzione personale, e non ci sono delle norme oggettive, e così molti comportamenti prima proibiti devono essere oggi permessi; però questa richiesta viene fatta con riferimento ai diritti umani come elementi di un sistema morale *universale*, *oggettivamente* valido. Il mondo non-occidentale,

---

<sup>1</sup> NORBERTO BOBBIO: *The Age of Rights*. Cambridge: Polity Press, 1996. 10.

<sup>2</sup> Vedi, per esempio: ALASDAIR MACINTYRE: *After Virtue*. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1985.; MARGARET MACDONALD: *Natural Rights*. In JEREMY WALDRON (ed.): *Theories of Rights*. New York: Oxford University Press, 1985. 21–40.

invece, mentre protesta contro l'influenza del sistema dei diritti umani come un *universalismo* oppressore, si riferisce al diritto allo sviluppo indipendente delle diverse culture, o dice che il comportamento dell'Occidente è immorale. Ma così suppone implicitamente un sistema di norme *universale*, nel cui nome si può condannare l'Occidente e affermare il diritto allo sviluppo autonomo. Se non esiste una tale misura universale, nessuna civiltà ha un fondamento morale per protestare contro una qualsiasi aggressione culturale o fisica dalla parte di un'altra civiltà.

Anche da quanto detto è chiaro che non è inutile esaminare la possibilità della formulazione di una legge morale universale. In ciò che segue proverò a dare l'abbozzo di un modo possibile di far rinascere l'idea della legge naturale o diritto naturale nel senso classico. (E in questo testo userò le espressioni "legge naturale" e "diritto naturale" generalmente come equivalenti, benchè non tutti gli autori facciano così. Ambedue indicheranno un sistema di norme corrispondente alla natura umana. Se invece voglio parlare di uno dei diritti che le persone hanno secondo questo sistema di norme, lo chiamerò un "diritto umano". Cioè le prime due espressioni corrisponderanno all'inglese *natural law*, la terza invece al *natural right* o *human right*.)

Per avere una legge naturale dobbiamo sapere qualcosa della natura umana. La natura di una cosa – nel senso aristotelico-tomistico – è la sua essenza, intesa dal punto di vista dell'operazione. Nel caso di un animale (genere prossimo dell'uomo) l'operazione (attività) si realizza nella soddisfazione dei bisogni. L'attività dell'animale in generale si limita alla propria conservazione e alla riproduzione della specie. Ogni animale adempie questa attività nella sua maniera specifica, ma sempre senza riflessione e sempre limitandosi ai bisogni biologici. L'uomo è un'eccezione da questo punto di vista, perchè 1) ha attività molteplici, la scelta delle quali si allarga dinamicamente, e trascende i limiti dei bisogni strettamente biologici; e 2) quest'attività è *cosciente*, seguendo uno scopo, un'anticipazione puramente mentale di una realtà futura ancora inesistente (e, anche in generale, l'uomo è capace di tenersi a distanza dall'ambiente concretamente dato), e nel corso di questo processo d'ampliamento dei bisogni e delle attività corrispondenti cresce continuamente il dominio umano razionale sul mondo.

L'uomo è *tanto più* umano, *tanto più* corrisponde alla sua natura, *quanto più* è ampia questa scelta di bisogni e *quanto più* l'uomo ha un controllo razionale del mondo, ivi compresi, come vedremo, anche il *suo* mondo artificiale e i suoi impulsi interni.

Questo processo di differenziazione e di ampliamento dei bisogni e delle attività loro corrispondenti in parte genera attività e bisogni che nel mondo "sotto" l'uomo sono completamente sconosciuti (per esempio il bisogno estetico e l'attività artistica), in parte invece umanizza delle attività e dei bisogni esistenti già anche nel mondo puramente biologico: l'istinto della propria conservazione e della riproduzione della specie viene seguito in un modo specificamente umano. Non laceriamo la carne cruda con denti ed unghie, invece esistono l'arte culinaria e l'etichetta (qui in quanto regolatrice del modo conveniente di mangiare); ed anche nella sessualità umana ci sono degli elementi trascendenti il livello puramente biologico: esistono l'amore sessuale, l'erotica, il corteggiamento, e delle istituzioni come il matrimonio e la famiglia.

La moltitudine e la diversità dei bisogni umani si basa – almeno in parte – su una proprietà umana chiamata da Arnold Gehlen “die Hemmbarkeit und die Verschiebbarkeit der Bedürfnisse und Interessen”, cioè „l’impedibilità e la trasferibilità dei bisogni e degli interessi”.<sup>3</sup> Questo vuol dire che c’è in noi una specie di “plasmabilità”: una cosa che originariamente era per noi soltanto un mezzo, può divenire uno scopo, che ci interesserà per sè stesso, cioè l’interesse si traspone dallo scopo originario al mezzo, mentre, naturalmente, anche lo scopo può mantenere la forza motivante per noi. (Per esempio il lavoro, originariamente un mezzo dell’uomo per il suo sostentamento, può divenire in sè una sorgente di gioia e soddisfazione.) Questa nostra proprietà è in rapporto stretto con la nostra capacità di tenerci a distanza dalla situazione presente, non soltanto dall’ambiente esterno, ma anche dai nostri propri impulsi interni momentanei: possiamo impedire il funzionamento di questi se sono sfavorevoli dal punto di vista del nostro scopo preferito. Anche questo autocontrollo fa parte del dominio razionale già menzionato.

Questa crescita della complessità dei bisogni e delle attività è in sè naturale: abbiamo visto che l’allargamento della loro scelta corrisponde alle tendenze dell’essenza umana. L’unico limite è costituito dalle precondizioni ontologiche della stessa natura umana: se un nuovo bisogno (o, per meglio dire, l’attività che gli corrisponde) ha un certo contenuto, che minaccia le fondamenta dell’esistenza dei bisogni umani e delle attività umane *in generale*, cioè il fondamento della vita (veramente) umana *come tale*, allora si può dire che *questo* bisogno concreto e *quest’attività* concreta contraddicono la natura umana. (Per esempio il lavoro e generalmente l’attività economica sono in sè fenomeni completamente umani: originariamente un mezzo umano per soddisfare il bisogno della propria conservazione, pian piano diventano uno scopo seguito per sè stesso, una sorgente nuova di gioia. Ma se diventano un fine a sè stesso, nel senso che il suo soggetto subordina *tutto* a quest’attività economica, all’aumento del profitto, allora ciò può minacciare le fondamenta della vita umana, o in generale la biosfera, come è noto dagli segni sempre più visibili della crisi ecologica.)

Cioè: *se* affermiamo l’esistenza della natura umana, espressa nell’aumento della complessità delle attività e nel progresso del controllo razionale del mondo, *allora* dobbiamo limitare un po’ la scelta di dette attività, proprio in vista di queste ultime. (Se non escludiamo *certe* attività concrete, è possibile che fra poco *non* ci saranno *alcune* attività umane come tali.)

La realizzazione del controllo razionale sulla natura esterna e la moltiplicazione delle attività non sono l’opera di un solo individuo e nemmeno di una sola generazione. Tutto ciò si realizza soltanto come il risultato di molte generazioni, ed il processo – in principio – è infinito. Così tutto questo processo richiede l’esistenza di una lunga serie di generazioni e l’accumulazione delle attività umane. Questa accumulazione presuppone che i risultati sopravvivano agli individui concreti. In altre parole: presuppone *l’oggettivazione* delle attività. (Il termine “oggettivazione” in questo

---

<sup>3</sup> ARNOLD GEHLEN: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Bonn: Athenäum-Verlag, 1958. 55.

testo può significare anche il *risultato* del processo oggettivante, cioè anche l'“oggettivato”, e non soltanto il processo stesso.) L'uomo individuale non ripete la vita dei suoi genitori, invece la continua lì, dove loro l'hanno interrotta, perchè durante la sua educazione (e anche dopo) può interiorizzare e concentrare i risultati della storia umana precedente, contenuti nelle oggettivazioni. Queste ultime sono in parte fisiche, in parte spirituali. Quelle fisiche sono più palpitanti: opere d'arte, edifici, strumenti, macchine ecc. Ma quelle spirituali (le regole, i metodi di lavoro, le conoscenze, le norme ecc., in breve: la tradizione, e, naturalmente, la lingua) sono più fondamentali, perchè queste ultime contengono anche il modo di usare e produrre le oggettivazioni fisiche. La totalità di queste oggettivazioni in questo studio sarà chiamata *cultura*.

Ma da quanto detto risulta chiaro che l'uomo ha bisogno della società. Il funzionamento normale della natura umana presuppone l'esistenza continua della moltitudine delle generazioni. (Certo, anche l'utilità della divisione del lavoro è una delle basi importanti della società, ma è molto più importante il fatto che l'uomo dipende necessariamente dalle oggettivazioni, e, tramite queste, da altri uomini capaci di trasmettergli le oggettivazioni spirituali, compresi i modi di usare e produrre quelle fisiche.)

Per ottenere il dominio razionale del mondo, l'uomo ha bisogno di conoscenze vere sulla realtà esterna, dal momento che non è un essere diretto automaticamente dai suoi istinti. All'inizio (della storia mondiale e della vita di ciascun individuo) il mondo è sempre – con l'espressione di Gehlen – un “campo di sorprese” (“Überraschungsfeld”).<sup>4</sup> L'uomo è interessato nella diminuzione del detto campo, il quale è costituito in parte dal mondo fisico e biologico. Deve sapere, durante la sua attività, come reagisce questo mondo non umano alle sue operazioni. La diminuzione di questo “campo di sorprese” è un processo senza fine. In ogni caso ci stiamo sempre avvicinando alla conoscenza completa della realtà oggettiva. Ma l'esistenza della società (inevitabile per l'uomo) rende questo processo d'avvicinamento ancora più difficile: l'esistenza di altri soggetti (cioè di altri centri di attività) – con pensieri, intenzioni, sentimenti, attitudini diversi ecc., il cui contenuto è invisibile per noi – accresce ancora questo “campo di sorprese”: è dunque una sfida nuova per noi.

Dal momento che questa sfida è inseparabile dalla nostra natura, lo è anche la sua soluzione: esistono delle norme di comportamento che rendono – almeno a grandi linee – prevedibili e favorevoli per noi le azioni degli altri e viceversa. Cioè esistono norme *morali* che rendono probabile il fatto che gli altri non mi aggrediranno, non disturberanno i miei beni e mi diranno la verità. Senza queste regole non potrebbe esistere nemmeno la comunità umana più primitiva.

Per molti la funzione della morale si limita alla sopraddetta sfera, cioè alla difesa reciproca degli interessi *individuali*. Ma in realtà c'è anche un'altra funzione, non meno importante della prima. Abbiamo visto che il funzionamento normale dell'essenza umana presuppone anche *l'esistenza continua* della società umana, così la natura umana richiede anche l'assicurazione delle *precondizioni* di questa esistenza continua.

---

<sup>4</sup> GEHLEN op. cit. 38, 140 ecc.

Le dette precondizioni possono essere divise in tre gruppi:

- a) le oggettivazioni, già menzionate,
- b) la riproduzione fisica della società, cioè la nascita di nuove generazioni,
- c) le precondizioni fisiche e biologiche (le precondizioni *non-artificiali*) dell'esistenza umana: sorgenti d'energia, materie prime, condizioni ecologiche favorevoli per l'uomo ecc.

Tutto questo è oggetto di regole morali. Ogni società regola in qualche modo la vita sessuale e familiare per far sopravvivere la popolazione e per assicurare le condizioni favorevoli per l'educazione delle nuove generazioni.<sup>5</sup> Le oggettivazioni fisiche sono difese con le regole contro il furto, la distruzione ecc., ma, come abbiamo visto, è molto più importante la trasmissione del sapere dell'*uso* e della *produzione* di queste oggettivazioni, e anche la trasmissione di altri comportamenti che non sono in contatto così diretto con oggetti fisici. Il sapere e la pratica, trasmessi così, corrispondono alle *virtù* intellettuali e morali nel senso classico.

Per quanto riguarda il terzo punto sopra menzionato: la tematizzazione del problema ecologico è abbastanza recente nella storia dell'umanità; come tale era sconosciuta nella società premoderna. Però ci sono certe norme tradizionali che dimostrano che questa problematica non era completamente ignota; basta pensare alla riprovazione dello spreco, l'importanza della temperanza, l'opinione sfavorevole premoderna sull'accumulazione dei soldi come fine a se stessa (per esempio gli argomenti d'Aristotele e di San Tommaso contro l'interesse).<sup>6</sup>

Ma anche se questo terzo tema nella sua forma esplicita è molto recente (e se gli esempi qui summenzionati sono soltanto in rapporto indiretto con l'ecologia), questo fatto non diminuisce la sua importanza, e si inserisce logicamente fra le norme tradizionali di difesa della vita.<sup>7</sup> Infine, come vedremo fra poco, il riconoscimento delle regole morali è un processo storico.

È facile da notare che i beni difesi da queste tre classi di norme considerati insieme possono venire identificati più o meno con il *bene comune*, se quest'ultimo è definito in qualche modo come l'insieme delle *condizioni esterne e comuni* della vita umana.<sup>8</sup>

Esse sono veramente le precondizioni necessarie per la realizzazione della vita umana corrispondente alla nostra natura. (Bisogna riconoscere che queste condizioni non sono quelle di un ideale scelto arbitrariamente, invece sono le precondizioni di *tutte* le attività umane, almeno se vogliamo che la possibilità di queste sia duratura.)

Ci sono delle diverse concezioni del bene comune. Quest'ultimo significa per certi autori un benessere comune o una felicità generale, per altri l'interesse generale

<sup>5</sup> L'unica eccezione è, da molti punti di vista, l'Occidente attuale.

<sup>6</sup> Se è vietato idolatrare i soldi, è quasi impossibile lo sfruttamento attuale della natura.

<sup>7</sup> Un'analogia: nei testi premoderni non si parla della droga, però oggi possiamo riconoscere senza difficoltà che la sua proibizione può venire inserita logicamente fra le vecchie norme contro il suicidio, contro le diverse forme di autodistruzione ecc.

<sup>8</sup> Cf. *Gaudium et Spes*, Parte I., Capitolo II., 26.: il bene comune è "l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono tanto ai gruppi quanto ai singoli membri di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente".

o l'utilità comune o qualsiasi altro *scopo*, e ci sono dei teoretici che lo prendono per le *condizioni* necessarie di uno scopo determinato. Molti autori cattolici usano l'espressione "bene comune" così, cioè per designare le cose che in qualche senso sono le condizioni della vita veramente umana.

In Maritain, che attribuisce un'importanza grande a questa nozione, c'è un'ambiguità apparente nell'uso dell'espressione. Da un lato dice che il bene comune è „la buona vita umana della multitudine”, cioè uno *scopo*, dall'altro lato invece, quando enumera degli elementi del bene comune, menziona soltanto delle cose che sembrano piuttosto *condizioni* di uno scopo. Dice, che il bene comune è costituito in parte dai “beni o servizi d'utilità pubblica o d'interesse nazionale (strade, porti, scuole ecc.)”, dalla rete „di leggi giuste, di buone consuetudini, e d'istituzioni sagge che danno alla nazione la sua struttura”, dall'“eredità delle sue grandi memorie storiche, dei suoi simboli e delle sue glorie, delle sue tradizioni vive e dei suoi tesori di cultura” ecc., in parte invece da “coscienza civica”, “virtù politiche”, “attività, prosperità materiale e ricchezze dello spirito”, “sapienza ereditaria”, “rettitudine morale”, “giustizia, amicizia, felicità e virtù” ecc.<sup>9</sup>

Ma la contraddizione non è che apparente. Dobbiamo ricordarci che Maritain qui enumera delle *oggettivazioni*. E queste esistono *come tali* soltanto se sono in uso. Questo diventa subito chiaro nel caso dei beni spirituali menzionati da Maritain: le virtù, le memorie, le tradizioni, le usanze ecc. non possono esistere in se stesse, ma soltanto per mezzo degli uomini che le rappresentano, conservano, praticano, trasmettono l'uno all'altro ecc. La loro esistenza si identifica con il loro funzionamento. Così, se queste condizioni *ci sono*, ciò significa che, almeno in qualche misura, è già realizzato anche lo scopo, cioè la buona vita umana della multitudine, poichè noi siamo veramente uomini proprio in quanto queste cose funzionano. (La loro esistenza coincide con la nostra attività.)

Ma in realtà tutto ciò è valido anche nel caso delle oggettivazioni fisiche: un edificio di scuola o una strada sarebbero soltanto un ammasso di pietre dopo l'estinzione della specie umana, non sarebbero essenzialmente differenti dalle pietre che si trovano nella natura. La strada o la scuola sono se stesse soltanto finchè sono usate da uomini.

Nel testo citato Maritain menziona soltanto le oggettivazioni (benchè non usi questo termine). Non parla della riproduzione della società, perchè sessanta anni fa, quando il testo citato è nato, non era ancora presente il pericolo della diminuzione della popolazione occidentale. Maritain poteva allora prendere per naturale che le generazioni si susseguissero regolarmente. Ma è chiaro che senza uomini viventi le oggettivazioni sono senza ragione d'essere, e che anche la riproduzione fisica della società è una condizione necessaria per l'esistenza normale della natura umana. Così non è arbitrario se diciamo che anche la sopravvivenza della nostra specie appartiene al bene comune. Del resto così rimaniamo in armonia con il tomismo accettato anche da Maritain, poichè anche San Tommaso ha menzionato la sopravvivenza della specie

<sup>9</sup> JACQUES MARITAIN: La personne et le bien commun. In *Oeuvres II. (1940–1963)*. Choix et notes par Henry Bars. Desclée de Brouwer 1978. 299–300.

umana come un bene comune.<sup>10</sup> E così anche i fattori ecologici ecc., enumerati da me nel punto c) sono riconosciuti implicitamente, poichè se la continuazione della storia umana è voluta, devono essere volute anche le sue condizioni. Naturalmente tutto il complesso dei problemi ambientali era sconosciuto per l'epoca premoderna, ma anche nell'epoca di Maritain pochi vedevano ancora l'importanza reale di questo tema. Però questi elementi s'inseriscono logicamente fra quelli del bene comune. Ed anche qui, nel caso della sopravvivenza della specie umana e dell'assicurazione delle condizioni ambientali è vero che la *pratica* stessa di far sopravvivere la società e d'assicurarne le condizioni ecologiche è contemporaneamente scopo e mezzo. Nel caso della sopravvivenza questo è chiaro: qui tutto esiste per mezzo delle istituzioni umane (matrimonio, famiglia), la cui esistenza coincide con l'attività umana. Ma anche le condizioni ambientali, in quanto lo sono, cioè in quanto sono fondamentali della vita umana, e come tali sono oggetti della *cura* umana, della *preoccupazione* umana, già dipendono dall'attività umana: possono esistere solamente in quanto l'attività umana si svolge in una certa maniera, in una certa direzione che le rispetta, che non conduce al loro annientamento.

Ora, formulando di nuovo la doppia funzione della morale, possiamo dire che questa deve assicurare contemporaneamente il rispetto reciproco degli interessi di tutti gli *individui* e la conservazione (e, se è possibile, l'ampliamento) del *bene comune*.

Per far osservare le norme necessarie la società impiega delle sanzioni. Queste non sono sempre giuridiche. Si può pensare anche a una reazione spontanea dell'opinione pubblica, cioè ad una pressione sul violatore di una regola, all'esclusione del peccatore da certe compagnie, al disprezzo pubblico ecc. (Però non è importante distinguere qui il giuridico dal puramente morale. Il diritto e la morale, per quanto riguarda la loro essenza, servono lo stesso doppio scopo sopraddetto, cioè la difesa dell'individuo e del bene comune.) Ma le sanzioni sono in sè insufficienti. Questo è tanto più vero, quanto più è complesso e grande la società data, poichè è tanto più difficile il controllo del comportamento degli individui. Così oltre il controllo esterno c'è bisogno di qualche forza regolatrice interna dell'uomo. Questo è il ruolo delle virtù morali nel senso classico.<sup>11</sup> Loro ci danno la capacità di fare facilmente e volentieri quello che corrisponde alle norme. Le virtù ci fanno preferire quello che è da preferire secondo le regole morali corrette. Così possiamo dire che non soltanto le norme nel senso stretto appartengono alla morale, ma anche le sanzioni e le virtù, dal momento che anche loro sono necessarie per il funzionamento normale della natura umana, poichè le norme sono osservate per mezzo delle sanzioni e delle virtù. (Per questo possiamo esprimerci anche così: oltre le norme che prescrivono immediatamente i comportamenti quotidiani degli individui ci sono anche le norme prescriventi il dovere di applicare sanzioni e di educare alla virtù.)

---

<sup>10</sup> SAN TOMMASO D'AQUINO: *Summa Theologica*. II-II. 153. 3.

<sup>11</sup> La nozione di virtù oggi non è molto popolare. Però non è mica misteriosa. Per limitarci adesso alle virtù cardinali: la fortitudine e la temperanza non sono altre che fattori dell'autocontrollo già menzionato, la giustizia è la coincidenza delle nostre preferenze con le norme necessarie per la detta doppia funzione della morale, mentre la prudenza è la capacità di applicare le norme astratte alle situazioni concrete.

Abbiamo visto: il ruolo oggettivo ontologico della morale è l'assicurazione del funzionamento normale continuo della natura umana. Dunque: lo scopo primario è che il numero più grande possibile degli atti umani sia conforme alle norme corrispondenti al sopraddetto ruolo. In questa relazione la virtù originariamente è soltanto un *mezzo*: dal momento che la costrizione esterna fatta dalle sanzioni è spesso insufficiente o impossibile, e/o in alcuni casi il rispetto delle norme può richiedere qualche sacrificio sfavorevole per gli interessi dell'individuo, deve esserci un fattore interno, a causa della quale l'uomo osserva volentieri anche da sé le norme.

Però, come abbiamo visto parlando della "plasmabilità" dei bisogni e degli interessi, un fattore originariamente esistente come mezzo può divenire un fine a sé stesso. Questo processo in sé corrisponde ancora completamente alla natura umana: abbiamo visto che la moltiplicazione dei bisogni dell'uomo ci rende più umani. Ma spesso succede che un bisogno nuovo, nato così, si separa completamente dal ruolo originario che aveva come mezzo, e infine può causare anche un effetto sfavorevole dal punto di vista del funzionamento normale della natura umana. La virtù diviene spesso un fine a se stessa per l'uomo che ne dimentica la funzione originaria e ne vede soltanto il valore per così dire "estetico". Per esempio la *fortezza* viene apprezzata in sé, indipendentemente dall'atto nel quale si esprime, e così un nazista o comunista coraggioso e un martire cristiano avranno lo stesso valore. Un fenomeno simile può essere osservato anche nel caso di altri elementi della morale: la "libertà" (nel senso di *libertas a coactione*) dell'atto spesso viene preferita alla sua armonia con le regole morali. Anche in questo caso possiamo dire: se qualcuno è capace di osservare le norme anche senza costrizione esterna, questo fatto è in sé buono dal punto di vista del funzionamento della nostra natura. Ma se la libertà in questo senso diviene per lui fine a se stessa, e vuole scegliere sempre quell'atto al quale non è costretto dall'esterno, rifiuterà anche gli atti conformi alla funzione sopraddetta della morale, in quanto eventualmente è costretto da fuori ad eseguirli. Così agisce contro il funzionamento normale della natura.

Dunque anche qui è valida la regola, della quale abbiamo già parlato a proposito del lavoro: la moltiplicazione dei bisogni specificamente umani è un fenomeno positivo dal punto di vista della nostra natura *finché* non minaccia i fondamenti stessi dell'essere di questi bisogni, per esempio la morale che assicura il funzionamento del mondo umano.

Le sfide ed i compiti ad esse corrispondenti, per quanto riguarda la morale, sono gli stessi per tutte le società. Queste devono difendere gli individui l'uno dall'altro ed allo stesso tempo assicurare il bene comune nel senso sopra descritto. Cioè devono da un lato proibire l'omicidio (ed in generale l'aggressione), il furto, la menzogna ecc., dall'altro lato organizzare la famiglia, l'educazione, la conservazione del sapere concentrato nelle oggettivazioni spirituali ecc. Se questi compiti sono gli stessi per ogni comunità, ogni popolo, ogni civilizzazione, perché troviamo delle differenze grandi nelle regole morali di tempi e luoghi diversi? E come possiamo così arrivare da una legge naturale nel senso classico? Quale dei sistemi di norme delle diverse società è l'autentica? Come si può misurare questi diversi sistemi? Se esaminiamo due società che danno soluzioni diverse allo stesso problema, ma ambedue esistono



da molto tempo, questo fatto già in sè dimostra che entrambe hanno la stessa vitalità, cioè che tutti e due i sistemi di norme corrispondono alla doppia funzione della morale, dalla quale abbiamo parlato. Come possiamo evitare il relativismo morale?

Ebbene, la misura è fornita dalla stessa concezione antropologica sulla quale è basata la nozione della natura umana qui sopra presentata. Secondo questo ci sono due fattori che possono rendere una società più umana, più corrispondente alla nostra natura: l'arricchimento in attività specialmente umane e la crescita del dominio razionale umano del mondo. Se consideriamo due società che dal punto di vista della stabilità, della sicurezza della riproduzione fisica della popolazione ecc. sono uguali, allora dalle due, *ceteris paribus*, è più umana quella che offre una scelta più grande di diverse attività (cioè è più complessa) e che è più avanzata dal punto di vista dello sviluppo di questo dominio razionale. Naturalmente nel dominio è compreso anche il controllo del mondo *umano, artificiale, culturale*, cioè del mondo fatto da noi stessi, anche il controllo dell'assicurazione del *bene comune*: poco valgono in sè il sapere puramente tecnologico di fare cambiamenti fisici o biologici e l'ampia scelta di attività umane (per esempio di divertimenti raffinati) se nel frattempo il Tutto sociale è in stato di disintegrazione. Non si tratta di uno sviluppo tecnologico o di una moltiplicazione delle attività solo nel senso puramente quantitativo, senza rispettare le precondizioni della vita umana come tale (che, del resto, sono anche le precondizioni di questa moltiplicazione stessa, cioè sono più fondamentali di quest'ultima, dal punto di vista ontologico).

Cioè bisogna basarsi sul processo durante il quale l'uomo accresce il suo dominio razionale del mondo e moltiplica le attività specialmente umane:<sup>12</sup> le diverse società possono essere paragonate tra loro se usiamo il sopraddetto processo come misura, ed una società corrisponde tanto più alla natura umana, quanto più è avanzata in questo processo, ma sarebbe un malinteso se qualcuno (volendo basarsi sui sopraddetti criteri) qualificasse le diverse società secondo la quantità delle diverse attività e delle conoscenze puramente tecnologiche. Il dominio razionale – in virtù delle sopraddette considerazioni – comprende anche l'ordine morale, l'autorità reale delle norme, necessarie per l'esistenza continua della natura umana. Dunque: fra i sistemi diversi (ma in sè stessi ugualmente assicuranti l'armonia e l'equilibrio) di due società è preferibile (dal punto di vista della perfezione della natura umana) quello, il quale appartiene alla società che, *tutto compreso*, è più avanzata nel sovramenzionato processo, e, in questo senso, è più "naturale" (se per questa parola intendiamo "corrispondente all'essenza umana").

Vediamo un esempio! Nell'epoca paleolitica c'erano delle società molto durature, il cui sistema morale comprendeva la poligamia. Ci sono anche oggi delle tribù cacciatrici, pescatrici, raccoglitrice che da questo punto di vista rassomigliano molto a quelle paleolitiche. E dall'altro lato ci sono delle società prescriventi la monogamia, ugualmente

---

<sup>12</sup> Queste due componenti del processo sono in stretta correlazione l'una con l'altra: la crescita del dominio diminuisce il tempo necessario per la riproduzione fisica (cioè per l'alimentazione ecc.) della società, e una parte considerevole del tempo così liberato viene usata per approfondire le conoscenze scientifiche, tecniche ecc. sul mondo, e queste conoscenze diminuiscono di nuovo il tempo necessario per la riproduzione, dando spazio ad una scelta ancora più grande delle attività peculiarmente umane, e così via.

durature. Su un livello puramente biologico la poligamia è comprensibile: ogni essere vivente tende a massimizzare in qualche modo la presenza dei suoi geni nella prossima generazione. Nel caso della specie umana (e di molte altre specie), dove nel maschio si producono dei semi in quantità praticamente illimitata, mentre nella femmina la quantità degli ovuli è molto più piccola, questa tendenza di massimizzazione si esprime in “strategie” differenti per i due sessi: il maschio tende a fecondare la quantità più grande possibile di femmine, mentre la femmina, (dal momento che può avere una quantità abbastanza limitata di posterì portanti i suoi geni) cerca il maschio migliore possibile che può dare una sicurezza ai posterì comuni, anche se questo maschio ha già una consorte (o ne ha parecchie). Così nel periodo più antico della storia umana è dominante la poligamia. È chiaro, però, che questa crea anche dei conflitti fra gli uomini, perché il numero delle donne non è sufficiente. Così in queste società è continuamente presente l’aggressione, anzi sono frequenti anche le guerre interne. Queste condizioni sono ancora tollerabili nel caso di un popolo cacciatore-raccoglitore, ma in una civilizzazione che non soltanto “accetta” le cose trovate nella natura, ma *trasforma* più attivamente il mondo, cioè che coltiva la terra, edifica delle dighe, mura di città ecc. (ed in questa relazione è più umana delle civilizzazioni anteriori), c’è bisogno di un’organizzazione più solida, una cooperazione più stretta, e tutto ciò richiede l’esclusione delle sorgenti potenziali di violenza, d’aggressione. Così è comprensibile che ci sia una tendenza chiara storica di sostituire la poligamia con la monogamia.<sup>13</sup> Cioè: la monogamia appartiene ad un tipo di società o ad uno stato sociale che, nella sua totalità, corrisponde meglio alla natura umana, è più avanzata nel processo (antropologicamente fondamentale) del quale ho già parlato parecchie volte.

Del resto, questo esempio dimostra che la *natura* nel nostro caso non è da confondere con i fattori *biologicamente innati* dell’uomo. Questi fattori sono inseriti nel tutto dell’essenza umana, gli sono subordinati, e vengono qualche volta frenati in vista sua. La natura umana, ripetiamo, corrisponde al complesso delle diverse attività e dei diversi bisogni moltiplicantisi dinamicamente che presuppongono anche il controllo razionale spesso menzionato.

Dobbiamo evitare anche un altro malinteso possibile. La crescita del dominio razionale non implica necessariamente un’espansione spaziale infinita, uno sfruttamento sempre più esteso dell’ambiente, delle sorgenti d’energia, delle materie prime. È evidente che qualsiasi dominio presuppone l’esistenza del dominato. Sarebbe contraddittorio un dominio che favorirebbe dei processi pericolosi per il dominato. Se – come abbiamo visto – è *naturale* per l’uomo l’esistenza duratura della società, allora è *innaturale* un’attività che può causare (direttamente o indirettamente) l’annientamento della

---

<sup>13</sup> Quest’ultima, del resto, corrisponde meglio anche alla tendenza della moltiplicazione dei bisogni specialmente umani: è vero che la poligamia assicura la riproduzione della società, ma la monogamia è più adatta al bisogno di intimità, al fenomeno dell’amore mutuo sessuale ecc., e l’uguaglianza dei due sessi in campo sessuale corrisponde meglio anche alla giustizia. Il valore di quest’ultima e le sue regole possono essere fondati razionalmente, ma qui, per mancanza di spazio, devo supporre il valore della giustizia come accettato, riconosciuto. Il mio esempio è comprensibile lo stesso.

società. Il contenuto delle diverse attività e del controllo razionale corrisponde alla natura umana se non è contro le precondizioni ontologiche di queste attività stesse e questo controllo stesso, cioè contro la società e la sua cultura, sopravviventi alle generazioni concrete. Così questo dominio o controllo razionale significa anzitutto che l'attività umana diviene sempre più *cosciente*, e che cresce la conoscenza dei rapporti causali del mondo (compresi anche quelli sociali, mentali ecc., non soltanto quelli del mondo non-umano). Questa conoscenza si estende anche a quelli rapporti causali che determinano i *limiti* dell'attività umana; che ci indicano, che cosa *non* possiamo fare se non vogliamo l'annientamento del nostro mondo. Anche l'assicurazione dell'esistenza del dominio fa parte del domino, e così l'espansione spaziale e lo sfruttamento delle condizioni ambientali ecc. sono subordinati all'esistenza del mondo umano: la nascita di nuove attività e l'uso di nuove conoscenze relative ai rapporti fisici e biologici sono preferibili (come corrispondenti alla nostra natura), a condizione che siano in armonia con la durabilità della società che è il fondamento di tutto questo processo d'arricchimento. Certi contenuti vengono esclusi dal processo, per difendere il processo come tale.

Per ritornare al filo conduttore del nostro discorso: dall'esempio della poligamia abbiamo visto che ci sono delle regole morali transitorie che sono rese possibili o necessarie a causa di circostanze storiche concrete, le quali, però, sono passeggero e più tardi vengono sostituite con circostanze nuove, corrispondenti meglio alla natura umana, e le regole morali nuove, formulate in queste nuove circostanze, possono essere dette più "naturali" di quelle anteriori.

Ma tutto ciò ci rivela soltanto che lo sviluppo della morale ha qualche *tendenza*, qualche *direzione* riconoscibile. Così il relativismo è eliminato soltanto *in parte*: possiamo già comparare le diverse culture o società, affermare che l'una è più sviluppata, più „umana” dell'altra, ma non sappiamo se questo cambiamento delle norme sia *finito* o meno. Se non lo è, allora non possiamo mai arrivare ad un sistema di norme che può considerarsi definitivo, il più corrispondente possibile alla natura umana, e dobbiamo rinunciare alla ricerca della legge naturale nel senso classico.

Anche in questo caso abbiamo già ottenuto qualche risultato: vediamo che oltre la difesa degli individui la morale ha anche un'altra funzione: la difesa del bene comune. La morale deve regolare *in qualche modo* la riproduzione della popolazione, la conservazione delle oggettivazioni, la difesa dell'ambiente, e queste cose non sono "affari privati" come lo vuole intendere il filone del pensiero individualistico.

Però ci sono degli argomenti favorevoli a una risposta affermativa alla questione: questo sviluppo delle norme può essere, almeno nel caso di certe norme, *finito*. Le norme così ottenute, definitive costituiscono nel loro insieme una legge naturale nel senso classico.

Nel testo presente, naturalmente, non è possibile elaborare interamente tutta questa legge (questo, l'ho fatto, almeno nelle linee generali, in un libro pubblicato parecchi anni fa in ungherese<sup>14</sup>). Ora presento un solo esempio, e poi prendo per dimostrato che ci siano delle norme definitive.

---

<sup>14</sup> TURGONYI ZOLTÁN: *Etika*. Budapest: Kairosz Kiadó, 2003.

L'esempio è il seguente. Oggi, almeno secondo il consenso occidentale, è riconosciuto che la morale proibisce l'uccisione di un uomo innocente. (Certo, ci sono delle discussioni per quanto riguarda il caso dell'aborto, dell'eutanasia ecc., ma adesso facciamo astrazione da questi casi.) In molte società premoderne spesso ritengono che sia moralmente permesso uccidere persone innocenti: per esempio gli stranieri, i neonati, i vecchi genitori, o le presone consegnate ad un rito di sacrificio umano. Tutti questi casi sono storicamente transitori: l'uccisione dei bambini neonati o dei vecchi si spiega per lo più con la quantità insufficiente degli alimenti, lo straniero invece non è considerato un membro della comunità morale, anzi qualche volta non è nemmeno preso per uomo. I fattori spieganti queste omicidi permessi sono evidentemente transitori. La crescita del dominio razionale umano del mondo crea delle circostanze nelle quali una comunità è capace di alimentare tutti i suoi membri. (Questo livello è già ottenuto. La fame nel mondo attuale è causata dalla sistemazione irrazionale dell'economia e non dai limiti della produzione degli alimenti.) Anche l'efficacia del sacrificio umano viene messa in dubbio, presto o tardi, in particolare quando il popolo in questione ha contatti con altri popoli che hanno un'esistenza duratura *senza* questa pratica. Per quanto riguarda l'uccisione degli stranieri, bisogna menzionare la tendenza dell'allargamento della comunità morale. Questa tendenza significa che sono sempre più grandi i gruppi, nei quali le norme morali difendono tutti i membri (mentre le persone non appartenenti al gruppo in questione sono ancora presi per nemici o almeno per indifferenti). Dalle comunità piccolissime, attraverso i gruppi di parecchie centinaia di membri, attraverso i popoli, regni ed imperi comprendenti milioni di persone, ed attraverso le civiltà di continenti intere, arriviamo fino ad una comunità morale mondiale di tutti gli uomini. Anche questo processo corrisponde alla nostra natura. È evidente che la cooperazione è impedita non soltanto dall'aggressione *entro* una comunità data, ma anche dal continuo stato di guerra *tra* le diverse comunità, poichè le lotte costanti demoliscono le oggettivazioni fisiche già esistenti, rendono difficile produrre quelle nuove e impediscono la trasmissione reciproca di oggettivazioni spirituali fra le diverse culture, la quale è un fattore importantissimo dello sviluppo.

Ma se abbiamo già la regola, secondo la quale l'uccisione di *ogni* uomo innocente è proibito (cioè se tutta l'umanità costituisce una sola comunità morale, almeno da questo punto di vista), *come* sarebbe possibile ancora oltrepassare questa comunità mondiale?<sup>15</sup> Dunque con questa norma abbiamo ottenuto una delle regole *definitive* della legge morale.

Certi ecologisti radicali pensano che la comunità morale sia allargabile oltrepassando anche l'umanità, accettando come membri anche gli animali e le piante. Ma questo è un'assurdità dal punto di vista teoretico e anche da quello pratico. Se l'annientamento di un essere vivente fosse in ogni caso un peccato, il funzionamento della biosfera sarebbe pieno d'immoralità, anche senza l'uomo, poichè tutti gli esseri viventi si

---

<sup>15</sup> Per quanto riguarda l'esistenza eventuale di esseri viventi extraterrestri, bisogna dire che questi, in quanto corrispondono alla nozione dell'"animale razionale e sociale", appartengono alla nostra comunità morale, perchè, dal punto di vista *filosofico*, anche loro sono esseri *umani*, anche se *biologicamente* sono i membri di un'altra specie.

alimentano l'uno dell'altro. L'uccisione nel rapporto *tra* le diverse specie è una cosa completamente naturale. Ma ci sono anche impedimenti pratici del "rispetto" della vita delle altre specie: se cominciassimo a vivere così, cioè rispettando tutte le vite, allora fra poco moriremmo di fame.<sup>16</sup>

Le norme ricevute come definitive nel senso qui usato costituiscono la legge naturale. Ma c'è ancora una difficoltà. Secondo la concezione tradizionale della legge naturale quest'ultima esiste, per così dire, sopra la storia, sempre è valida e riconoscibile, in tutte le epoche e per tutti i popoli. Il nostro sistema sembra, dunque, poco compatibile con quello classico. Però abbiamo almeno un precedente dell'idea dello sviluppo storico della legge naturale, e cioè nel campo degli autori appartenenti alla teoria classica di questa legge: si tratta del pensiero di Maritain. Così siamo forse autorizzati anche noi a dire che il sistema abbozzato qui sopra può essere chiamato "legge naturale".

Secondo Maritain la legge naturale ha un aspetto ontologico e un aspetto epistemologico: da un lato è vero che le norme della legge naturale autentica hanno un'esistenza *sovraistorica*, in quanto *sempre* è vero che queste norme sono le più adatte, le più convenienti all'essenza umana, ma, dall'altro lato, il *riconoscimento* di queste norme è un processo storico, una specie di "evoluzione culturale". (Maritain stesso non usa quest'ultima espressione, però parla di un processo storico, nel corso del quale si accumulano esperienze morali tramite tentativi, riuscite e fiaschi.) Si forma così pian piano un sistema di norme che s'avvicina sempre più all'ideale.<sup>17</sup> Così possiamo evitare il relativismo morale, e allo stesso tempo non dobbiamo condannare come immorali le civilizzazioni che, senza averne colpa, non conoscono ancora la forma autentica della legge.<sup>18</sup>

Il detto processo non è *automaticamente* favorevole alla natura umana. In un'evoluzione possono succedere casi sfortunati e, in quanto si tratta di un'evoluzione *culturale*, anche *decisioni* sbagliate, anzi intenzionalmente contraddicenti le norme necessarie dal punto di vista della natura umana: perchè questo processo preso nella sua totalità (cioè come è lo sviluppo di tutti i tipi delle oggettivazioni spirituali) è spontaneo.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> È possibile che qualcuno dica: "Bisogna accettare come il tragico essenziale e insolubile del mondo il fatto che l'uccisione è *sempre peccato*, mentre è *inevitabile* uccidere gli esemplari di altre specie. L'importante è che nel frattempo abbiamo rimorso a causa dell'uccisione inevitabile." Ma così legittimiamo una mentalità caratterizzabile con la frase "Non è permesso che io lo faccia, ma devo farlo lo stesso". Che c'è se qualcuno vuole applicare questo anche nei rapporti *fra uomini*? Se ogni uccisione è *ugualmente* peccato, ma alla stessa volta è *inevitabile* che uccidiamo, non c'è nessun impedimento teoretico dell'assassinio di qualsiasi *uomo* innocente!

<sup>17</sup> JACQUES MARITAIN: *La loi naturelle ou loi non écrite*. Fribourg Suisse: Éditions Universitaires, 1986. 20 sgg., 188.

<sup>18</sup> La loro situazione è simile a quella delle persone la cui coscienza morale è "invincibiliter et inculpabiliter erronea".

<sup>19</sup> In questo testo la questione dell'esistenza di Dio è messa tra parentesi (perchè volevo usare soltanto argomenti accettabili anche per atei). Però le contingenze del processo evolucionistico sono ben compatibili con la fede in Lui, almeno per il lettore cattolico. Basta pensare al *concursum divinum* e al modo usato da Dio come Motore: Egli muove le cose del mondo immanente adattandosi alla loro natura, e può ottenere l'effetto voluto secondo il suo piano sia per cause necessarie, sia per cause contingenti. (Vedi, per esempio, SAN TOMMASO D'AQUINO: *Summa Theologica*. I. 19., 8.)

Però tra i suoi risultati ci sono anche le diverse “tecniche” del controllo razionale del processo stesso, per esempio i diversi progetti di ricerca nel caso delle scienze naturali. Così nasce un discorso razionale anche nel caso della morale: ci sono delle formulazioni e sistematizzazioni di norme, e la loro fondazione o giustificazione diviene l’oggetto delle scienze come la filosofia o la teologia, in particolare se ci sono delle nuove situazioni alle quali non si possono applicare le vecchie norme o se c’è un conflitto fra due norme fino allora accettate come ugualmente evidenti.<sup>20</sup> In un simile caso non è sufficiente ritrovare la coerenza *interna* del sistema, armonizzando le nostre intuizioni morali *l’una con l’altra*, e ottenere un “equilibrio riflessivo”, nel senso usato da Rawls. Nel caso ideale i partecipanti di questo discorso razionale sono consapevoli dello scopo oggettivo sopraddetto (cioè della doppia funzione menzionata) della morale, e la loro intenzione è mantenere l’armonia fra questo scopo e la formulazione delle norme al corso della discussione, facendo sempre la prova di controllo nel modo seguente: se viene trovata una norma potenziale, bisogna esaminare l’universalizzabilità della norma in questione. Bisogna domandare: “Quale effetto sarebbe prodotto dal rispetto universale o generale di questa norma dal punto di vista della funzione doppia della morale? Non sarebbe minacciata la sicurezza degli individui o l’esistenza continua degli elementi del bene comune?”<sup>21</sup>

(Questo metodo non è da confondere con quello che vuole Kant a proposito dell’imperativo categorico. Secondo lui bisogna domandare: “Posso *volere* che tutti si comportino così?” Ma parecchi suoi critici dimostrano che così neanche l’omicidio potrebbe essere proibito, perchè ci sono delle persone temerarie con inclinazioni avventuriere che risponderebbero: “Io adesso uccido quest’uomo perchè così servo i miei interessi. Voglio che tutti gli altri si comportino così, e non mi disturba che a causa di questo sono anch’io una vittima potenziale. Proverò a difendermi personalmente, senza l’aiuto di proibizioni morali. Mi piace questa vita pericolosa.”<sup>22</sup>)

Dunque, per ottenere un risultato favorevole dal punto di vista della funzione oggettiva della morale, i partecipanti della discussione devono *conoscere* questa funzione. Questa conoscenza è minacciata, tra l’altro, dal fenomeno già menzionato a proposito della virtù: parecchi elementi della morale subordinati alla detta funzione spesso divengono fini a se stessi e offuscano la conoscenza del ruolo oggettivo della morale. (Dall’altro canto, però, è normale che nella vita quotidiana non siamo sempre consapevoli di questo ruolo, e decidiamo secondo le nostre intuizioni, senza

<sup>20</sup> Anche questo discorso razionale morale appartiene al funzionamento normale della natura umana, dal momento che ha qui un ruolo indispensabile in certe situazioni. (Mentre in un certo senso è alla stessa volta anche „all’infuori” di questa natura, “descrive” quest’ultima. La sua posizione è simile a quella della lingua in generale: prima considerata soltanto come *descrizione* del mondo, la lingua dopo Wittgenstein, Austin ecc. è riconosciuta anche come un *fattore* del mondo, una cosa con la quale *facciamo cambiamenti* nel mondo.) Sarebbe uno sbaglio identificare “naturale” e “spontaneo” nel caso dell’uomo, poichè abbiamo visto che la crescita del dominio razionale del mondo è uno dei tratti principali della nostra natura.

<sup>21</sup> Cf. DAVID HUME: *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. 3. II., capoverso penultimo.

<sup>22</sup> Vedi, per esempio, ANDRZEJ RAPACZYŃSKI: *Nature and Politics*. Ithaca–London: Cornell University Press, 1987, 246. Cf. ALAN GEWIRTH: *Reason and Morality*. Chicago–London: The University of Chicago Press, 1981, 218.

pensare al loro rapporto con la funzione oggettiva della morale. Altrimenti le decisioni sarebbero molto lente e complicate, anzi spesso impossibili.)

Per completare questo schema dobbiamo menzionare ancora il famoso problema “essere – dover essere” (“*is – ought*”). Secondo noi questo problema non impedisce la formulazione della legge naturale. Qui sopra non abbiamo formulato delle frasi imperative o contenenti il verbo “dovere” come conseguenze delle frasi in indicativo e senza la parola “dovere”. Abbiamo dato una mera *descrizione* del funzionamento della natura umana. Non diciamo: “La natura umana è così, *dunque* devi comportarti in armonia con questa natura.” Diciamo soltanto: “Ecco il meccanismo del mondo umano. Chi vuole inserirsi in questo meccanismo e servirne l’esistenza continua, deve comportarsi così e così.” (Cioè usiamo una specie di “imperativo ipotetico”.)

Accettiamo la tesi secondo la quale dai fatti non possiamo dedurre dei valori, se questa significa l’impossibilità di persuadere *sicuramente* qualcuno ad accettare un certo valore usando soltanto riferimenti a fatti. Se qualcuno vuole farmi accettare il valore A, ed io domando, perchè dovrei accettarlo, egli può rispondere: “Perchè accettando A realizzi il valore B o fuggi il pericolo di C.” Questa frase in sè è ancora soltanto una constatazione di un fatto. (Ora supponiamo che questa constatazione sia vera, cioè ci sia veramente un rapporto causale tra il comportamento rispettante il valore A e la realizzazione di B o la fuga da C.) Così questa constatazione come tale non ha ancora un effetto sicuro su di me. Tutto dipende dal ruolo di B o di C nel mio sistema di valori. *Se B è positivo e/o C è negativo per me, accetterò A.* Ma in caso diverso l’interlocutore deve continuare l’argomentazione, sempre cercando nel *mio* sistema di preferenze un punto da dove può cambiare questo sistema stesso. Se propone per esempio un valore D, dicendo che il rispetto di quest’ultimo richiede l’accettazione di B o il rifiuto di C (ed è *veramente* così), anche l’effetto di questa seconda constatazione dipende dal ruolo di D nel *mio* sistema di valori. *Se D è per me un valore, posso accettare B e/o rifiutare C e tramite quest’atto accettare A.* (Naturalmente anche la *coerenza* interna deve esserci nel mio sistema di valori come un valore N, altrimenti posso dire, per esempio, che *non mi interessa* la contraddizione tra l’accettazione di B e il rifiuto di A.) E così via, forse all’infinito, perchè non è mica sicuro che troviamo un valore E o F o G ecc., che sia comune per me e per il mio interlocutore.

Però la possibilità o l’impossibilità di *persuadere* qualcuno all’accettazione di un valore A ed il *ruolo oggettivo* di A nel meccanismo del mondo umano sono due cose completamente differenti. Se il valore A e il comportamento ad esso corrispondente (per esempio l’ambiente naturale e gli atti di quello che lo rispetta) hanno veramente un ruolo necessario nel meccanismo del mondo umano, perchè c’è un rapporto causale oggettivo tra il rispetto di A e il buon funzionamento della natura umana, allora il rispetto di A fa parte del comportamento richiesto dalla legge naturale, indipendentemente dal numero delle persone accettanti il valore A. Il contenuto del sistema di valori delle persone concrete dipende da contingenze. Anche se A non è accettato da nessuno e così infine il mondo umano crolla, rimane vera l’asserzione che il rispetto del valore A corrisponde alla natura umana, mentre il suo rifiuto lede questa natura. E se la legge naturale si definisce come il sistema delle norme favorevoli per la natura umana

ed il mondo umano, allora il rifiuto di A è una lesione di questa legge, dunque è un peccato.

È vero che ci sono anche degli altri “imperativi ipotetici” possibili. Ma, dall’altro lato, l’imperativo che favorisce l’esistenza continua del mondo umano, è in qualche modo un imperativo *oggettivamente* “privilegiato”, “marcato”, messo in rilievo dal punto di vista ontologico, perchè la detta esistenza costituisce la preconditione per tutte le attività umane possibili, ivi compresa la formulazione di tutti gli imperativi possibili, tra l’altro anche di quelli che sono proprio *contro* l’esistenza del mondo umano (per esempio l’imperativo di quello che si prefigge coscientemente lo scopo di distruggere la civilizzazione).

Che spazio hanno i *diritti umani* nella legge naturale così ottenuta? *Se* seguiamo questo imperativo privilegiato, il suo contenuto sarà l’elenco dei comportamenti che *dobbiamo* affermare come le preconditioni dell’esistenza e del funzionamento della natura umana. Così nel nostro sistema di legge naturale gli elementi primari sono i *doveri* invece dei diritti. Ma anche questi ultimi possono venire dedotti, definiti proprio con l’aiuto dei doveri. (Anche la genesi della nozione di diritti umani o naturali è avvenuta così nel pensiero europeo. Quando, nella scolastica, è nata questa nozione, l’espressione “diritti naturali” significava lo spazio rimasto libero *dopo* la definizione dei doveri e delle proibizioni: l’uomo aveva diritto a quello che non era nè obbligatorio, nè vietato secondo la legge naturale.<sup>23</sup>)

Il rapporto dovere-diritto che propongo io è il seguente. Un diritto non è altro che la combinazione di doveri ed assenze di doveri. Io ho il diritto al comportamento X (dove X può significare anche un comportamento nel senso stretto, cioè un’azione, ma anche il possesso o l’usufrutto di qualcosa), se non ho il dovere di astenermi da X, mentre altri – appartenenti a un gruppo definito (che può coincidere anche con tutta la specie umana, anzi con tutti gli esseri razionali dell’Universo) – hanno il dovere di aiutarmi a fare X *almeno* negativamente (cioè lasciandomi praticare X). Se l’aiuto si limita a questo, ho un *diritto negativo* (è così, per esempio, la libertà di parola), se invece gli altri hanno il dovere di aiutarmi positivamente, ho un *diritto positivo* (come, per esempio, il diritto a un certo livello di benessere).

Così, se sappiamo cosa dobbiamo e cosa non dobbiamo fare per conservare l’esistenza e il funzionamento del mondo umano, questa conoscenza delimita anche lo spazio dei diritti.

Vediamo un esempio! È un dovere che gli individui s’astengano reciprocamente dall’aggressione. Questo dovere è richiesto dalle due funzioni della morale già menzionate, perchè da un lato è favorevole per gli individui stessi (diminuisce per loro il “campo di sorprese” gehleniano), dall’altro lato assicura l’ordine necessario per la conservazione ed ampliamento del bene comune. Ma se qualcuno in qualsiasi relazione offende le norme gravemente, in particolare se commette proprio lui un’aggressione nonostante la proibizione, allora bisogna frenarlo, proprio in favore dell’ordine detto (difeso dalla morale a doppia funzione). Ma se freniamo qualcuno,

<sup>23</sup> Cf. BRIAN TIERNEY: *The Idea of Natural Rights*. Atlanta (Georgia): Scholars Press, 1997, 63., 66–68.



necessariamente usiamo “aggressione” in qualche senso: limitiamo la sua libertà con coazione, anzi qualche volta siamo costretti a ferirlo o a ucciderlo. Così in questo caso la violenza (contro un aggressore o un'altra persona pericolosa per l'ordine) deve essere permessa, anzi spesso è obbligatoria. (Naturalmente la legge positiva deve regolare il modo concreto di questa violenza o “aggressione” permessa.) Altrimenti, cioè se ci fosse una proibizione morale *assoluta* della violenza, ciò sarebbe utilissimo per i criminali: ognuno di loro potrebbe sapere che la sua vittima, se è una persona onesta, non si difenderebbe mai, non volendo commettere un atto violento nemmeno contro l'aggressore ingiusto. Così una proibizione assoluta della violenza sarebbe un disastro per il bene comune. Dunque la regola della legge naturale qui è la seguente: l'aggressione *contro un innocente* è sempre proibita, è invece giusta la violenza contro il “nocente”, e quest'ultimo ha il dovere morale di tollerare questa violenza frenatrice e di prenderla per giusta. Quindi io non ho il dovere di tollerare la violenza finché sono innocente (nel senso sopraddetto), e gli altri hanno il dovere di astenersi dall'aggressione, cioè di lasciarmene immune, finché io sono innocente (anzi in certi casi definiti hanno il dovere di aiutarmi positivamente). Questo vuol dire che io ho il *diritto* di essere immune dall'aggressione o violenza *finché sono innocente*.

Si vede che qui noi non partiamo dall'esistenza di qualche dignità astratta degli individui ugualmente astratti in una specie di vacuo. Invece il paradigma dominante del consenso attuale occidentale fa proprio questo. Attribuisce anticipatamente un valore assoluto – e indipendente dai meriti – a ciascun individuo, e da questo valore deduce in qualche modo diritti, e poi trova una difficoltà seria quando bisogna limitare questi, almeno per gli interessi degli individui stessi. (Di quelli del bene comune non se ne parla più.<sup>24</sup>) Poiché così bisogna limitare quello che “propriamente parlando” è assoluto e illimitabile, ma al contempo la sua limitazione è inevitabile, dobbiamo necessariamente commettere un “peccato tragico”. Se partiamo dai diritti individuali come evidenti, innati ecc., ogni limitazione causa una frustrazione ai soggetti, e sarà uno “scandalo”.<sup>25</sup>

Nel nostro sistema, invece, la limitazione dei diritti è un fatto normale della vita, richiesto dal funzionamento normale della natura umana. Conosciamo prima i limiti,

<sup>24</sup> Forse ad eccezione della questione dell'ecologia, ma anche qui ci sono dei problemi. Nel linguaggio attuale individualistico dei diritti bisogna sempre cercare un *soggetto individuale* di diritti verso il quale si può formulare un dovere. La società come tale, il mondo umano come tale, come unità organica non esiste dal punto di vista di questo linguaggio. Per questo è un serio problema teorico trovare anche nel campo ecologico qualche soggetto individuale da difendere. Una possibilità è il discorso sui diritti dei membri delle „future generazioni”, ma questi soggetti non esistono ancora, e se non esisteranno nemmeno nel futuro – forse proprio a causa dell'attività delle generazioni presenti –, i loro interessi non saranno violati. L'altra possibilità è attribuire diritti agli animali e alle piante, ma questo, come abbiamo visto, crea delle difficoltà teoriche e pratiche insuperabili.

<sup>25</sup> Questo rimarrebbe vero anche se si potesse dimostrare in qualsiasi modo l'esistenza di diritti assoluti ontologicamente *anteriori* ai doveri, e funzionanti *sempre* come dei “trionfi”, *trumps*, per usare la parola di Dworkin. Cioè la dimostrazione non risolve niente. Per questo adesso facciamo astrazione dalla discussione della possibilità di una tale dimostrazione. Vogliamo accentuare piuttosto che i diritti non possono essere realmente posseduti senza le loro precondizioni ontologiche, le quali, però, necessariamente limitano lo spazio dei diritti.

poi il campo della libertà rimasto possibile. Questi limiti sono in realtà anche le condizioni necessarie della libertà stessa, dei diritti stessi: il funzionamento continuo del bene comune (nel senso da noi usato) da un lato assicura – tramite le norme regolanti la sessualità, la famiglia, la cura dell’ambiente naturale – la mera nascita dei soggetti potenziali della libertà e le condizioni ecologiche della loro vita, dall’altro lato rende possibile – tramite le norme regolanti la trasmissione e l’ampliamento delle oggettivazioni fisiche e spirituali – in parte l’esistenza di un assortimento culturale che fornisce una materia sufficiente per la libertà di scegliere dalle attività umane potenziali, in parte invece l’autolimitazione necessaria per il rispetto degli interessi individuali e del bene comune, senza la quale in breve ci sarebbe un’atmosfera anarchica di violenza ed aggressione. È naturale che così bisogna limitare un po’ la libertà, proprio per difendere le sue precondizioni: sono proibite le attività che demoliscono queste precondizioni. Altrimenti fra poco *non* ci sarà libertà *affatto*.<sup>26</sup>

Tutto ciò significa che – in virtù della sopraddetta *doppia* funzione della morale – bisogna ripensare anche la famosa distinzione fra “bene” (*good*) e “giusto” (*right*). Lo Stato corrispondente alla legge naturale deve essere più perfezionista di quello attuale occidentale. Molte cose che adesso sono prese per “affari privati”, dipendenti dalle concezioni di “vita buona” scelte a piacere, devono essere in realtà regolati da un sistema di norme morali valido per tutti, dal momento che i comportamenti necessari per l’esistenza normale continua della società non possono venire esposti al capriccio delle decisioni individuali.

Un esempio può essere la morale sessuale. È chiaro che se questo è un affare privato, la maggioranza sceglie la possibilità più comoda: rinuncia alla famiglia e pratica il libertinismo, volendo avere soltanto le gioie della sessualità senza gli oneri del contributo alla riproduzione della società. Lo Stato che vuole corrispondere alla legge naturale, deve promuovere l’accettazione generale dell’idea che in questo campo la famiglia tradizionale accogliente i bambini è da preferire alle altre possibilità, è *il* luogo normale della vita sessuale e dell’educazione, non è dunque soltanto *una* delle forme ugualmente permesse dalla morale.<sup>27</sup>

Non penso, naturalmente, alle sanzioni penali giuridiche come modo per difendere tutti i precetti della legge naturale. Quello che propongo è piuttosto una formazione pedagogica – nel senso più largo possibile di questa espressione – dell’opinione pubblica da parte dello Stato, il quale deve abbandonare il dogma della neutralità morale. In un certo senso dobbiamo ritornare alla concezione d’Aristotele sullo Stato che non è soltanto l’assicuratore della pace: è anche il promotore della virtù.<sup>28</sup> Quindi c’è bisogno di un cambio di paradigma nel pensiero pubblico, se vogliamo evitare una crisi fatale del mondo occidentale (o di tutta l’umanità).

<sup>26</sup> Cf. CHARLES TAYLOR: Atomism. In *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 187–210.

<sup>27</sup> Questo non vuol dire che il matrimonio sia *obbligatorio*. Ma se le sole possibilità moralmente permesse sono la virginità e il matrimonio, è sicuro che quest’ultimo sarà scelta dalla maggioranza della gente che prende sul serio la legge naturale.

<sup>28</sup> Cf. *Politica*. 1280a–1281a