

Le ragioni della natura

Aldo Vendemiati

Non è mia intenzione produrmi in una “difesa” del documento della Commissione Teologica Internazionale sulla legge naturale¹, giacché non avrei alcun titolo per assumere un tale ruolo né penso che il documento abbia bisogno di un supporto da parte mia.

Intendo qui soltanto riflettere sulla possibilità di assumere un nuovo sguardo positivo sulla legge naturale, nella prospettiva – quanto mai urgente – della ricerca di un’etica universale.

È forse possibile, dopo Hume, dopo Kant, dopo Moore, dopo Kelsen, riproporre il tentativo di fondare nella natura una qualche norma dell’agire umano? Le orazioni funebri per il diritto naturale sono innumerevoli, eppure il tema sembra continuamente sopravvivere a se stesso: si pensi che solo negli anni ’90 del secolo XX sono stati pubblicati circa 700 volumi sull’argomento.² Donde proviene un siffatto interesse? Da un’ingenua ignoratio elenchi? Da un integralismo cattolico romano oscurantista e bigotto? Da stolide nostalgie antimoderne?

Giacché il documento che costituisce l’occasione di questo nostro confronto è di natura teologica, prenderò le mosse dalla problematica della legge naturale in teologia, passerò quindi ad esaminare brevemente alcune questioni relative alla filosofia del diritto, per impegnarmi poi in temi di carattere epistemologico, ontologico ed etico.

1. Legge naturale o Parola di Dio?

Dal punto di vista della teologia, sono note le critiche mosse da parte protestante alla nozione di legge morale naturale: si pensi alle

obiezioni elevate da Karl Barth, Reinhold Niebuhr, Jacques Ellul ed altri.³ Esse si basano fondamentalmente sull’unicità e autosufficienza della rivelazione biblica, sottolineano gravemente la corruzione del peccato, che mina alla base le strutture antropologiche di comprensione al di fuori di Cristo, enfatizzano la dinamica della giustificazione come ricezione nella fede di un dono gratuito, a cui si risponde unicamente con l’obbedienza alla Parola.

Se questi teologi affermano l’esistenza di una certa sapienza etica, condivisa dall’umanità a prescindere dalla rivelazione cristiana, tendono tuttavia ad evitare con cura l’espressione “legge naturale”: essa avrebbe sostanzialmente il carattere di una ideologia di comodo (accommodationist ideology, nelle parole di Stanley Hauerwas) per travestire di universalità e divinizzare i presupposti etici delle società occidentali, un’ideologia sostanzialmente violenta, perché il suo preteso universalismo renderebbe ipso facto stupido e meritevole di coercizione chiunque non concordasse con le sue conclusioni.⁴

Da parte mia, sommessamente, vorrei far notare che anche Hauerwas arriva alla conclusione che la legge naturale è inaccettabile e propone tale conclusione come universalmente valida. Da ciò consegue che egli ritiene “stupido” chi accetta la legge naturale? Il pensiero di Hauerwas è quindi “sostanzialmente violento”?

Su una linea simile a quella di Hauerwas troviamo anche Hugo T. Engelhardt, che si presenta come esponente della Chiesa Ortodossa Antiochena del Texas; egli polemizza aspramente con “un cristianesimo occidentale

[...] che, invocando il diritto naturale e altri argomenti filosofici, cerca di vincolare un mondo neopagano al comportamento morale e alle norme bioetiche proprie del cristianesimo. Dal punto di vista spirituale e morale, il cristianesimo occidentale del nostro tempo sembra non essere in grado di convivere con il neopaganesimo emergente e con il suo politeismo di visioni morali. La conseguenza è che, anziché cercare di far breccia su di esso con la forza della grazia, preferisce contenerlo invocando la coercizione dello Stato”.⁵

Una concezione morale si imporrebbe o con la forza della grazia (soprannaturale, evidentemente) o con la coercizione dello Stato: *tertium non datur*. Il ragionamento filosofico, l’argomentazione, il diritto naturale, non sarebbero altro che travestimenti delle norme etiche proprie del cristianesimo, una sorta di cavallo di Troia – per altro ormai inutilizzabile – per penetrare nel mondo secolare.

A partire dagli scorsi anni Sessanta, non mancano certo le critiche cattoliche alla nozione di legge naturale; critiche che si sono poi condensate nel vasto movimento della teologia morale “revisionista” con la sua opposizione all’enciclica *Humanae Vitae* del papa Paolo VI (1968).⁶ Fondamentalmente si tratta di un rifiuto della nozione neoscolastica di legge naturale, di cui quell’enciclica farebbe uso. Il fondamento teoretico di queste critiche è da rintracciarsi nella filosofia e teologia della natura, della cultura e della storia elaborata da autori quali Karl Rahner e Bernard Lonergan,⁷ che nega l’esistenza di una natura umana “allo stato puro”, immutabile, da cui le norme potrebbero essere derivate. Di qui si muove per criticare la morale cattolica tradizionale (in particolare quella sessuale), accusata di avere una visione “statica” della natura umana.

In genere i cattolici non arrivano a negare del tutto l’idea di una legge naturale universale e obbligatoria; affermano però che essa consiste nelle deliberazioni della ragione

morale, che possono essere interpretate da ciascuno in molti diversi modi e che portano comunque il segno sia del peccato sia della redenzione.⁸

C’è, ci deve essere una qualche “fonte di sapienza etica” fuori dalla rivelazione, ma essa va necessariamente relativizzata, giacché “il naturale” non è mai esistito e tutto porta il segno della caduta e della redenzione. La legge naturale, per come la si trova nei vecchi manuali di morale, viene criticata fondamentalmente per tre punti deboli: 1. appare come un sistema filosofico monolitico, con una convergenza su un corpo di contenuti etici che è poi la fonte di gran parte, se non di tutto l’insegnamento morale cattolico; 2. comporta un rischio di fisicismo, che identifica l’atto umano con la struttura fisica o biologica dell’atto; 3. è frutto di una visione del mondo e una metodologia superate: giacché la metafisica della sostanza che essa presuppone andrebbe sostituita con una metafisica del processo.⁹

Insomma, nella teologia morale, da più parti si tende a sostituire al concetto classico di “natura” la categoria del *Dasein*, il puro Esser-ci nel mondo, l’esistenza che si auto-comprende come realtà storica ma priva di essenza, latrice sì di una “teleologia”, ma come progetto individuale (*Entwurf*) e non come intenzione iscritta incoativamente nelle strutture essenziali dell’uomo.¹⁰

Al di là delle voci critiche sopra menzionate, tuttavia, la teologia morale cattolica non ha rinunciato al concetto classico di legge naturale. Certo esso ha bisogno di essere purificato dalle incrostazioni e dalle sclerotizzazioni della neoscolastica: ha bisogno di quel nuovo sguardo che la Commissione Teologica Internazionale ha inteso dare col suo documento.

La legge naturale viene così introdotta dall’enciclica *Veritatis splendor* di Giovanni Paolo II: “Dio provvede agli uomini in modo

diverso rispetto agli esseri che non sono persone: non «dall'esterno», attraverso le leggi della natura fisica, ma «dal di dentro», mediante la ragione che, conoscendo con lume naturale la legge eterna di Dio, è perciò stesso in grado di indicare all'uomo la giusta direzione del suo libero agire. In questo modo Dio chiama l'uomo a partecipare della sua provvidenza, volendo per mezzo dell'uomo stesso, ossia attraverso la sua ragionevole e responsabile cura, guidare il mondo: non soltanto il mondo della natura, ma anche quello delle persone umane. In questo contesto, come espressione umana della legge eterna di Dio, si pone la legge naturale" (n. 43). L'Autore della natura ha creato ogni cosa conforme alla sua sapienza e conduce ogni cosa al suo completo sviluppo con la sua provvidenza ("legge eterna"). In questa economia, la creatura razionale ha uno statuto speciale: essa è immagine di Dio, ossia è chiamata ad essere "provvidenza" a se stessa ed al prossimo, in base ad un progetto che corrisponda a quello che Dio ha concepito. L'uomo non vede Dio, quindi non ha una conoscenza adeguata della legge eterna; ha tuttavia a disposizione dei segni, delle tracce di quella legge, che chiedono di essere conosciute ed interpretate, per rivelare l'intenzione originaria del Creatore. Dio governa ogni cosa imprimendo ad essa un'inclinazione corrispondente alla sua natura; il "bene" ossia la perfezione della cosa, sta nel raggiungere il fine a cui essa è inclinata in forza della sua natura (ossia della sua essenza considerata come principio di sviluppo dinamico).

Su questa linea, con varie sfumature anche importanti, troviamo numerosi autori cattolici.¹¹ Si assiste però ad un recupero della nozione di legge naturale anche da parte di teologi protestanti.¹² Giova ricordare che la critica radicale barthiana non fu seguita unanimemente: pensatori autorevoli come Emil Brunner, ad esempio, si sono richiamati al pensiero cristiano tradizionale sulla legge naturale come ad una "terza via" per evitare i due mali del collettivismo e dell'individualismo; pur affermando che una

tale via, per poter disporre efficacemente i rapporti tra gli uomini corrotti dal peccato, ha bisogno di essere riorientata a Dio dalla rivelazione.¹³

James Gustafson sostiene che la legge naturale consente di dare importanza alla natura come creazione di Dio e oggetto della sua cura: in quanto tale essa non può non avere rilevanza morale.¹⁴ A suo giudizio, la rivendicazione protestante della Storia e della Libertà (divina e umana) come uniche categorie della morale è erronea; d'altra parte la concezione cattolica non è sostenibile alla luce delle scienze moderne. Pertanto entrambe le tradizioni dovrebbero elaborare qualcosa di nuovo per ridare alla natura il suo giusto posto.

Su questa linea si muovono esplicite prese di posizione di studiosi protestanti per un recupero del diritto naturale in ordine alle problematiche ecologiche e politiche.¹⁵

2. Diritto naturale o storia?

A fronte di un panorama filosofico-giuridico che in gran parte disdegna la legge naturale, Carlos I. Massini de Correas¹⁶ si è fatto portavoce di quanti temono che i difensori del diritto naturale si lascino imprigionare in una condizione "autistica", rifiutando il confronto con le istanze odierne, chiudendosi in conciliaboli da cenacolo, esponendo le loro ragioni con linguaggio scarsamente comprensibile ai contemporanei, condannandosi pertanto alla sterilità e all'irrelevanza culturale. Se un tale tipo di studiosi esiste, tuttavia altri contributi hanno, di fatto, riportato le categorie di legge e di diritto naturali in auge, anche in contesti da cui sembravano estromesse da parte del positivismo giuridico, del pensiero analitico e del costruttivismo etico: si pensi a figure come Jacques Maritain, Johannes Messner, Alessandro Passerin d'Entrèves, Leo Strauss, Michel Villey, John Finnis ed altri.¹⁷

Nessuno, ovviamente, intende negare l'importanza delle promulgazioni positive dei

diritti. Tuttavia, fanno notare in molti, se ogni diritto fosse “positivo” rimarrebbe anzitutto da fondare il diritto del legislatore stesso a “porre” qualcosa; inoltre, l’esperienza storica dimostra che di ognuno dei diritti positivi si può porre la questione se esso sia anche “giusto”: in questi casi il termine “giusto” non indica – evidentemente – la conformità all’ordinamento positivo, bensì ad un “metadiritto” anteriore a tutto il diritto posto. Ha scritto Hans Jonas:

“Se si chiedesse a un cittadino della Repubblica federale tedesca: possiedi i diritti fondamentali perché la Costituzione te li concede o la Costituzione è stata redatta com’è perché questi diritti ti spettano?, allora la risposta andrebbe spontaneamente quasi sempre nel secondo senso”.¹⁸

Jonas non teme di usare, per designare questo metadiritto, il termine di “diritto naturale”, come nucleo connaturato di diritti inalienabili dell’individuo che, nel contesto sociale, si impone come “legge naturale”, rendendo possibile la mutua relazione dei soggetti nel perseguimento del bene comune.

In realtà, come ha notato Francesco Gentile, le dichiarazioni dei diritti dell’uomo hanno “riportato in evidenza il problema del radicamento dell’esperienza giuridica in qualcosa che non sia puramente convenzionale ed opinabile, condizionato dalle circostanze materiali e transeunti, in balia dello spazio e del tempo, prefigurando la necessità di rifarsi in qualche modo alla natura”.¹⁹

Molti sembrano dimenticare che colui che viene considerato come padre nobile del giuspositivismo italiano, Norberto Bobbio, in realtà affermava di essere positivista quanto al metodo ma giusnaturalista di fronte allo scontro delle ideologie, a motivo del deficit di giustizia che una concezione esclusivamente positiva del diritto comporta.²⁰

Certo, vi sono differenti teorie della giustizia, ma quella che esclude del tutto il

diritto naturale, che tipo di giustizia propone? Essa – nota Danilo Castellano – semplicemente “non esiste: la sua esistenza è data dalla legge positiva (da un insieme di norme positive), atti di volontà, accompagnati dal potere di renderla effettiva, o dello Stato o della maggioranza dei cittadini”.²¹ Questo comporta non pochi problemi: il più forte, essendo capace di imporre la legge, avrebbe ipso facto sempre ragione.

“Per non essere costretti a ridurre il diritto a maschera della volontà del più forte, per non dover considerare il giurista come mero enzima del potere dominante, è necessario riconoscere «dietro», nel senso di «oltre», il diritto imposto dal potere dello Stato, «la giustizia di un diritto naturale»”.²²

Certamente va salvaguardata la giuridicità del diritto positivo e la sua storicità: il diritto positivo è infatti un tentativo di regolamentazione dei comportamenti secondo giustizia, e la giustizia comporta che in situazioni diverse si diano risposte diverse. Tuttavia si tratta di rispondere alla medesima esigenza: quella di imporre un comportamento conforme a giustizia. La storicità, “quindi, non è da intendersi come relativismo, bensì come continuo adeguamento degli strumenti positivi (leggi) alle esigenze (etere) della giustizia che, se è storica, è (deve essere) anche e ancor prima metastorica”. Il giusto legale ha anche una dimensione convenzionale, “ma può essere «posto» solo in assenza del giusto naturale; esso, perciò, non lo può mai contraddire, tanto meno può avere la pretesa di «istituirlo»”.²³

3. Fatti o valori?

Il problema, però, è che il modello empiristico ci ha abituati a considerare la “natura” come l’oggetto delle scienze “naturali” matematico-sperimentali, le quali, per una precisa opzione metodologica, si pensano come a-valutative: nella natura vi sarebbero “fatti”,

non “valori”. Pertanto, una base “naturale” dell’etica appare impercorribile.²⁴

A giudizio di Umberto Scarpelli, “il colpo di grazia al giusnaturalismo ormai semimorto” viene dalla considerazione che la sua meta-etica comporta il passaggio da alcune asserzioni intorno all’uomo, alla società e alla loro natura, all’affermazione di norme etiche o giuridiche: “Un simile modo di procedere va contro il principio linguistico e logico detto legge di Hume che può ricevere la seguente sintetica enunciazione. Fra le proposizioni descrittive di caratteri, stati, vicende, rapporti di cose (che possono esser vere o false) e le proposizioni normative, in via diretta attraverso la prescrizione di comportamenti o in via indiretta attraverso l’attribuzione di valori (che non sono né vere né false) c’è un salto logico: come da premesse normative non è consentito dedurre conclusioni descrittive, così da premesse descrittive non è consentito dedurre conclusioni normative”.²⁵

Il concetto di natura, per non cadere in “un irrimediabile vizio logico”, secondo Scarpelli, dovrebbe essere “neutralmente descrittivo” e pertanto non darebbe luogo ad alcun tipo di valutazione. La natura sarebbe una fonte di “informazioni”, e l’informazione – si dice – non produce imperativi. Com’è noto, George Edward Moore accusò di fallacia ogni tentativo di fondare nella natura il valore.²⁶ A suo giudizio, il predicato “buono” sarebbe semplice ed indefinibile, e pertanto irriducibile ad altri termini quali quelli descrittivi di “desiderato” o “piacevole” o “approvato”; se si usasse uno di questi termini per definire il termine “buono”, rimarrebbe aperta la questione se ciò che è desiderato (o piacevole o approvato) è realmente buono; ciò testimonierebbe che la definizione non è adeguata, perché se lo fosse la domanda non avrebbe senso.

Questo è il pronunciamento definitivo dell’epistemologia contemporanea. Oppure no?

Dal punto di vista strettamente logico, già William K. Frankena aveva sollevato seri dubbi sulla possibilità di considerare effettivamente una “fallacia” quella “naturalistica” denunciata da Moore.²⁷ È noto poi che John R. Searle ha dimostrato, con l’esempio della promessa, che da un enunciato descrittivo – ossia dall’essere – è possibile derivare un dover essere.²⁸ In tempi più recenti, Hilary Putnam ha chiaramente indicato la “fine” della dicotomia tra fatto e valore.²⁹

Gli approcci epistemologici più avveduti hanno mostrato l’ingenuità del modello empiristico presupposto.³⁰ L’a-valutatività delle scienze è un’opzione di tipo astrattivo: in un certo settore si decide, metodologicamente, di non considerare i valori, di prescindere dagli scopi e di non prendere in considerazione le questioni di senso. Certamente una tale opzione è legittima, com’è legittimo ogni livello di astrazione; si deve tuttavia essere consapevoli che il mondo di “fatti neutri” offerto dalle scienze particolari è una costruzione, un’interpretazione attiva e persino operativa della realtà.³¹ Il riduzionismo implicito nell’empirismo è stato messo poi in drastica crisi dallo studio della complessità e dalla riflessione sulle “emergenze”.³²

4. Metafisica?

Dal punto di vista più ampio, nella variegata atmosfera post-moderna non manca chi, come Jonas, rivendica la libertà di porsi un interrogativo radicalmente inattuale: l’opposizione “moderna” tra uomo e natura, tra soggetto e oggetto, tra mondo noumenico della libertà e mondo fenomenico della necessità, tra scienze morali e scienze naturali, non è stata forse un errore che bisogna correggere? È sempre più diffusa la convinzione che la natura è qualcosa di più ampio di ciò che rientra nel paradigma delle scienze naturali analitiche, con la loro tendenza a ridurre l’esistente alla dinamica delle particelle e sub-particelle fisiche: il reale è “di natura olistica” e pertanto “afferrabile solo con un tipo diverso di

approccio conoscitivo”.³³ Se negli ultimi secoli l’*homo faber* ha preso il dominio sull’*homo sapiens*, ora appare indispensabile rovesciare la prospettiva: il governo della tecnologia contemporanea richiede una somma saggezza e il dramma è che l’uomo contemporaneo non la possiede anzi è orientato a negare l’esistenza dell’oggetto di tale virtù ossia “il valore assoluto e la verità oggettiva”.³⁴

A giudizio di Jonas è necessario contraddire due “dogmi” del pensiero moderno:
a) che non esista una verità metafisica;
b) che non sia possibile dedurre il dover essere dall’essere.

In realtà l’impresa non è poi così ardua. L’affermazione ‘b’, infatti, presuppone un concetto di essere “neutralizzato” in quanto “a-valutativo”: è dunque una tautologia. Avendo definito arbitrariamente di considerare l’essere in modo a-valutativo, l’empirista (e poi il positivista) dichiara che da quell’“essere” – che non è l’essere, ma l’essere-avalutativo-astratto – non deriva il dover essere.

D’altro canto, questo slittamento dal piano del metodo astrattivo delle scienze particolari a quello dell’epistemologia generale, conduce l’empirista (e poi il positivista) a compiere quella che egli considera la più grave scorrettezza filosofica: conduce ad un’affermazione metafisica. In quanto affermazione sull’essere, infatti, la ‘b’ è un asserto metafisico; ma, come tale, si pone in contraddizione con la ‘a’.

Con buona pace di Hume e Kant, si può quindi “laicamente” ammettere la possibilità di una metafisica razionale e di superare il movimento del sapere moderno delle scienze naturali, che ha spogliato di ogni valore dapprima la natura e poi anche l’uomo, lasciandoci tremanti “nella nudità di un nihilismo nel quale il massimo di potere si unisce al massimo del vuoto”.³⁵

Vale la pena di spendere qualche parola circa l’unanimità di tanti pensatori novecenteschi nell’affermare l’urgenza di sbarazzarsi della metafisica:³⁶ un orizzonte comune da Heidegger a Carnap; che poi questi intendesse per “metafisica” il discorso su cose che trascendono il mondo dell’esperienza, mentre quegli intendeva una metodologia di pensiero che presuppone una contrapposizione tra il soggetto e l’oggetto, non ha avuto grosse conseguenze sulla storia del pensiero. La parola “metafisica”, dopo Kant, è diventata antipatica e per questo la si è abolita. Fino ad oggi, la metafisica è spesso presentata come pseudo-sapere contrapposto alla scienza, privo di rigore e di rispetto per i limiti del linguaggio; oppure è vista come ideologia alienante, subdola alleata della scienza, nella sua pretesa di ottenere neutralità e rigore descrittivo nella raffigurazione della realtà.

Ora, queste concezioni della “metafisica”, se pure trovano una loro giustificazione nei diversi razionalismi e neo-scolastiche moderni, non hanno nulla a che vedere con l’esercizio della “filosofia prima” nell’età antica né con il versante medievale di tale ricerca. La metafisica classica non è né rappresentazionista né totalizzante: essa ha per oggetto l’ente in quanto ente e, se approda all’esistenza di Dio, è perché lo riconosce come causa ultima; ma non pretende di dire ciò che egli è bensì piuttosto ciò che egli non è.³⁷ Quanto alla sostanza di tale esercizio, non credo sia possibile rinunciarvi,³⁸ anche perché – come forse si è cominciato ad intuire – per negare la possibilità di fare metafisica, bisogna... fare metafisica! Quanto al nome, se qualcuno è a disagio col termine, la chiami pure in un altro modo: *vanum videatur contendere de nominibus, ubi constat de rebus*.³⁹

5. Natura?

Tra le parole che invece risultano simpatiche e affascinanti per la nostra epoca si segnalano certamente “natura” e “naturale”. Il

linguaggio della pubblicità, sintomaticamente, ne ha preso atto da tempo e non esita a rendere più accattivanti i prodotti con slogan come: “Torna alla natura!”, “Interamente naturale”, “Direttamente dalla natura”, “Come natura crea”, ecc.

Se Bobbio, ancora nel 1965, poteva scrivere che la dottrina del diritto naturale era destituita di forza persuasiva, “in un mondo in cui i principali modelli di vita sono desunti non dalla natura, ma dalla lotta contro la natura”,⁴⁰ oggi sembra invece tramontato il paradigma dell’uomo “moderno” che interpreta la propria soggettività come “protagonista” ed opposta ad una natura “antagonista”. L’*homo faber*, che intende trasformare la terra piuttosto che coltivarla, come si è visto, appare sempre più spaventato dalle sue stesse azioni; l’uomo post-industriale si rende drammaticamente conto di muoversi “sull’orlo dell’abisso”.⁴¹

L’esperienza della catastrofe ecologica ha messo in atto una lenta ma profonda riflessione sulla tecnologia e sulle sue possibilità distruttive: è venuta crescendo, nel mondo scientifico e filosofico, la consapevolezza che la tecnica sta andando di gran lunga al di là del mero significato strumentale che aveva in origine; abbiamo a che fare con una tecnica che cambia la natura, le condizioni di vita dell’uomo e anche gli obiettivi della vita umana.

Un grande contributo al recupero della legge naturale è venuto dalla “svolta ecologica” della cultura contemporanea. Grazie ad essa sta emergendo la consapevolezza che il nostro agire produce effetti irreversibili. La natura si sta ribellando, non accetta di essere trattata come un mero oggetto di sfruttamento arbitrario. Si diffonde la convinzione che alle cose della natura debba essere riconosciuta una specifica finalità, che supera l’utilità che l’uomo ne può trarre. La conclusione è che non si può andare avanti con la leggerezza delle ipotesi: “Ciò di cui abbiamo bisogno sono piuttosto convinzioni forti, spirito di verità e una capacità di

testimoniarcela con fermezza e senza fanatismi”.⁴²

Questa persuasione è testimoniata da una notevole produzione letteraria recente, da cui si dimostra che “l’antinaturalismo dell’etica primonovecentesca di impostazione intuizionista o emotivista o esistenzialista è progressivamente arretrato, lasciando spazio a una ripresa del naturalismo etico”.⁴³

Jean Porter individua tre tipi di argomenti con i quali diversi filosofi contemporanei tornano ad affermare la rilevanza morale della natura umana:⁴⁴

1. Presupposizione: se la morale concerne il benessere e il danno dell’uomo, allora i fatti che concernono la natura dell’uomo sono rilevanti, perché consentono di riconoscere ciò che fa bene o danneggia;⁴⁵

2. Principio originante: la moralità è fondata nella nostra natura di animali sociali e deve essere interpretata sulla base di questa origine;⁴⁶

3. Perfezionismo: alcune capacità o tendenze naturali sono normative perché richiedono di essere appagate o sviluppate il più possibile.⁴⁷

Ma – si afferma – il colpo di grazia al naturalismo in etica è stato già dato da Darwin! L’evoluzionismo non ha forse minato la nozione di natura umana e di specie?

Molti autori hanno impegnato le loro energie a dimostrare che questo non è vero e che il concetto classico – e tomista in particolare – di “legge naturale” è compatibile con la visione della natura propria degli evoluzionisti.

In questa linea, la Porter evidenzia che, per tutti gli scolastici medievali, quei processi naturali che condividiamo con gli altri animali sono intrinsecamente dotati di valore e formano una parte importante di forme specificamente umane della legge naturale, in modo particolare

l'unione sessuale e l'allevamento della prole, ma anche il non uccidere e non danneggiare l'altro.⁴⁸ Ora, prosegue la studiosa americana, questo è un punto sul quale la sensibilità contemporanea circa l'evoluzione delle specie e il senso morale sembrano coincidere: c'è una linea di continuità organica tra le nostre attitudini e risposte pre-razionali, e i nostri giudizi morali più sviluppati. Questo senso di continuità presuppone che ci sia qualcosa di più fondamentale della rettitudine umana, e cioè la bontà di ogni vita che si svolge in obbedienza ai suoi principi intrinseci di operazione. In una tale prospettiva, la moralità negli esseri umani può essere letta come una risorsa conveniente alla sopravvivenza della specie, prodotto dell'evoluzione naturale.

Tra gli studiosi che hanno intrapreso questa pista di ricerca, si evidenzia il contributo di Stephen J. Pope. Egli ritiene che l'approccio darwiniano e quello tomista non siano contrastanti né semplicemente estranei: "Un dialogo reciproco favorirebbe entrambe le prospettive. I tomisti sarebbero aiutati a comprendere meglio il comportamento umano e i neo-darwiniani trarrebbero vantaggio dal comprendere più chiaramente i limiti intrinseci dei loro stessi metodi".⁴⁹ Pope sostiene anche che la teleologia non è incompatibile con il meccanicismo neo-darwiniano; il neo-darwinismo spiegherebbe la dinamica delle inclinazioni naturali che Tommaso si limita a descrivere, mentre questi fornirebbe una visione della natura umana nella sua complessità a livelli più alti e profondi.

Più avanti si è spinto Larry Arnhart, sostenendo che la sociobiologia di E. O. Wilson possa offrire una struttura scientifica per la teoria tomista della legge naturale.⁵⁰ Sembrano tuttavia pertinenti le critiche rivoltegli da Craig A. Boyd:⁵¹ l'approccio di Wilson è fondamentalmente riduzionista; in esso la ragione è e deve restare a servizio delle passioni; nell'impostazione di Tommaso, invece, è posto in evidenza il ruolo dei beni

propriamente razionali. Boyd ritiene tuttavia che la dottrina tommasiana sia compatibile con altri approcci sociobiologisti, non tuttavia riduzionisti come quello di Wilson.

6. Autonomia?

Un'obiezione forte, tuttavia, proviene dal fatto che una certa parte della cultura accademica oggi rifiuta il concetto di "natura umana" in quanto tale, giacché il termine "natura" presupporrebbe fissità e determinismo, mentre l'esistenza umana sarebbe caratterizzata da mutamento e libertà.

Già Marx sosteneva che l'uomo non ha una natura in senso proprio, ossia un'essenza stabile: il suo essere va inquadrato, volta per volta, nei rapporti con gli altri uomini e con il mondo esterno che gli fornisce i mezzi di sussistenza. L'uomo sarebbe quindi un essere privo di natura, che crea se stesso la propria forma di esistenza specifica, mediante la produzione e il lavoro.⁵²

Sartre, da parte sua, aveva definito l'esistenzialismo come la dottrina secondo la quale l'esistenza precede l'essenza; in questa prospettiva l'uomo non ha una "natura" essenziale: egli è ciò che "si fa" in forza del proprio progetto fondamentale. Potendo farsi da sé, egli può farsi qualsiasi cosa: non esistono essenze, valori o norme naturali che predispongano, guidino o limitino in alcun modo il suo farsi.⁵³

Nell'approccio strutturalista di Michel Foucault, "l'uomo non è che un'invenzione recente, una figura che non ha nemmeno due secoli, una semplice piega nel nostro sapere, e che sparirà non appena questo avrà trovato una nuova forma".⁵⁴ Con ciò egli vuol dire: quel che noi intendiamo per "uomo", e che riteniamo essere un'indicazione della sua natura, in realtà è un prodotto culturale della modernità, che si accompagna ad una concezione ideologica del

suo valore: tutto ciò è destinato a scomparire nell'era post-umana che si è già aperta.

Ovviamente, se non c'è una natura umana, a fortiori non vi sarà alcun valore o alcuna norma che possa fondarsi in essa. La natura non costituirebbe in alcun modo una fonte di conoscenza etica o giuridica: il senso, i fini e gli scopi devono essere scelti in tutta libertà dai soggetti umani.

Verrebbe però da chiedersi: perché dai soggetti umani e non dai soggetti equini o passeracei? Forse perché i soggetti umani presentano determinate caratteristiche specifiche in forza delle quali possono liberamente porsi degli scopi? Ma con questo non si corre il rischio di dire che c'è una natura umana? E quando si afferma che essi "devono" scegliere i propri scopi, non si afferma che nella natura umana è insito il dovere di scegliere?

Ma i valori – affermano – non si fonderebbero sulla verità, bensì sulle "scelte" individuali insindacabili. I valori sarebbero "proposte", "ideali di vita", che devono convivere in un "politeismo" di fatto e di diritto; il compito della ragione nell'etica sarebbe quello di portare ordine tra i mezzi per raggiungere i fini scelti, di valutare la compatibilità di valori diversi, di calcolare i costi-benefici di determinati comportamenti... Ma assolutamente non potrebbe fondare un sistema normativo.⁵⁵ L'etica avrebbe la funzione di regolare i comportamenti in modo tale da rendere il più possibile compatibili le realizzazioni dei fini e dei desideri di ciascuno.⁵⁶

In questa prospettiva, Karl-Otto Apel ha riformulato l'imperativo categorico in questi termini: "Agisci solo secondo la massima di cui tu puoi postulare, in un esperimento di pensiero, che le conseguenze e gli effetti secondari che derivano presumibilmente dalla sua universale osservanza per la soddisfazione degli interessi di ogni singolo soggetto coinvolto, possano venire accettati senza coercizione in un discorso

reale se potesse venir condotto insieme ai soggetti coinvolti – «da parte di tutti i soggetti coinvolti»».⁵⁷

Se si ammette questa formulazione, non si può fare a meno di chiedersi quali siano i criteri in base ai quali i soggetti coinvolti accetterebbero o non accetterebbero tali conseguenze ed effetti. La formulazione apeliana non può non fare riferimento, almeno implicitamente, ad una concezione sostanziale ed universale della vita buona, ossia desiderabile/accettabile, che possa essere anticipatamente rappresentata dal soggetto valutante; essa fa riferimento ad "interessi" di tutti e singoli i soggetti coinvolti, che non solo vanno salvaguardati, ma devono essere necessariamente conoscibili previamente dai soggetti valutanti. Quali sono questi interessi? Come conoscerli? Se vanno conosciuti previamente e addirittura ipotizzati per tutti i possibili soggetti coinvolti, devono essere concepiti come condizioni strutturali dei soggetti stessi, come caratteristiche della loro natura: "interessi" naturali costituenti un'indicazione oggettiva per il perseguimento della vita buona.

7. Aperture

Anche da parte di indirizzi di pensiero che fino a pochi anni fa sembravano decisamente refrattari all'idea di legge naturale, come il femminismo, si riscontrano aperture assai significative. Si veda, ad esempio, l'interessante saggio di Cristina L. H. Traina⁵⁸ la cui tesi centrale è che, per avere successo nella propria linea, l'etica contemporanea della legge naturale dovrebbe consapevolmente adottare i criteri e i metodi femministi di riflessione morale, mentre, per compiere i suoi propri progetti, l'etica femminista dovrebbe tributare seria attenzione alla legge naturale.

Né vale più l'amara constatazione di Strauss, secondo cui il riferimento alla legge naturale sarebbe una prerogativa quasi esclusiva dei cattolici: Strauss stesso costituisce una

significativa, ma non unica eccezione; tra gli autori fin qui citati figurano ebrei, protestanti, agnostici e persino atei dichiarati come Philippa Foot,⁵⁹ che tuttavia trovano nella sintesi di natura e ragione la base per un'etica pienamente umana.

Se stiamo tentando di trovare le basi per un'etica universale, che consenta il dialogo interculturale nel rispetto del pluralismo e della differenza, e tuttavia si ponga come ricerca di convergenza concreta su tematiche essenziali per la costruzione della pace e perché anche in futuro abbia ad esistere un pianeta adatto ad essere abitato da un'umanità degna di questo nome,⁶⁰ se cerchiamo le "regole universalmente valide del comportamento e della convivenza umana e, di conseguenza, della genuina umanità dell'uomo",⁶¹ è inevitabile tentare di determinare quale sia il bene dell'uomo, ed è evidente che esso vada ricercato nell'umanità dell'uomo.

Ora, questa umanità non è un'idea iperuranica, né una forma che troviamo attualizzata, in noi stessi o negli altri, in modo statico (come la forma di un Ermete nella pietra statuaria):⁶² l'umanità consiste nell'essere-uomo che è sempre un divenire-uomo, un farsi-uomo, un diventare sempre più e sempre meglio ciò che si è. L'essere umano è strutturalmente indigente: necessita di cibo, di casa, di cure, di compagnia, di cultura, ecc. Questa indigenza strutturale non è un semplice «fatto», è l'indicazione di un compito, è la grammatica di un dovere: il compito e il dovere di colmare l'indigenza. L'indigenza consente di riconoscere l'imperfezione dell'uomo; ma questa rivela, per contrasto, in quale direzione vada cercata la perfezione. Essere uomini, quindi, non è semplicemente un fatto: è un compito.

È notevole la riflessione di Jürgen Habermas che vede la morale come un meccanismo di difesa atto a compensare la vulnerabilità umana.⁶³ È proprio la pista della

vulnerabilità, o – come io preferisco dire – dell'indigenza a tracciare, negativamente, la strada dell'etica: il riconoscimento di una vulnerabilità e di una indigenza (Jonas individua come paradigma di ciò il pianto del neonato)⁶⁴ indica, per converso, lo stato in cui questa vulnerabilità è tutelata e quest'indigenza è tolta: un tale stato costituisce allo stesso tempo il bene del soggetto paziente e il dovere del soggetto agente in un'ottica di responsabilità.

Questa dinamica di vulnerabilità/indigenza e ricerca di perfezione è stata formulata da san Tommaso d'Aquino mediante la dottrina delle inclinazioni naturali.⁶⁵ La nostra struttura somatica è portatrice di un finalismo intrinseco (come ha egregiamente ribadito Jonas):⁶⁶ conservare l'essere e propagare la specie; ad un livello superiore troviamo in noi stessi l'esigenza di conoscere la verità, di avere degli amici, di vivere in pace, ecc. Questi finalismi, queste esigenze ontologiche si configurano come inclinazioni, i cui oggetti appaiono alla nostra ragione pratica come beni da fare e perseguire, e i loro contrari (la morte, l'estinzione della specie, l'ignoranza, l'inimicizia, la mancanza di pace) come mali da evitare. Dunque il perseguimento di questi beni si rivela adeguato e necessario all'esistenza umana perché la natura è fatta così. Classicamente, questa adaequatio si chiama giusto (*iustum*); e giacché non è "posta" da qualcuno, ma insita della natura, si chiama "giusto naturale" o diritto naturale (*ius naturale*).

Nel cogliere il diritto naturale, la ragione giunge anche a conoscere che, nelle inclinazioni e negli obblighi che ne conseguono, c'è un ordine, fondato – in ultima analisi – sul fatto che il soggetto di queste inclinazioni è uno: colui che ha diritto alla vita e all'integrità fisica è lo stesso che ha diritto a vivere in società ed ha diritto alla libertà di coscienza: è lo stesso individuo. Si può giungere così a comprendere che i "beni umani" sono ordinati tutti al "bene

dell'uomo", che i finalismi scoperti nel nostro corpo e nella nostra mente sono, a loro volta, finalizzati al bene totale della persona.

Alla luce di quanto detto, si comprende l'aforisma centrale della dottrina della legge naturale: *Secundum ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae*.⁶⁷ Le inclinazioni naturali sono un sistema ordinato di rapporti, orientato armonicamente al bene dell'uomo. Sulla base di questo ordine si fonda il sistema normativo della legge naturale,⁶⁸ che sarà anch'esso ordinato e orientato armonicamente al bene dell'uomo, un sistema inevitabilmente destinato a rimanere "aperto", in quanto la ragione umana non può mai ritenere di aver compiuto esaurientemente il suo compito di conoscere e formulare le esigenze morali corrispondenti.

NOTE:

¹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, Città del Vaticano 2009.

² Dati statistici pubblicati in H. P. KAINZ, *Natural Law: An Introduction and Re-examination*, Chicago 2004, p. xiv.

³ Cfr. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* (1942), II,2, § 36, Zürich 1988, pp. 586-591; R. NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man, I., Human Nature*, New York 1953, pp. 280-300; H. R. DAVIS – R. C. GOOD (EDD.), "Love, Justice and the Question of Natural Law", in *Reinhold Niebuhr on Politics. His Political Philosophy and Its Application to Our Age as Expressed in His Writings*, New York 1960, 163-179; J. ELLUL, *La subversion du christianisme*, Paris 1984. Per una panoramica sintetica sulla tradizione protestante, cfr. Y. BIZEUL, "Le droit naturel dans la tradition protestante", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 79 (1999) 445-461.

⁴ Cfr. S. HAUERWAS, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame (In.) 1983, pp. 50-71

⁵ H. T. ENGELHARDT JR., *Manuale di bioetica* (1996 [2. ed.]), Milano 1999 (2. ed.), p. 17; cfr. p. 51.

⁶ Cfr. F. BÖCKLE (ED.), *Dibattito sul diritto naturale* (1966), Brescia 1970; C. E. CURRAN – R. A. MCCORMIK (EDD.), *Readings in Moral Theology. No. 7. Natural Law and Theology*, New York 1991.

⁷ Su Rahner, cfr. J. F. BRESNAHAN, "An Ethics of Faith", in L. J. O'DONOVAN (ED.), *A World of Grace: An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner's Theology*, New York 1981, 169-184. Su

Lonergan, cfr. M. HIMES, "The Human Person in Contemporary Theology: From Human Nature to Authentic Subjectivity" (1983), in R. R. HAMEL – K. R. HIMES (EDD.), *Introduction to Christian Ethics: A Reader*, New York 1989, 42-62.

⁸ Cfr. J. FUCHS, *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*, Düsseldorf 1955.

⁹ Cfr. C. E. CURRAN, "Natural Law in Moral Theology" (1970), in CURRAN – MCCORMIK, *Readings in Moral Theology. No. 7.*, 247-295, p. 264; Curran non attribuisce queste debolezze a san Tommaso, ma ai suoi "interpreti" – con la sola eccezione della seconda. A proposito della terza, anzi, con B. LONERGAN, ("A Transition from a Classicist Worldview to Historical Mindedness", in J. E. BIECHER [ED.], *Law for Liberty: The Role of Law in the Church Today*, Baltimore 1967, 126-133) e J. C. MURRAY, "The Declaration on Religious Freedom", *Concilium* 15 [1966] 3-16), afferma che "una metodologia moderata storicamente consapevole è in continuità con la parte migliore del pensiero tomistico".

¹⁰ Cfr. F. BÖCKLE, "Sguardo retrospettivo e veduta d'insieme", in ID., *Dibattito sul diritto naturale*, 151-182, p. 173; J. ARNZ "La legge naturale e la sua storia", *Ibid.*, 89-113, pp. 104-ss.; E. CHIAVACCI, *Studi di teologia morale*, Assisi 1970, p. 45; J. FUCHS, "Vocazione e speranza. Indicazioni conciliari per una morale cristiana", *Seminarium*, 23 (1971), 491-511, p. 504.

¹¹ Enumerarli tutti in questa sede è impossibile; rimando al mio: "Orientamenti di ricerca sulla legge naturale negli ultimi trent'anni", in L. CONGIUNTI – G. PERILLO (EDD.), *Studi sul pensiero di Tommaso d'Aquino*, Roma 2009, 71-100.

¹² Oltre al già citato BIZEUL, "Le droit naturel dans la tradition protestante", cfr. anche D. LITTLE, "Calvin and the Prospects for a Christian Theory of Natural Law", in G. H. OUTKA – P. RAMSEY (EDD.), *Norm and Context in Christian Ethics*, New York 1968, 175-197; più recentemente: S. J. GRABILL, *Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological Ethics*, Grand Rapids (Mi) 2006.

¹³ E. BRUNNER, *Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung*, Zürich 1943.

¹⁴ Cfr. J. M. GUSTAFSON, *Protestant and Roman Catholic Ethics*, Chicago – London 1978; ID., "Nature: Its Status in Theological Ethics", *Logos. Philosophical Issue in Christian Perspective*, 3 (1982) 5-23.

¹⁵ Cfr. J.-L. BLONDEL (ED.), *Science sans conscience? Foi, science et avenir de l'homme*, Travaux de la conférence du Conseil Œcuménique des Eglises (Boston 1979), Genève 1980; T. RENDTORFF, *Vielspältiges. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur*, Stuttgart-Berlin-Köln 1991.

¹⁶ Cfr. C. I. MASSINI CORREAS, *La ley natural y su interpretación contemporánea*, Pamplona, 2006, p. 20.

¹⁷ Cfr. J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale* (1942), Milano 1977; J. MESSNER, *Das Naturrecht*.

Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatethik und Wirtschaftsethik, Innsbruck 1950; A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La dottrina del diritto naturale* (1951), Milano 1980; L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia* (1953), Genova 2009; M. VILLEY, *Le droit et les droits de l'homme*, Paris 1983; J. FINNIS, *Legge naturale e diritti naturali* (1980; 1992 [7. ed.]), Torino 1996.

¹⁸ H. JONAS, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità* (1987 [2. ed.]), Torino 1997, p. 225; cfr. pp. 223-229.

¹⁹ F. GENTILE, "Una nuova via al diritto naturale", in D. CASTELLANO (ED.), *Diritto, diritto naturale ordinamento giuridico*, Padova 2002, 173-199, p. 186.

²⁰ Cfr. N. BOBBIO, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano 1972, pp. 127; 144; 146.

²¹ D. CASTELLANO, "Introduzione", in ID., *Diritto, diritto naturale ordinamento giuridico*, 1-17, p. 4.

²² GENTILE, "Una nuova via al diritto naturale", p. 175.

²³ CASTELLANO, "Introduzione", pp. 16; 17.

²⁴ Cfr. D. HUME, *Trattato sulla natura umana* (1739), L. III, P. I, sez. 1, in *Opere filosofiche*, vol. I, Roma-Bari 1987, pp. 496-497.

²⁵ U. SCARPELLI – C. LUZZATI, "Filosofia del diritto", in P. ROSSI (ED.), *La filosofia*, vol. 1, *Le filosofie speciali*, Torino 1995, 221-312, p. 239.

²⁶ Cfr. G. E. MOORE, *Principia ethica* (1903), Milano 1964, § 3.

²⁷ W. K. FRANKENA, "IV. The Naturalistic Fallacy", *Mind*, 48 (1939) 464-477.

²⁸ J. R. SEARLE, "How to derive «Ought» from «Is»", *Philosophical Review*, 73 (1964) 43-58.

²⁹ H. PUTNAM, *Fatto/valore: fine di una dicotomia* (2002), Roma 2004.

³⁰ Cfr. W. V. O. QUINE, *Due dogmi dell'empirismo* (1951), in ID., *Da un punto di vista logico*, Milano 2004.

³¹ Cfr. T. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962), Torino 1989; P. K. FEYERABEND, *Contro il metodo* (1970), Milano 1975; L. LAUDAN, *Il progresso scientifico* (1977), Roma 1979; M. HESSE, *Revolutions and Reconstruction in the Philosophy of Science*, Brighton 1980.

³² Cfr. rispettivamente: E. MORIN, *Introduzione al pensiero complesso. Gli strumenti per affrontare la complessità* (1990), Milano 1993; R. VAN GULICK, "Reduction, Emergence and other Recent Options, in the Mind-Body Problem: A Philosophical Overview", *Journal of Consciousness Studies*, 8, nn. 9-10 (2001), 1-34.

³³ H. JONAS, *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura* (1993), Torino 2000, p. 139.

³⁴ H. JONAS., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1984 [2. ed.]), Torino 1990, p. 29.

³⁵ JONAS, *Il principio responsabilità*, pp. 31 e 55.

³⁶ Mi permetto di rimandare al mio "Povera e nuda vai, filosofia...", in *Universalismo e relativismo nell'etica contemporanea*, Genova-Milano 2007, 19-54.

³⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 3.

³⁸ "È necessaria una filosofia di portata *autenticamente metafisica*, capace cioè di trascendere i dati empirici per giungere, nella sua ricerca della verità, a qualcosa di assoluto, di ultimo, di fondante. È un'esigenza, questa, implicita sia nella conoscenza a carattere sapienziale sia in quella a carattere analitico; in particolare, è un'esigenza propria della conoscenza del bene morale, il cui fondamento ultimo è il Bene sommo, Dio stesso. Non intendo qui parlare della metafisica come di una scuola specifica o di una particolare corrente storica. Desidero solo affermare che la realtà e la verità trascendono il fattuale e l'empirico, e voglio rivendicare la capacità che l'uomo possiede di conoscere questa dimensione trascendente e metafisica in modo vero e certo, benché imperfetto ed analogico. In questo senso, la metafisica non va vista in alternativa all'antropologia, giacché è proprio la metafisica che consente di dare fondamento al concetto di dignità della persona in forza della sua condizione spirituale. La persona, in particolare, costituisce un ambito privilegiato per l'incontro con l'essere e, dunque, con la riflessione metafisica. Ovunque l'uomo scopre la presenza di un richiamo all'assoluto e al trascendente, lì gli si apre uno spiraglio verso la dimensione metafisica del reale: nella verità, nella bellezza, nei valori morali, nella persona altrui, nell'essere stesso, in Dio. Una grande sfida che ci aspetta al termine di questo millennio è quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal *fenomeno* al *fondamento*. Non è possibile fermarsi alla sola esperienza; anche quando questa esprime e rende manifesta l'interiorità dell'uomo e la sua spiritualità, è necessario che la riflessione speculativa raggiunga la sostanza spirituale e il fondamento che la sorregge. Un pensiero filosofico che rifiutasse ogni apertura metafisica, pertanto, sarebbe radicalmente inadeguato a svolgere una funzione mediatrice nella comprensione della Rivelazione". GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio* (14.09.1998), n. 83.

³⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Responsio ad lectorem venetum de articulis XXX*, ad 7m; ID., *Responsio ad lectorem venetum de articulis XXXVI*, a. 9.

⁴⁰ BOBBIO, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, p. 177.

⁴¹ Così è stato tradotto in italiano il già citato libro intervista ad H. JONAS, *Dem bösen Ende näher*, Frankfurt/M 1993.

⁴² S. BELARDINELLI, *Il gioco delle parti. Identità e funzioni della famiglia in una società complessa*, Roma 1996, p. 32; 36.

⁴³ F. BOTTURI – R. MORDACCI – C. VIGNA, "Presentazione", in F. BOTTURI – R. MORDACCI (EDD.),

Natura in etica, Milano 2009, VII-IX, p. VII. Il volume offre anche un'utile – ancorché limitata – rassegna bibliografica sul tema (pp. 249-265).

⁴⁴ J. PORTER, *Natural Law and Divine Law. Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*, Grand Rapids (Mich.) – Ottawa (Ont.), 1999, p. 107.

⁴⁵ Cfr. J. KEKES, "Human Nature and Moral Theories", *Inquiry*, 28 (1985) 231-245; B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge (Ma.) 1985.

⁴⁶ Cfr. M. MIDDLEY, *Beast and Man: The Roots of Human Nature*, New York 1978; EAD., *The Ethical Primate: Humans, Freedom, and Morality*, London 1994; O. J. FLANAGAN JR., "Quinian Ethics", *Ethics*, 93 (1982) 56-74; ID., *Varieties of Moral Personality: Ethics and Psychological Realism*, Cambridge (Ma.) 1991.

⁴⁷ Cfr. T. HURKA, *Perfectionism*, Oxford 1993.

⁴⁸ Cfr. PORTER, *Natural and Divine Law*, pp. 80-83.

⁴⁹ Cfr. S. J. POPE, "Familial Love and Human Nature. Thomas Aquinas and Neo-Darwinism", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 69 (1995) n. 3, 447-469, p. 461.

⁵⁰ L. ARNHART, "Thomistic Natural Law as Darwinian Natural Right", in E. F. PAUL – F. MILLER JR. – J. PAUL, *Natural Law and Modern Moral Philosophy*, Cambridge – New York 2001; O. E. WILSON, *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge (Mass.) 1975.

⁵¹ C. A. BOYD, "Was Thomas Aquinas a Sociobiologist? Thomistic Natural Law, Rational Goods, and Sociobiology", *Zygon*, 39 (2004) 659-680.

⁵² Cfr. K. MARX, *Ideologia tedesca* (1846), Roma 1958, p. 17.

⁵³ Cfr. J. P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanesimo* (1946), Milano 1990 (6. ed.).

⁵⁴ M. FOUCAULT, *Le parole e le cose* (1966), Milano 1998 (3. ed.), p. 13.

⁵⁵ Cfr. E. LECALDANO, "Etica", in P. ROSSI (ED.), *La filosofia*, vol. 3, *Le discipline filosofiche*, Torino 1995, 323-436.

⁵⁶ Cfr. S. TOULMIN, *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (1950), Cambridge 1970; K. BAIER, *The Moral Point of View. A Rational Basis of Ethics*, Cornell University Press, Ithaca/NY 1958.

⁵⁷ K.-O. APPEL, "Limiti dell'etica del discorso? Tentativo di un bilancio intermedio" (1987), in T. BARTOLOMEI VASCONCELOS – M. CALLONI (EDD.), *Etiche in dialogo. Tesi sulla razionalità pratica*, Genova 1990, 28-58, p. 44.

⁵⁸ C. L. H. TRAINA, *Feminist Ethics and Natural Law. The End of the Anathemas*, Washington D.C. 1999; cfr. anche N. SNOW, "Feminism and Natural Law Theory: Irreconcilable Differences?", *Vera Lex* 4/1-2 (2003) 5-21.

⁵⁹ P. FOOT, *La natura del bene* (2001), Bologna 2007.

⁶⁰ Cfr. JONAS, *Il principio responsabilità*, p. 15.

⁶¹ H. KÜNG, *Etica mondiale per la politica e l'economia* (1997), Brescia 2002, p. 145.

⁶² Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, L. V, 7 (1017 b 7).

⁶³ Cfr. J. HABERMAS, "Moralità ed eticità. Le obiezioni di Hegel a Kant sono pertinenti anche contro l'etica del discorso?" (1986), in BARTOLOMEI VASCONCELOS – CALLONI, *Etiche in dialogo*, 59-77, p. 62.

⁶⁴ Cfr. JONAS, *Il principio responsabilità*, p. 167.

⁶⁵ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In Dionysii De divinis nominibus*, c. 10, l. 1; *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, c. Su questo tema mi permetto di rinviare al mio *La legge naturale nella Summa Theologiae di san Tommaso d'Aquino*, Roma 1995, pp. 83-150.

⁶⁶ Cfr. H. JONAS, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica* (1994), Torino 1999; cfr. anche ID., *Il principio responsabilità*, pp. 58-63.

⁶⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, c.

⁶⁸ Il termine "legge", ovviamente, non può essere preso in modo univoco: cfr. il mio "Analogia della legge. Uno studio su s. Tommaso d'Aquino", in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 86 (1994) 468-490.