

20

*Quaderni di
Studi Ecumenici*



POMPEO PIVA

Il fatto previo

Scritti

a cura di Placido Sgroi

I.S.E. "SAN BERNARDINO"
VENEZIA 2009

a cura del gruppo Mons. Piva

Rivista STUDI ECUMENICI

ISSN 0393-3687

Direttore Responsabile: Fr. Tecle Vetrari, ofm

Comitato di Redazione: G. Dal Ferro, R. Giraldo, S. Morandini,
R. Sgarbossa, P. Sgroi, T. Vetrari

Segreteria di Redazione: T. Vetrari - S. Morandini - P. Sgroi

Si collabora alla rivista liberamente.

Ciascun collaboratore si assume ogni responsabilità del
contenuto dei suoi scritti.



Aderente all'USPI
Unione Stampa
Periodica Italiana

Autorizzazione del Tribunale di Venezia, n. 1415, in data 7.3.2002.

Proprietario: F.R.A.T.E.R. - Venezia

P.IVA/TVA/VAT/MWSt. 02450660275

a cura del gruppo Mons. Piva

POMPEO PIVA



Mons. Pompeo Piva

IL FATTO PREVIO

Scritti

a cura di
PLACIDO SGROI

I.S.E. "San Bernardino"
Venezia 2009

a cura del gruppo Mons. Piva

1. *Quale spiritualità per il terzo millennio?*
2. *San Francesco e la cultura russa*
3. *La vocazione ecumenica del francescano*
4. *Dialogo con la secolarizzazione?*
5. *La vita come dialogo sulla scia di S. Francesco*
6. *Marta Stetsko, L'impegno ecumenico dell'Ordine dei frati minori nell'opera di evangelizzazione dei territori dell'ex Unione sovietica*
7. *Renzo Bertalot, Fasi della cultura europea d'Oltralpe*
8. *Fede e cultura. Omaggio a Renzo Bertalot*
9. *Uniti nel battesimo e nel matrimonio. 2° Incontro mondiale delle famiglie miste interconfessionali (Roma 2003)*
10. *Per una metafisica dell'amore*
11. *Il dialogo dei credenti sulla scia di S. Francesco*
12. *Dalla legge all'amore. Omaggio al prof. Jos E. Vercruysse s.j.*
13. *Robert Boutren, La chiesa, la legittima successione dei suoi ministri, la necessità del primato (1574)*
14. *La relazione fra il vescovo e la chiesa locale. Antiche e nuove questioni in prospettiva ecumenica*
15. *Ecumenismo come conversione. Omaggio a Teclé Vetràli*
16. *Fondamenti biblici dell'etica cristiana*
17. *Luigi Sartori, Il gusto della verità. Scritti*
18. *La santità terreno di unità*
19. *Una fede in molte culture*
20. *Pompeo Piva, Il fatto previo*

<i>Teclé Vetràli, Presentazione</i>	7
<i>Placido Sgroi, Il contributo di mons. Pompeo Piva. Dal ricordo al dialogo</i>	11
<i>Profilo biografico</i>	15
<i>Bibliografia</i>	16
 1. <i>Etica fondamentale: La legge morale naturale. Una idea che non si può cancellare e non si sa come pensarla</i>	21
1. Luoghi del ritorno della legge naturale	21
2. La legge naturale nel conflitto tra cattolici e liberali	23
3. Una legge naturale non naturalistica	26
4. Diritto e morale	30
5. Le difficoltà presenti della produzione legislativa	36
6. La tradizione cristiana sulla legge naturale	43
 2. <i>Etica ecumenica: Da un unico battesimo ad etiche diverse. I criteri di fedeltà all'evento Cristo nella vita pratica del cristiano</i>	45
0. Introduzione	45
1. Osservazioni metodologiche	45
2. Determinazione del concetto di oggettività	50
3. Determinazione del concetto di soggettività	54
4. Conclusione	56
 3. <i>Ermeneutica: Verità ed interpretazione</i>	57
1. Chi è l'uomo?	57
2. Interpretare implica l'assunzione di un punto di vista	59
3. Le componenti della fenomenologia	64
4. L'esperienza del sapere la verità	66
 4. <i>Ecclesiologia: Chiese e religioni nel post moderno</i>	73
1. Post: il perché di un termine	73
2. La crisi dei <i>metaréchts</i> : il lutto dell'umanità	74

3. La secolarizzazione della filosofia: gli ironici liberali e la carità interpretativa	78
4. Rivisitazione ecumenica del dibattito teologico: il quadrilatero tradizionale, l'unità possibile e la differenza irrisolta	81
5. Ecumenismo: <i>Problemi di antropologia culturale e dialogo ecumenico</i>	93
0. Premessa	93
1. Dall'evoluzionismo allo strutturalismo	94
2. Determinismi e libertà	96
3. L'essenza dell'uomo	98
4. La natura del dialogo nella società pluralistica	108
5. Il dialogo, oggi, nella nostra società	114
6. Famiglia: <i>La teologia della famiglia</i>	117
0. Introduzione	117
1. Mutamenti della famiglia e il conflitto delle interpretazioni	118
2. La teologia della famiglia	127
3. Conclusione	137
7. Etica economica: <i>La moralità del profitto</i>	139
1. Assolutizzazione del profitto	139
2. Declassamento della finalità del profitto	142
3. Il profitto in rapporto al finalismo d'impresa	147
4. Lo Spirito santo creatore	150
8. Etica dell'impresa: <i>Teologia e impresa moderna</i>	
<i>Dalle incomprensioni al dialogo</i>	153
Primo momento - Il concetto teologico di creazione	155
Secondo momento - L'autentico spirito d'impresa	164
Terzo momento - Natura teologica dell'impresa	172
Quarto momento - Il mercato antropologico	181
9. Bioetica: <i>Trapianti</i>	187
1. Le diverse concezioni culturali presenti nel problema dei trapianti d'organo	187
2. Il trapianto di organi nella prospettiva del dono	195
3. I trapianti tra <i>nomos</i> ed <i>ethos</i>	207
10. Spiritualità: I. <i>La paura di Gesù al Getsemani secondo il vangelo di Marco</i>	217
II. <i>Giobbe: figura del dolore umano o implacabile domanda a Dio?</i>	225

La legge morale naturale

una idea che non si può cancellare
e non si sa come pensarla

bozza per un confronto
(2006)

L'occasione per uno studio analitico del tema è offerta da una sollecitazione dalla *Congregazione della Dottrina della Fede*, pervenuta, quando prefetto era ancora il Card. Joseph Ratzinger (2004); sua è la firma di un invito alle Facoltà teologiche a promuovere una ricerca intorno al tema della *legge morale naturale*.

1. Luoghi del ritorno della legge naturale

Quando ci si pone nell'ottica della vita civile, si deve capire anzitutto come il rimando a qualche cosa, che sfugga alla babele delle lingue e delle culture, sia imposto dai problemi connessi alla mondializzazione. Ciò che un tempo poteva apparire scontato, non appare più tale alla luce delle difficoltà poste da tradizioni civili diverse da quella occidentale, profondamente segnata dalla tradizione cristiana. Ad una tale *impasse* pare sia possibile rimediare unicamente a condizione di potersi appellare ad una *natura universalmente umana*, la quale sfugga alla dispersione delle molte culture e alla loro apparente incomparabilità.

Sempre ponendosi nell'ottica della vita civile, rimanda ad una legge naturale anche il vertiginoso sviluppo scientifico, e quindi dei poteri tecnologici di cui l'inizia-

tiva umana dispone in rapporto alla realtà del corpo umano, e alla realtà della natura in genere. Registrano le minacce iscritte in tale lievitazione dei poteri *dell'homo faber* il movimento ecologista, i diversi indirizzi di pensiero che da tale movimento della opinione pubblica derivano e cercano di interpretare. Tali indirizzi hanno elevato un sospetto nei confronti delle cosiddette scienze dure, prospettando una loro improbabile riforma epistemologica, che pare, di fatto, condurre ad una sorta di regressione mitologica. Queste stesse minacce, connesse all'incremento del potere tecnologico, segnalano gli allarmi espressi dal pensiero cattolico e non solo, a proposito delle biotecnologie e della manipolazione che esse rendono possibili nei confronti del corpo umano. È stata rilevata, con giustificata meraviglia, questa stranezza: il pensiero ambientalista, facilmente disposto a proclamare circa la sacralità della natura e i diritti degli animali, appare poi invece assai allergico al riconoscimento di un analogo tratto di sacralità della vita umana. Prima ancora di ricorrere alla categoria di sacralità, che appare incerta ed esposta a molti equivoci, occorre più sobriamente rilevare come l'ingresso della biomedicina abbia l'effetto di rendere manifesta l'ignoranza della cultura corrente a proposito di esperienze umane di rilievo assolutamente radicale in ordine alla determinazione dei significati del vivere, come la generazione e la nascita, la malattia e la morte. Il potere tecnologico nasce e cresce a prezzo di una pregiudiziale astrazione della scienza, che sta alla sua origine: essa prescinde da ogni questione relativa al senso, e proprio tale astrazione propizia il suo prodigioso sviluppo. A misura poi che il potere della tecnica dispiega i propri effetti, minaccia di estenuare quella percezione dei significati elementari del vivere, che un tempo si realizzava in maniera non riflessa. Appunto tale sindrome propone con rinnovata urgenza

il compito di pensare in maniera riflessa il senso delle esperienze *più naturali* della vita¹.

Giungo, in tal modo, alla considerazione che muove dall'ottica propria della coscienza del soggetto individuale. La letteratura psicologica e psico-sociologica ha denunciato con insistenza il difetto di identità del soggetto nelle società avanzate, tardo-moderne o postmoderne. I processi di identificazione del soggetto conoscono difficoltà sistemiche; al novero di tali difficoltà appartengono in particolare quelle che si riferiscono all'identità di genere, maschile o femminile. Tali difficoltà portano alla luce una debolezza della famiglia, che nelle società complesse appare cronica. La famiglia soffre soprattutto a motivo della sua solitudine; proprio tale solitudine rende il suo compito proporzionalmente grave o addirittura impossibile. Alle difficoltà croniche della famiglia la retorica pubblica risponde confermando la sua solitudine e proclamando che, in materia di rapporti familiari, la competenza esclusiva è quella della coscienza privata. La censura civile della famiglia, e quindi dell'educazione, raccomanda la ripresa della riflessione a proposito di rapporti che per antonomasia sono qualificati come naturali.

2. La legge naturale nel conflitto tra cattolici e liberali

L'idea di una legge naturale (rispettivamente di un diritto naturale) mostra di avere, di fatto, un rilievo centrale nel Magistero cattolico, nella Dottrina sociale, come più in generale in materia morale. Tale rilievo è da inter-

¹ Il corsivo è imposto dalla consapevolezza che naturale è qui detto in accezione diversa da quella naturalistica, in accezione che subito rimanda alla coscienza.

pretare sullo sfondo della prolungata polemica che ha opposto il pensiero cattolico alla cultura moderna. Tratto dominante di tale cultura, specie dopo la caduta delle grandi ideologie politiche, è il liberalismo; il privilegio accordato alle libertà individuali. Alla legge civile conferisce il compito di garantire appunto le libertà del singolo, e dunque i diritti soggettivi. *I diritti dell'uomo*, d'altra parte, sono rappresentati quasi fossero essi stessi naturali, definiti cioè a monte rispetto ad ogni considerazione relativa alle forme storiche del rapporto sociale. La ragione di giustizia dei rapporti sociali, il criterio cioè che presiede alla elaborazione delle leggi positive, è ricondotto di riflesso alla loro qualità convenzionale: fondamento della giustizia civile è il contratto sociale.

Di contro, il Magistero cattolico, al seguito della grande tradizione della Teologia Scolastica (tomista in specie), ribadisce l'essenziale riferimento della stessa legge a forme oggettive di rapporto tra gli umani, fissati dal diritto naturale. La competenza in ordine alla determinazione del diritto naturale è attribuita alla ragione. Sullo sfondo sta una concezione di ragione, che chiede una verifica e sostanziali approfondimenti. Essa è intesa come la facoltà del concetto; dunque, come la facoltà della conoscenza universale. La figura del concetto, e la concezione conseguente di conoscenza concettuale, è esposta alle obiezioni note; esse si sintetizzano nell'accusa di *concettualismo* che affliggerebbe la tradizione classica della filosofia. La forma del concetto² per trovare determinazione rimanda all'immagine, e quindi all'esperienza. L'assunto di una conoscenza concettuale, che come tale sarebbe emancipata dalla necessità di riferirsi all'esperienza e alla sua

² Il concetto è essenzialmente forma.

contingenza, appare problematico. Più problematica, è la sottesa rappresentazione dell'uomo; essa realizza i tratti della *antropologia delle facoltà*. La consistenza dell'uomo è definita da tale modello teorico riferendosi immediatamente alle molteplici facoltà, ignorando l'interrogativo a proposito della sua identità sintetica. Il modello incontra, di riflesso, insuperabili difficoltà nel pensare il rapporto reciproco tra le diverse facoltà: tra ragione e volontà per un lato, tra ragione/volontà e appetiti sensibili per altro lato, e così via.

L'idea di una legge naturale scaturente dalle evidenze della ragione pregiudica in ogni caso la possibilità di riconoscere il debito di quella legge nei confronti della cultura, in particolare nei confronti dei *mores* e della loro tradizione storica. Il tratto di essenziale mediazione culturale dei rapporti umani è invece proposto con evidenza crescente dall'accelerazione del mutamento civile, dal conseguente mutamento antropologico culturale, come pure dalla crescente prossimità planetaria di tradizioni culturali diverse. Queste evidenze scalzano la persuasione ottimistica di un diritto naturale immediatamente accessibile ad una ragione, che sarebbe senza tempo e senza luogo. La rappresentazione dei rapporti tra natura e cultura, fino ad oggi prevalente a livello di opinione comune, è quella che intende i due termini come alternativi: *naturale* sarebbe soltanto ciò che non dipende dalla *cultura*. Una tale rappresentazione conduce ad esiti alternativi: (a) la concezione puramente formale del diritto naturale, per se stessa aporetica, (b) oppure la sua concezione *naturalistica*, che intende la *natura* quale legalità somatica o biologica, (c) come tale fissata a monte rispetto ad ogni esperienza umana, e quindi suscettibile di essere conosciuta a prescindere da ogni riferimento alle forme della *coscienza*.

Uso il termine *nozione di coscienza* nell'accezione diventata prevalente in epoca moderna, come designazione sintetica della *presenza del soggetto a sé stesso*. L'esclusione del riferimento alla coscienza definisce il tratto naturalistico, oggettivistico e in tal senso antimoderno, che spesso è imputato alla concezione cattolica del diritto naturale. L'aporia cui si espone, invece, la concezione del diritto naturale prevalente nelle forme della cultura laica, la concezione che rappresenta come naturali soltanto i diritti soggettivi, è il formalismo. Quando dei diritti individuali di libertà si parli come di diritti determinati a monte della considerazione dei rapporti primari (uomo/donna, genitori/figli, fratelli), quei diritti appaiono affetti da un insuperabile tratto formalistico. La giustizia dei rapporti umani può contare unicamente sul criterio del rispetto dell'altro come *alius*, e non come *alter*. È rimossa l'evidenza del concorso originario dei rapporti di prossimità a istituire le forme della coscienza.

3. Una legge naturale non naturalistica

La rinnovata elaborazione teorica dell'idea di legge naturale impone, un ripensamento antropologico. Le discussioni che si producono su quella idea in ambito teologico appaiono spesso pregiudicate dalla persistenza di assunti generali che, per il fatto d'essere solo taciti e presupposti, impediscono l'univocità della comunicazione. Il ripensamento antropologico presenta questo tratto generale: esso deve registrare il canone qualificante della svolta moderna del pensiero, e cioè il teorema del *cogito*. Il punto di vista originario, sempre necessario per ogni conoscenza dello uomo e della realtà, è *quello della coscienza*. Le declinazioni effettive che il teorema conosce, a procedere dalla stessa proposta di Descartes, concludono ad un'ipostatizzazione del soggetto, alla sua rappresentazione come *cosa* (*res cogitans*). L'esito non è inevitabile; al contrario deve essere evi-

tato e può essere evitato a condizione di riconoscere l'originario e costitutivo riferimento intenzionale del soggetto. Il soggetto è presente a sé soltanto in quanto riferito ad altro da sé. Conviene essere un poco più espliciti ed elencare alcuni nodi essenziali nei quali si articola questo necessario ripensamento antropologico. I nodi, intrecciati tra loro, non trovano chiarimento teorico adeguato nella tradizione scolastica; sembrano anzi essere stati rimossi. Ecco un elenco solo indicativo e non tassativo.

a) *Un primo nodo è la naturale mediazione del soggetto ad opera di altri, o meglio ad opera della sua relazione con altri*

Il soggetto non arriva alla coscienza di sé mediante la ragione, ma attraverso il rapporto con altri; più esattamente, mediante l'esperienza di una sorprendente prossimità di altri a sé. In tal senso, occorre riconoscere il rilievo originario delle relazioni primarie per venire a capo dell'identità della stessa *natura* dell'uomo. Soltanto attraverso quelle relazioni sono poste le condizioni che consentono al soggetto di arrivare alla coscienza di sé. L'antropologia convenzionale, e rispettivamente la concezione convenzionale della legge naturale, non riconoscono questa originaria qualità dialogica dell'essere umano; proprio per questo motivo neppure mette a tema la questione della identità singolare dell'uomo. Lo stesso pensiero personalista del Novecento, pur affermando con enfasi la natura dialogica dell'essere umano, poco si occupa dei modelli naturali del rapporto umano: uomo/donna, genitori/figli, rapporti fraterni.

b) *Occorre riconoscere la naturale mediazione pratica del soggetto*

L'esperienza di prossimità di altri a me, che sta all'origine della mia coscienza ed insieme a fondamento di ogni imperativo a me rivolto, che in tal modo istituisce la libertà come mio destino e mio compito costitutivo, si realizza attraverso

le forme dell'agire. Si tratta certo di forme dell'agire non ancora libere e tuttavia essenziali in ordine all'istituzione del campo della libertà e in ordine alla stessa intelligenza di che cosa sia libertà. In tal senso, occorre correggere un postulato, che in molti modi appare operante nel pensiero oggi più diffuso: quello che attribuisce carattere naturale al soggetto individuale e carattere invece solo storico, o addirittura convenzionale, ad ogni relazione umana.

c) *Occorre capire la naturale distensione temporale del soggetto*

Egli giunge a coscienza, quando realizza in atto la propria identità, unicamente mediante un processo. Una delle caratteristiche salienti della situazione spirituale del nostro tempo è la difficoltà sistemica dei processi di individuazione; di tale difficoltà si occupano oggi psicologi e sociologi, assai più che filosofi e teologi. Il pensiero antropologico della tradizione scolastica non ha categorie per pensare il processo di identificazione, perché ignora in radice l'identità quale tratto *naturale* del soggetto umano. Parliamo qui di identità in duplice senso: (i) per riferimento all'identità del soggetto con sé stesso attraverso la distensione dei tempi e la dispersione dei luoghi; (ii) e per riferimento all'identità che distingue il singolo da ogni altro. Nei due sensi, l'identità è naturale fin dall'inizio, segnalata come necessità del soggetto. In molti modi essa è annunciata come suo tratto costitutivo. E tuttavia tale identità, rimanda al dramma effettivo della vita per trovare determinazione. Soltanto vivendo può essere cercata; e tale ricerca comporta la determinazione pratica del soggetto.

d) *Occorre infine riconoscere come il compimento del dramma assuma di necessità la figura della disposizione libera di sé*

Proprio in questo consiste la libertà: nella possibilità, e rispettivamente nella necessità, per il soggetto di

disporre di sé per giungere alla identità, che in molti modi fin dall'origine è annunciata attraverso le forme dell'esperienza immediata; s'intende non mediata dalla sua scelta libera. Soltanto sullo sfondo di un ripensamento antropologico, che scioglia questi nodi, sarà possibile proporre un'elaborazione dell'idea di legge naturale, che non si esponga alle note obiezioni nei confronti del pregiudizio naturalistico, che affligge la tradizione classica del pensiero filosofico. Una delle espressioni del pregiudizio in questione è quello per il quale il discorso fisico sull'umano, e in particolare sulla struttura e la natura (*φύσις*) dell'agire umano, è prodotto a monte della considerazione morale, relativa alla connotazione di bene e di male che caratterizza l'agire in questione³. Concezione non naturalistica della legge naturale è solo quella che riconosce come naturale la stessa legge morale, che dall'origine connota l'agire umano.

³ La distinzione, e anzi la dissociazione, tra considerazione fisica dell'atto, riconosciuta di competenza della ragione e rispettivamente della filosofia, e la sua considerazione morale, che farebbe necessario riferimento al registro del discorso simbolico (la simbolica del male) e invocherebbe di necessità il passaggio al registro della fede, è espressamente proposta nella prima grande opera che P. Ricoeur ha dedicato alla *Philosophie de la volonté*. Svolge la trattazione filosofica nel primo volume del 1950 (tr. it. *Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990), la trattazione simbolica nei due successivi volumi del 1960 (tr. it. *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970), il canone della netta distinzione tra filosofia e teologia, rispettivamente tra etica e morale, P. Ricoeur non si distacca neppure nella riflessione più recente; a conclusione di *Sé come un altro* (del 1990, tr. it. Jaca Book, Milano 1993) egli confessa espressamente l'impossibilità per la filosofia di dire qualcosa a proposito della coscienza morale, dunque dell'esperienza che in maniera più univoca identifica la forma morale dell'esperienza umana tutta; alla separazione tra filosofia e teologia nel caso di Ricoeur molto concorre il pregiudizio confessionale (riformato). Tuttavia, di una separazione della fisica dello atto rispetto alla sola successiva considerazione morale si deve parlare anche già a proposito di Tommaso.

4. Diritto e morale

Se si vuole giungere ad una nozione più determinata della questione della legge naturale, merita anzitutto di accordare qualche attenzione alla espressione usata dalla *Lettera della Congregazione della Dottrina per la fede*: si parla in essa di *legge morale naturale*. L'espressione è inusuale; l'aggettivo *morale* introduce nell'espressione più consueta di legge naturale una precisazione non casuale. Nel lessico cattolico della contemporaneità, poi, l'espressione più usata è quella di *diritto naturale*. Per chiarire il senso delle due espressioni, legge morale naturale e rispettivamente diritto naturale, e per chiarire soprattutto le ragioni che stanno all'origine dell'uso preferenziale della prima espressione invece della seconda, occorre cimentarsi con uno dei problemi centrali, che la rinnovata riflessione teologica sulla legge naturale deve affrontare, quello dei rapporti tra diritto e morale.

La dominanza che assume l'espressione *diritto naturale* nella filosofia moderna, e poi rispettivamente nel linguaggio del Magistero cattolico contemporaneo, riflette un'altra sottesa dominanza: nel dibattito pubblico dell'età moderna le questioni relative al diritto hanno acquisito un rilievo prevalente rispetto alle questioni relative alla morale. La morale è divenuta progressivamente questione assegnata alla competenza esclusiva della coscienza del singolo; con larga approssimazione si deve dire che, a procedere dalla tarda modernità, la questione morale ha conosciuto una sostanziale cancellazione dal numero delle questioni di cui la filosofia si occupa⁴. La rimozione della questione morale nel pensiero

⁴ La tesi è sostenuta con vigore da A. Mac-Intyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (1981), Feltrinelli, Milano 1988; ma era già stata sostenuta, e con maggiore perspicuità teorica, da G. Preti, *Alle origini dell'etica contemporanea*. Adam

filosofico è strettamente legata al nesso che lega la morale alla religione, oggetto di rimozione deliberata ad opera della cultura moderna. Non a caso, l'affermazione della categoria di diritto naturale a preferenza della categoria di legge naturale o di legge morale in epoca moderna ha inizio con l'affermazione del giusnaturalismo moderno⁵. Il fatto che la stessa elaborazione cattolica in epoca contemporanea sia segnata da un'attenzione privilegiata alle questioni poste dal rapporto tra diritto naturale e leggi umane, piuttosto che alle questioni del rapporto tra legge naturale e coscienza della persona, è un riflesso del privilegio del problema giuridico nella cultura odierna.

La dominanza della questione del diritto ripropone in termini nuovi e urgenti un problema, che certo è già antico, che tuttavia la teologia nei secoli precedenti non ha affrontato in termini conseguenti e chiari: il rapporto tra diritto e morale. Nella cultura moderna la distinzione tra norma morale e norma giuridica è divenuta addirittura un luogo comune. Come accade per tutti i luoghi comuni, ad essa sempre da capo ci si appella, in maniera rituale, quasi essa abbia un'evidenza, che non esige d'essere argomentata. In realtà, la distinzione non è affatto tanto ovvia quanto si presume; pone, al contrario, questioni molto complesse. La distinzione appare, più propriamente, uno dei tratti qualificanti della cosiddetta laicità politica; tale laicità è per lo più

Smith, La Nuova Italia, Firenze 1977 (1957), nell'introduzione, intitolata *Il problema morale nella filosofia contemporanea*; essa trova facile riscontro nella considerazione dei tratti assunti dall'etica nella sua esuberante ripresa recente.

⁵ Il referente privilegiato a tale riguardo è offerto dal pensiero di U. Grozio; canone fondamentale del suo pensiero politico è il principio *etsi deus non daretur*, la strategia dunque che consente di separare l'istanza del giusto, che sta a fondamento della vita sociale (diritto naturale), da ogni rimando a quegli assunti religiosi, che in Europa ormai paiono dividere gli uomini assai più che unirli.

intesa quasi equivallesse alla radicale estraneità della politica rispetto alla religione, della vita comune della città rispetto ad ogni riferimento al sacro. Quando è trattata in questi termini, la distinzione assume, in maniera inevitabile, i tratti della radicale separazione tra diritto e morale.

Testimonianza illustre della tesi che separa diritto e morale troviamo nel pensiero di Kant; esso interpreta il modo di pensare comune della cultura liberale, e per altro aspetto esercita una forte influenza sulla cultura giuridica nella stagione tardo moderna. Kant proclama una netta separazione tra morale e diritto; anche sotto tale profilo egli si mostra interprete fedele del pensiero illuminista. Il pensiero moderno, segnato dal progetto illuminista, mostra ai suoi inizi di tenere in grande pregio il momento morale della vita; addirittura riconosce in esso l'espressione suprema dell'umano. Proprio in omaggio alla suprema e incondizionata elevatezza degli ideali morali ritiene di dover separare la considerazione morale da quella giuridica. *La Metafisica dei costumi* (1797), l'opera che dà esecuzione materiale al progetto kantiano di una teoria generale dell'agire, è divisa in due parti: la dottrina del diritto e la dottrina della virtù. Esse sono nettamente separate senza alcun rimando reciproco. Nella definizione kantiana, il diritto è la legge universale mediante la quale soltanto è possibile realizzare la composizione tra i comportamenti dei soggetti individuali e il rapporto sociale. Dei comportamenti individuali Kant parla quasi fossero espressione dell'arbitrio individuale. Così, infatti, suona la sua definizione di diritto:

Il diritto è l'insieme delle condizioni, per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uno può accordarsi con l'arbitrio dell'altro secondo una legge universale di libertà⁶.

⁶ I. Kant, *La metafisica dei costumi, Introduzione alla dottrina del diritto* § B, tr. it. G. Vidari, revisione N. Merker, Laterza, Bari 1991, pp. 34s.

Il ricorso alla categoria di *arbitrio* (*Willkur*) non è scorretto. Certo non intende in alcun modo valere come omaggio a pretesi diritti anarchici del singolo; intende invece sottolineare come il giudizio che il singolo dà delle ragioni di bene o di male dei propri comportamenti sia assolutamente insindacabile per opera di altri. Quel giudizio, infatti, non deriva i propri parametri da una pretesa bontà dell'atto suscettibile in ipotesi di definizione *materiale*; la bontà o la malizia di un atto non può essere dedotta dalla sua consistenza obiettiva, accessibile alla considerazione di ogni altro soggetto. Esclude una tale eventualità la dissociazione pregiudiziale della norma morale dalla considerazione dell'oggetto dell'atto. Non l'oggetto dell'atto suggerisce la sua ragione di apprezzamento morale, ma soltanto la forma soggettiva del volere che presiede al suo compimento. Più precisamente, il criterio del giudizio ha la forma di un imperativo espresso dalla ragione a priori. In tal senso, viene a mancare in radice ogni possibilità di comparazione critica dei giudizi pratici propri dei diversi soggetti. Il criterio della giustizia intesa in accezione giuridica è suggerito proprio dalla considerazione *materiale* dei comportamenti; tale considerazione appare per sua natura estrinseca rispetto alle insindacabili intenzioni del soggetto stesso. Il criterio della giustizia intesa in accezione giuridica si riferisce alla possibilità o meno di comporre l'arbitrio del singolo con l'arbitrio dell'altro.

Anche mediante la definizione del diritto Kant persegue quella istanza di autonomia, che è qualificante del suo pensiero morale. Nel caso del diritto, l'autonomia trova la propria determinazione nell'ottica del rapporto del soggetto agente individuale con altri soggetti. Tale accezione di autonomia è quella che segna il primo passaggio del termine dall'uso politico (autonomia come possibilità di

autodeterminazione dello Stato) all'uso riferito al soggetto individuale. L'autonomia morale, affermata a prezzo dello stralcio dell'agire libero da ogni riferimento alle forme oggettive del vivere comune, appare condannata in partenza ad un processo inesorabile di svuotamento formalistico; così accade a livello di pensiero teorico, e così accade a livello di esperienza pratica.

L'intento, invece di opporsi all'impossibile separazione tra diritto e morale costituisce uno dei motivi decisivi dell'insistenza cattolica sull'idea di legge naturale, sia da parte del Magistero che da parte della teologia. Tale intento è certo pertinente, in radice. Esso tuttavia non può essere realizzato mediante l'idea di diritto naturale, quando tale diritto sia pensato come determinato dalla ragione e per questo "laico" e immunizzato nei confronti di ogni riferimento alla tradizione storica concreta. All'interno di affermare la necessaria referenza del diritto alla forma morale dei rapporti umani non pare corrisponda fino ad oggi una soddisfacente elaborazione teorica a proposito della distinzione tra morale e diritto. Nel lessico del Magistero, e anche in quello della teologia, ricorrono con frequenza espressioni che suggeriscono la possibilità di determinare che cosa sia legge naturale a monte di ogni riferimento alle forme storiche concrete (e dunque culturali) dei rapporti umani. Rimane non pregiudicato il compito di valutare di caso in caso quali dei precetti della legge morale naturale possano o debbano essere sanzionati dalle forme del diritto positivo; e tuttavia la legge naturale sarebbe determinata a monte della considerazione dei casi concreti.

Appunto una tale immunizzazione pregiudiziale della legge naturale nei confronti delle forme storiche e culturali dell'ethos appare impraticabile. Una medesima

norma, quando sia espressa dal costume, o rispettivamente dalla coscienza morale del singolo, non è più la stessa cosa; in quella medesima norma (medesima, per riferimento alla sua formulazione letterale) la coscienza riconosce, infatti, un senso eccedente rispetto a quello sancito dalle forme dello scambio sociale acquisite al comune consenso. Una tale eccedenza del senso, che la coscienza riconosce alla norma espressa dal costume o da un legislatore umano, non pregiudica in alcun modo la necessaria referenza della coscienza stessa alla norma di costume; alla giustizia eccedente, alla giustizia che sola può giustificare il soggetto, o più francamente alla giustizia intesa in accezione propriamente morale, il singolo accede unicamente tramite le evidenze a lui dischiuse dalle forme buone del rapporto umano definite appunto dal costume, e rispettivamente dalla legge umana.

Uno dei compiti di fondo, che il chiarimento della figura della legge naturale propone alla teologia contemporanea, è appunto questo: rendere ragione del fatto che il rimando alla legge morale naturale, o rispettivamente al diritto naturale, non comporta in alcun modo una tesi tanto radicale e contraria ad ogni evidenza fenomenologica come sarebbe quella che suppone la conoscenza della legge naturale realizzata a monte rispetto ad ogni riferimento al costume, e dunque in grado di valere quale criterio a priori mediante il quale giudicare delle leggi umane. Alla conoscenza della legge naturale è possibile accedere unicamente tramite la mediazione storica, realizzata appunto grazie alle forme del costume e della cultura. Il diritto naturale, e la stessa legge morale naturale, costituiscono in tal senso la verità escatologica dell'ethos, ossia la verità trascendente alla quale esso da sempre rimanda, non invece una verità che, per il fatto d'essere iscritta nella natura stessa dell'uomo, sarebbe acquisita

alla sua competenza a monte rispetto alle evidenze dischiuse dalla sua esperienza storica e sociale. Certo la legge naturale è anche la verità originaria del costume; ma in questo caso come sempre alla verità delle origini è possibile accedere unicamente attraverso le forme storiche effettive. Si comprende in tal senso come la cattiva qualità della tradizione culturale e sociale possa costituire ragione di proporzionale distanza dei figli di Adamo da quella origine, che pure li costituisce.

5. Le difficoltà presenti della produzione legislativa

La necessità di un approfondimento dell'idea di legge morale naturale è raccomandata da ragioni storiche concrete. In tal senso esse meritano d'essere riprese e chiarite. Cerco di farlo riconducendo in prima battuta quelle ragioni a due distinti ambiti di problemi: gli indirizzi di fondo della nuova produzione legislativa e i problemi posti dalle nuove possibilità tecnologiche. I due ambiti hanno una stretta connessione reciproca. L'uno e l'altro ordine di problemi mettono in questione l'assetto convenzionale che ha trovato la dottrina della legge naturale nella tradizione scolastica, e rispettivamente nel Magistero recente.

a) *Il primo ambito* di problemi è quello relativo agli interrogativi proposti dalle innovazioni legislative, che si sono prodotte in tempi recenti nei paesi occidentali, con significativa coincidenza di contenuti e di tempi. All'origine di tali innovazioni sta la sollecitazione indotta da mutamenti culturali, che caratterizzano la transizione tarda moderna delle stesse società occidentali. Prima ancora che a margine dei problemi posti dalla innovazione tecnologica, le innovazioni introdotte dai codici civili si producono a seguito della crescente sensibilità per le

libertà individuali. Giunge in tal senso ad espressione più matura e conseguente un mutamento di prospettiva, che appare *in nuce* già operante all'inizio delle trasformazioni moderne. Mi riferisco alla sostituzione della figura dei *diritti soggettivi* alla figura del *diritto oggettivo*, come radice di tutto il sistema giuridico. Le diverse teorie contrattualistiche del rapporto sociale già da tempo avevano proposto di intendere il fatto sociale nel suo insieme a partire dalle native libertà del singolo; l'effettiva accoglienza di tali dottrine nelle forme della produzione legislativa si genera però soltanto in tempi più recenti. Si produce in forme molto appariscenti a procedere da quella convulsa stagione civile, che ha trovato la sua espressione emblematica nel '68 pensiero. Le più profonde trasformazioni del diritto di famiglia (una materia per sua natura strettamente legata al diritto naturale) si producono negli anni '70 e seguenti. Già l'accelerazione civile di quegli anni appare il riflesso della crescente estraneità del soggetto individuale al sistema sociale, assai più che riflesso di conflitti propriamente sociali. L'apologia dei diritti soggettivi non ha alla sua origine semplicemente le forme del pensiero; per ciò che si riferisce ad esse, l'apologia in questione aveva già un paio di secoli alle spalle nel '68; ha invece alla sua origine la sempre più appariscente condizione di marginalità sociale della coscienza individuale. Non a caso, protagonisti del movimento di quegli anni sono per eccellenza i giovani e le minoranze etniche oggetto di discriminazione sociale; sono gli intellettuali, portatori di una cultura post convenzionale.

Un tempo il diritto (*jus*) era inteso come la figura buona dei rapporti umani, la figura della vita comune disposta dalla natura stessa, o più francamente dal Creatore. Proprio perché così inteso, il diritto naturale definiva, in maniera almeno incoativa, la forma della vita buona in genere, pen-

sata appunto come vita comune o come vita politica. Nella stagione recentissima il diritto è, invece, inteso in maniera sempre più sistematica a procedere dal fondamento costruito da pretesi diritti soggettivi, dunque dalla considerazione di facoltà di agire e rispettivamente di beni⁷, che il sistema sociale dovrebbe garantire ad ogni singolo, in quanto da essi dipenderebbe la possibilità stessa per il singolo di vedere realizzata la propria dignità personale.

Alla rappresentazione dei diritti soggettivi come diritti naturali, è sottesa l'assunzione che la dignità personale del soggetto singolo può essere figura determinata di valore a monte rispetto alle forme della relazione pratica, mediante le quali quella dignità si manifesta. La pura e semplice sostituzione dei diritti soggettivi al diritto oggettivo, che, di fatto, si realizza in maniera almeno tendenziale nelle società occidentali contemporanee, è uno dei cespiti maggiori ai quali si alimenta la stessa separazione tra diritto e morale. In forza di tale sostituzione, la norma morale è assegnata alla competenza esclusiva e non sindacabile del soggetto individuale; le norme giuridiche del comportamento individuale dovrebbero essere espresse, senza alcun riguardo alla coscienza morale del soggetto. Potrebbero essere espresse non solo *etsi deus non daretur*, ma anche *etsi anima non daretur*.

In questa censura dell'anima, o più sobriamente della coscienza del soggetto, si può riconoscere un tratto paradossale; nella vita della metropoli infatti il soggetto cono-

⁷ Il fatto che siano trattati come diritti naturali quelli che si riferiscono a beni fondamentali, come la salute, la casa, le risorse per il sostentamento in genere (si parla a tale riguardo di diritti sociali o di seconda generazione), e non soltanto quelli che si riferiscono a mere facoltà, costituisce motivo di grave pregiudizio per l'univocità all'idea di diritto soggettivo.

sce una radicale crisi di identità; soffre soprattutto a motivo del difetto di riconoscimento. La sua attesa maggiore è proprio quella di vedere riconosciuta la propria identità; prima ancora è trovare nel rapporto sociale le risorse necessarie in ordine al processo di identificazione personale. La retorica dei diritti soggettivi, e più in generale la difesa gelosa della *privacy*, tratta invece la sfera della coscienza come sfera autarchica, che null'altro chiederebbe al rapporto sociale se non di essere rispettata. La prospettiva di uno stralcio dei diritti soggettivi da ogni riferimento alla figura obiettiva dei rapporti sociali spiega l'indirizzo di fondo della nuova legislazione in materia di diritti civili, quali: il rapporto uomo/donna, la generazione, la famiglia in genere, i rapporti educativi, dunque la scuola. operante il netto privilegio della tutela dell'arbitrio individuale rispetto ad ogni considerazione sul concorso che le relazioni umane primarie offrono per la realizzazione delle condizioni di identificazione del singolo. Sotto questo profilo, ad una rinnovata riflessione sulla legge morale naturale è affidato il compito di correggere una rimozione: quella che colpisce i rapporti di prossimità reciproca e la loro valenza di luogo originario (in tal senso naturale) della coscienza, e dunque della sua libertà.

b) *Un secondo ambito* del sistemico mutamento legislativo è connesso ai clamorosi progressi della scienza, e dunque dei poteri tecnologici in rapporto alla vita umana. La categoria della vita non è mai diventata categoria tecnica del discorso morale, teologico o filosofico che sia. Di fatto la categoria è stata assegnata troppo in fretta alla competenza del sapere biologico. Il riferimento al sapere biologico, addirittura biochimico, connota la trasformazione complessiva della pratica medica più recente; non a caso, si parla ormai correntemente di biomedicina. A tale

approccio biologico pare, in molti modi, affidarsi la stessa bioetica per fissare i limiti del lecito e dell'illecito. Il modello concettuale cui si affidano le scienze biologiche per pensare la vita appare e inadeguato ad intendere che cosa sia vita in senso propriamente umano. I nuovi poteri tecnologici sulla vita, per poter essere usati responsabilmente, postulano lo sviluppo di una riflessione filosofica e rispettivamente teologica sul senso della vita propriamente umana. Tale riflessione sulla vita, e cioè sulle prime forme dell'esperienza umana e sul concorso essenziale che esse offrono alla nascita della coscienza, costituisce un capitolo determinante della riflessione sulla legge naturale.

I nuovi poteri tecnologici della biomedicina hanno praticamente l'effetto di interferire in misura sempre più macroscopica sulle forme che assumono esperienze umane radicali, quali la malattia e la salute, il rapporto del soggetto con il proprio corpo in genere, la generazione, l'esperienza del morire. Tali esperienze hanno un'incidenza obiettiva e anche assai rilevante sulle forme complessive della vita intenzionale, e dunque sulla vita della coscienza, sulla vita umana in senso eminente. Esse concorrono in maniera radicale alla strutturazione della complessiva percezione dei significati del vivere. Le forme nelle quali si produce un tale concorso tradizionalmente non sono state oggetto di consistente attenzione per opera del pensiero riflesso. Fino ad oggi se ne occupano assai più le scienze umane (psicologia, sociologia, antropologia culturale) rispetto a quanto non facciano la filosofia e la stessa teologia. L'ottica propria della biologia, d'altra parte, come quella in genere delle scienze naturali, è per sua natura un'ottica astratta, che pregiudizialmente rimuove ogni considerazione relativa ai significati dei fatti di cui si occupa. Il modello funzio-

nale di comprensione del corpo umano, cui essa accede, ignora la figura del corpo quale corpo vissuto, del corpo inteso quale organo della percezione significativa del reale. Anche sotto tale profilo si realizza una rimozione della coscienza; l'agire tecnico assegna alla sua competenza insindacabile le opzioni di carattere assiologico, postulando la possibilità che tali opzioni possano realizzarsi *a latere* rispetto al vissuto somatico. Come la terra intera, anche il corpo umano è ridotto a repertorio di utilità, e non ne è invece riconosciuta la qualità di repertorio di significati. In tal senso le ragioni di bene e di male dell'agire tecnico sono valutate unicamente per rimando agli apprezzamenti dell'arbitrio individuale. Non stupisce che la legislazione realizzi sempre più frequentemente trasgressioni clamorose di canoni, che per secoli erano stati ritenuti come imposti da evidenze morali scontate.

L'incremento dei poteri tecnici sul corpo umano determina un'ulteriore ragione di urgenza per un chiarimento teorico, che pure era obiettivamente postulato da sempre. Mi riferisco al chiarimento della distinzione tra legge morale naturale e legge meramente biologica. La ripresa della riflessione sul tema della legge morale naturale impegna sotto tale profilo alla rimozione della censura che colpisce il corpo vissuto quale luogo originario della coscienza del soggetto. Tale *luogo* non può ovviamente essere pensato quasi fosse un altro luogo rispetto a quello della prossimità reciproca. La prossimità che accade, e che suscita e impegna la libertà dell'uomo, è strettamente legata alle forme del vissuto somatico.

c) È utile registrare *un'ulteriore cespide di problemi*, con i quali deve misurarsi la legislazione contemporanea delle società occidentali, quello connesso all'intensifica-

zione degli scambi internazionali. Essi sono resi possibili, e anzi ineluttabili, dagli incrementi della comunicazione a distanza, dalla mondializzazione dei mercati, dai trasferimenti massicci di popolazioni dal terzo mondo al primo e al secondo. Tali scambi operano nel senso di rendere contigue tradizioni culturali, che storicamente appaiono assai distanti. La prossimità propizia una precisa evidenza: i principi morali, che la tradizione occidentale considerava come universali e riferiva ad evidenze di ragione, prime fra tutti i diritti soggettivi, mostrano ora di non essere affatto acquisiti all'universale consenso; mostrano d'essere, di fatto, strettamente legati alla tradizione cristiana. Non a caso, diverse voci della cultura riflessa, distanti da ogni preoccupazione cristiana, si appellano nei tempi recenti alla tradizione per raccomandare la singolarità irrinunciabile della cultura liberale dell'Occidente. Non può non suscitare una precisa attenzione questo rischio, che il cristianesimo assuma oggi a livello mondiale la fisionomia di ideologia propria dell'Occidente. Diventa in tal senso più urgente perseguire l'obiettivo di raggiungere un consenso a proposito di ciò che è universalmente umano. O più precisamente, di realizzare attualmente un riconoscimento reciproco tra le diverse tradizioni culturali; e proprio in tal modo realizzare quell'incremento della conoscenza di ciò che è universalmente umano, che solo consente di correggere la resa a fronte di una distanza culturale considerata come inesorabile e tale da pregiudicare la possibilità di intesa tra i popoli.

Per tutti questi motivi si comprende la ragione di urgenza di una rinnovata riflessione sul tema della legge morale naturale. La determinazione non può prodursi che nel quadro di un confronto effettivo della tradizione occidentale con tradizioni culturali diverse.

6. La tradizione cristiana sulla legge naturale

La rinnovata riflessione sulla legge naturale, per altro, non può certo ignorare la tradizione del pensiero cristiano in materia. Tale tradizione deve diventare oggetto di una ricognizione riflessa, la quale produce un'ermeneutica e insieme una critica. Suggesto a tale proposito poche indicazioni prospettiche. La tradizione storica del cristianesimo relativa alla dottrina della legge naturale è molto antica; appartiene certamente già alla stagione dei primi secoli. Quella dottrina ha conosciuto poi una stagione di rinnovata e assidua coltivazione nei tempi del confronto tra cattolicesimo e nuova cultura, che andava affermandosi in epoca moderna; essa è stata allora nuovamente determinata, e per molti aspetti anche diversamente determinata. A tale riguardo, merita di rilevare che la dottrina della legge naturale già in epoca antica rispondeva alla preoccupazione di rendere ragione della valenza universale della verità cristiana, delle sue dottrine morali in specie; riscontro preciso di questa affermazione vediamo in particolare nella tesi, comune presso i Padri, che afferma l'identità del decalogo con i precetti della legge naturale. Le istanze obiettive, che premono sulla ripresa della dottrina della legge naturale in epoca moderna, e più precisamente sulla ripresa dell'idea di diritto naturale, sono molteplici. La prima è quella della laicità politica; un'istanza questa alimentata, non marginalmente, dalle infelici esperienze del Seicento, delle guerre di religione. Già il pensiero laico del Seicento dà espressione alla rinnovata proposta del diritto naturale; il giustaturalismo moderno per altro è laico: *etsi deus non daretur*. L'assunto di un diritto naturale laico, suscettibile cioè di definizione a prescindere da ogni riferimento a Dio, appare decisamente in crisi nella stagione recentissima. La crisi del diritto naturale è connessa alla progres-

siva evidenza dell'essenziale mediazione storica e culturale dei rapporti umani.

Maggiore persistenza, e soprattutto rilievo determinante a livello di rapporti politici, ha conosciuto una diversa figura, che pure potrebbe aspirare alla qualità di diritto naturale (l'espressione di fatto non è però usata a tale riguardo): quella dei diritti dell'uomo. La retorica pubblica suppone la definizione di tali diritti a monte rispetto ad ogni considerazione delle forme storiche e civili del rapporto umano. Il recente confronto tra le diverse culture, divenuto più stretto, mostra per altro la debolezza di tale assunto. Il conflitto (almeno presunto) tra Occidente e Islam propizia il rinnovato appello alla tradizione cristiana per difendere il senso e il valore dei diritti dell'uomo. Tenere fede alla tesi che afferma un'identità universale dell'umano, che afferma in tal senso qualche cosa come una natura dell'uomo, appare indispensabile perché si possa pensare ad una vita comune dei popoli nel segno della giustizia, e non del mercato. Appare indispensabile anche per rapporto alla possibilità di pensare il valore universale della verità cristiana. E tuttavia appare precipitoso identificare questa identità universale dell'umano attraverso il rimando a pretese evidenze di ragione, o in ogni caso a evidenze realizzate a monte rispetto ad ogni mediazione delle forme storiche effettive. La conciliazione della dottrina del diritto naturale con il riconoscimento della mediazione storica di ogni conoscenza del senso e del valore dell'umano costituisce l'obiettivo che la ricerca teologica ha il compito di perseguire.

Finito di stampare nel mese di gennaio 2010
dalla Tipografia Editrice Esca di Vicenza
0444 513421 - info@tipografiaesca.it

IL FATTO PREVIO

Tecle Vetralli, *Presentazione*

Placido Sgroi, *Il contributo di mons. Pompeo Piva. Dal ricordo al dialogo*

Profilo biografico

Bibliografia

1. Etica fondamentale: *La legge morale naturale. Una idea che non si può cancellare e non si sa come pensarla*
2. Etica ecumenica: *Da un unico battesimo ad etiche diverse. I criteri di fedeltà all'evento Cristo nella vita pratica del cristiano*
3. Ermeneutica: *Verità ed interpretazione*
4. Ecclesiologia: *Chiesa e religioni nel post moderno*
5. Ecumenismo: *Problemi di antropologia culturale e dialogo ecumenico*
6. Famiglia: *La teologia della famiglia*
7. Etica economica: *La moralità del profitto*
8. Etica dell'impresa: *Teologia e impresa moderna. Dalle incomprensioni al dialogo*
9. Bioetica: *Trapianti*
10. Spiritualità:
I. *La paura di Gesù al Getsemani secondo il vangelo di Marco*
II. *Giobbe: figura del dolore umano o implacabile domanda a Dio?*