

Al di là dei beni. Il Tomismo giuridico nel XXI secolo

Giovanni Cogliandro

Facoltà di Filosofia, Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino
cogliandro@pust.it

DOI: 10.17421/2498-9746-05-40

Sommario

Il Tomismo offre una feconda analisi dell'esperienza pratica, oltre che una metafisica della persona e del diritto, ponendosi in una prospettiva più ampia e comprensiva della New Natural Law Theory oggi criticata da autori tra loro diversi come Willey e McInerney. Finnis e altri autori che si ispirano al medesimo paradigma interpretativo presentano il loro approccio neoclassico al diritto naturale individuando sette beni fondamentali. Questi beni primari, indeducibili e indimostrabili, sono le condizioni per la realizzazione degli individui. Il diritto deve garantire la realizzazione dei piani di vita degli uomini connessi e ispirati da questi sette beni, traducendo in norme giuridiche alcune norme morali inderogabili. Alcuni allievi di Finnis come Schwartz, elaborando il concetto di amicitia in Tommaso, hanno oltrepassato il paradigma del maestro, declinando l'amicitia come relazione fondamentale che un bene che connette gli uomini tra loro al di là dell'utile. Per l'Aquinate, come nell'epoca classica, ius significa ciò che è iustum e quindi anche bonum e proprio per questo rappresenta una restrizione al potere che privo di una concezione condivisibile di bene è arbitrario.

Parole chiave: giustizia, fioritura umana, etica delle virtù, amicizia, legge naturale

Abstract

Besides a metaphysics of the person and of the law, Thomism offers a fruitful analysis of practical experience and is situated within a broader and more comprehensive context than the New Natural Law Theory, the latter being criticized by authors as divergent as Willey and McInerney. Finnis and the other authors who are influenced by the same interpretative paradigm present their neoclassical accounts of the natural rights by identifying seven fundamental goods. These primary goods, undeducible and undemonstrable, are the conditions for individual fulfillment. The law must guarantee the fulfillment of human life-plans which are connected to and inspired by these seven goods, while translating certain undeniable moral norms to juridical norms. Some Finnis's disciples, such as Schwartz, while elaborating on the Thomas's concept of amicitia, have surpassed the paradigm of their teacher, postulating amicitia as the foundational

relationship and a good which connects people beyond that which is merely utile. For Aquinas, and all the classical period, ius means that which is iustum and thus also bonum and hence that which represents a restriction to power, which may become arbitrary if deprived of a common conception of the good.

Keywords: Justice, Flourishing, Virtue Ethics, Friendship, Natural Law

INDICE

1 Giustizia e beni	756
2 Obbligo e Scopo	758
3 Ragionamento pratico	760
4 La nozione di fioritura e lo sviluppo della persona	761
5 L'esemplarismo, la teoria delle <i>inclinaciones</i> e il ruolo del diritto nello sviluppo della persona	764
6 La pratica delle virtù e la fioritura della persona	767
7 Ragione e diritto	770
8 Liberalismo, ragionevolezza e perfezionismo	772
Note	774

1 GIUSTIZIA E BENI

La legge può essere sinteticamente descritta come regola dell'agire finalizzata al bene comune. Essa è un prodotto della ragione ordinante e dialogante, non di una volontà adespota, che senza ragione è cieca e di conseguenza arbitraria. Dietro ogni legge positiva c'è sempre un *giudizio* di valore sul fenomeno che si vuol regolare con quella legge. C'è sempre l'intento di aumentare il benessere, o ridurre il malessere, di più persone, cioè un intento etico. Dunque vi sono principi di giustizia (e ingiustizia) che sono anteriori alle leggi positive.

Come conosciamo la legge naturale? Nel determinare un giudizio vi sono due modalità: cognizione (conoscenza razionale) e inclinazione (istinto, intuizione, prudenza). La legge naturale è conosciuta *prima* per inclinazione (sentiamo che è ingiusto non adempiere a un contratto liberamente sottoscritto) e *poi* per cognizione (se ne chiariscono i termini con il ragionamento). Inclinazione e cognizione si indirizzano alla comprensione di dati concreti alla luce di universali pratici.

Il pluralismo quale dato irrinunciabile della contemporaneità può coniugarsi con l'ideale dell'universalità dell'etica, come proposto in un documento pubblicato dalla Commissione Teologica Internazionale nel giugno 2009¹. Il testo, dal titolo *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, sottolinea la necessità di cercare un consenso su valori etici universali che dovrebbero

essere promossi per evitare che scelte politiche fondamentali siano determinate dalle pulsioni dell'opinione pubblica, e dalla loro sempre possibile manipolazione ad opera dei Governi e ancor di più da parte di entità non governative che possono aver oggi strumenti sempre più raffinati di controllo delle pulsioni caoticamente disorganizzate e disponibili tramite gli strumenti informatici di massa. Due sono le alternative attuali: o la mondializzazione avanza «più o meno regolata da un quadro giuridico puramente positivo, incapace di arginare a lungo termine l'arbitrio e il diritto del più forte. Oppure gli uomini prendono in mano il processo, per orientarlo in funzione di finalità propriamente umane». La seconda opzione chiaramente tutelerebbe maggiormente libertà e diritti; essa richiede l'impegno teoretico di determinare un'antropologia condivisibile e inclusiva, che tenga conto della normatività non solo socialmente determinata ma che possa essere condivisa anche in contesti differenti.

I valori universali possono assicurare ai diritti dell'uomo una base più solida del positivismo giuridico, e dovrebbero fondarsi su ciò che definisce l'essere umano come umano, e cioè sulla natura umana quale si realizza concretamente in ogni persona, qualunque sia la sua razza, la sua cultura o la sua religione: da qui la base di universalità che verrebbe garantita saldamente dai diritti intesi secondo questa prospettiva. Il documento ricorda che esiste già un patrimonio etico comune, come testimoniano le numerose convergenze tra le tradizioni culturali e le religioni del mondo. Si suggerisce che la legge naturale come base dell'etica continui ad essere valida anche nel contesto contemporaneo, in una cultura che eleva l'individuo a referente ultimo che crea i propri valori, servendo un'ideologia spesso sottaciuta e sovente imposta, poco preoccupata per la dignità umana. La legge naturale appare sempre valida risposta al relativismo etico e garanzia della persona nei confronti del potere dei governi, sempre meno sottoposto al controllo parlamentare o delle magistrature.

Il processo di secolarizzazione che ha portato alla costituzione dello Stato come entità separata dal connubio medioevale tra potere spirituale e potere temporale è stato mostrato da Taylor² come un processo di evoluzione. Nel XXI secolo indagando le diverse giustificazioni dell'obbligo giuridico si può continuare ad approfondire il problema teorico relativo alle radici teologiche del linguaggio giuridico: vi è stato un transito di contenuti, come più in generale vi è stato tra le problematiche teologiche e giuridiche nella elaborazione della seconda scolastica, come mostrato da Giacomini³ e più di recente da Todescan⁴. Ancora oggi tale dinamica si mostra tanto feconda quanto trascurata da parte dei filosofi del diritto, con alcune significative eccezioni tra le quali Hervada⁵.

Volendo tracciare alcune formulazioni recenti da parte del Magistero la dottrina della legge naturale come fondamento dell'ordine etico e politico è sviluppata nel Catechismo della Chiesa Cattolica ai paragrafi 1954-1960 e nell'Enciclica *Veritatis splendor* nei paragrafi 40-53. Uno dei punti centrali del dibattito tra il

contemporaneo positivismo giuridico e la tradizione del diritto naturale si incentra sulla possibilità di connettere il concetto di giustizia a quello di validità delle norme, unificando o scindendo alla radice la normatività in senso morale (quello che devo fare) dalla normatività in senso giuridico (quello che sono obbligato a fare). Questo assunto viene declinato in modo analogo da Lauth, tra i sostenitori contemporanei di un'etica dedotta da principi secondo i tratti caratteristici della dottrina della scienza di Fichte⁶.

Una concezione adeguatamente articolata della natura umana include la possibilità di rendere ragione all'uomo della sua dignità e fa sì che questa non venga ridotta ad un mero ideale regolativo, a una dignità astratta al di fuori di ogni realizzazione e quindi individuazione. Mantenendo questa prospettiva, si riesce quindi a determinare un concetto di diritto naturale inclusivo e sempre attuale, inteso come correlazione tra dignità individuale e morale intesa come condizione trascendentale di possibilità della relazionalità. Si tratta, quindi, di due momenti che caratterizzano ciò che è specificamente umano, con le due istanze trascendentali della sua dignità e del sussistere di questa in relazionalità naturali, non materialmente determinate.

2 OBBLIGO E SCOPO

Dopo l'esperienza scolastica la teologia morale cattolica si è confrontata con gli esiti del pensiero post-cartesiano, uno stile filosofico che ha caratterizzato la filosofia moderna europea e che si è incentrato sulla nozione di soggetto, enfatizzando il ruolo del normativismo etico e la nozione di responsabilità morale associata con l'opzione antitetica di scegliere di seguire o disobbedire alle regole morali. Oggi diversi autori si impegnano a riformare l'etica teologica cattolica riscoprendo, con forme e declinazioni nuove, un metodo etico alternativo al normativismo che, pur senza distruggere nessuna delle preziose intuizioni dell'etica normativa, riorienta la disciplina al fine di considerare la motivazione e l'intenzione umana, le aspettative, il carattere, le emozioni e i diversi aspetti della teoria dell'azione messi anche in luce dalla recente psicologia morale⁷ prima di studiare le opzioni comportamentali, considerate come fasi dell'agire ordinate a realizzare il proprio *telos*.

Il metodo teleologico per l'etica viene elaborato in maniera peculiare nell'approccio adottato da Tommaso d'Aquino, anche se purtroppo le intuizioni dell'Aquiniano sono state interpretate prevalentemente in chiave riduttiva e meramente normativa dopo la Controriforma. Joseph Selling⁸ mostra come il consolidamento di un metodo normativo sia stato influenzato dalla casuistica, volta a identificare i peccati al servizio della pratica della confessione sacramentale. Com'è stato invece più volte ribadito dopo la rinascita degli studi tomistici alla fine del XIX

secolo a seguito della *Aeterni Patris*, e poi nel corso del XX secolo, quindi nell'insegnamento del Vaticano II, la persona umana integralmente considerata fornisce il criterio fondamentale per affrontare le questioni etiche, tanto ai tempi dell'incontro tra filosofia aristotelica e cristianesimo quanto nel mondo contemporaneo⁹. Questione cruciale per una descrizione adeguata della persona è descrivere i fini o gli obiettivi della vita etica fornendo un nuovo approccio al concetto di virtù, che si interroghi su come combinare l'etica normativa con un metodo alternativo nell'etica teologica che inizi con l'orientamento etico della persona umana verso la vita virtuosa.

Oggi in particolare è possibile presentare diverse modalità per stabilire connessioni filosofiche tra idee di eccellenza e di perfezione mondana nel contesto di una società liberale¹⁰, teorie della virtù, paternalismo e possibilità di pensare e perseguire ideali di vita buona in contesti comunitari segnati dalla secolarizzazione, a partire dalle prospettive degli autori che hanno dato a questo complesso di problematiche il maggior rilievo del panorama filosofico mondiale degli ultimi anni, nella transizione tra XX. e XXI. secolo e in particolare Taylor, Habermas e Rawls.

Il valore del tomismo è la sua feconda analisi dell'esperienza pratica, oltre che la sua metafisica del diritto, il che lo pone in una prospettiva più elevata della *New Natural Law Theory* di Finnis¹¹, criticata da autori molto diversi tra loro come McNerny¹², Hittinger e più di recente da Crowe¹³. Tommaso d'Aquino concilia il diritto naturale inteso come prodotto della ragione, secondo la tradizione derivante dagli stoici e dalle opere ciceroniane, con la dottrina cristiana. La ragione umana è in grado di comprendere le leggi, fisiche ed etiche, dell'ordine naturale: come il mondo fisico, anche l'uomo ha una sua determinata natura, integrata in modo preciso nell'ordine cosmico. Da qui la grande attualità dell'approccio tomista e la possibilità di declinarlo in modi molto diversi¹⁴.

Nella tripartizione fra legge divina, legge naturale, legge umana, Tommaso intende come legge naturale quella parte della legge divina, l'ordine posto da Dio, che è presente nella ragione dell'uomo; l'uomo in quanto creatura razionale è partecipe della legge divina (eterna); la legge naturale è proprio il riflesso della legge divina nell'uomo. Tale legge è conoscibile grazie alle operazioni svolte dalla ragione umana, non solo grazie alla rivelazione. Per elaborare le regole che devono presiedere alla pratica umana bisogna ricercare i fini dell'uomo e il suo contributo al piano della creazione.

La legge morale nell'opera di Tommaso d'Aquino è naturale in quanto emerge da una ragione che è parte integrante della natura umana. La teoria della legge naturale è una teoria della ragione pratica che lascia spazio all'autonomia e al carattere non deduttivo dell'esperienza morale.

La concisa narrazione della legge naturale che l'Aquinate elabora nella II Parte della *Summa Theologiae* ci mostra un'evoluzione molto significativa, che descri-

ve un percorso dalla centralità della legge al ruolo chiave assegnato alla virtù, che occupa circa un terzo delle questioni costituenti l'intera mole della *Summa* stessa. Questo cambio di paradigma è evidente anche nel modo in cui l'Aquinate caratterizza la comprensione intellettuale dei primi principi della ragione pratica: mentre nei lavori precedenti era un compito esclusivo della ragione, nella *Summa* possiamo vedere che la ragione e la sfera appetitiva hanno bisogno interagire per scoprire i principi universali di azione.

3 RAGIONAMENTO PRATICO

La *New Theory of Natural Law* (NTNL) non concorda con il resoconto neo-scolastico della legge naturale secondo il quale le inclinazioni naturali sono parallele all'ordine oggettivo della natura umana creato da Dio. In particolare Finnis ritiene che il ragionamento pratico non richieda una visione comprensiva della natura umana ma gli esseri umani possono accedere agli elementi necessari per la determinazione morale tramite le inclinazioni. I beni rappresentano i primi principi del ragionamento pratico, principi la cui normatività non può essere dedotta e che quindi sono principi pre-morali. Partendo da questi principi pre-morali, si può sviluppare un sistema di legge naturale incentrato su elementi di ragionevolezza pratica, declinati nell'attenzione alle conseguenze delle proprie azioni, la centralità del bene comune, la coscienza ben formata. Secondo questa visione, la principale categoria concettuale è quella della ragionevolezza, essendo la naturalezza una conseguenza speculativa della ragionevolezza. L'etica si mostra indipendente dalla metafisica e la dipendenza della conoscenza pratica da quella speculativa è negata. Finnis vuole così evitare lo scacco della humana fallacia naturalistica e superare la separazione del ragionamento pratico dal teorico, allontanandosi dalla posizione di Tommaso d'Aquino che concepisce il bene in termini di *perfezione*, teoricamente riconoscibile e verificabile e descrivendolo come appetibile, come ciò che tutti desiderano,

Finnis¹⁵ ritiene di dover integrare il pensiero di Tommaso specificando quali siano i primi principi *per se* evidenti. L'approccio analitico infatti impone una tassonomia dei beni-principi evidenti, anche se qui si evidenzia una scelta compiuta dai seguaci della NTNL che assegnano il carattere dell'evidenza ai beni e non ai principi, così come invece fa Tommaso. Quest'ultimo tratta di principi di azione, non di oggetti delle inclinazioni. Espresso in altri termini l'Angelico si riferisce all'evidenza allorché illustra le norme che presiedono gli atti leciti moralmente, non entrando nel suo spettro di indagine questa caratteristica quando invece illustra le *inclinaciones*, concetto tomista che più si avvicina al tema dei beni fondamentali. Rhonheimer per certi versi può essere accostato alle idee principali della NTNL, anche se con alcune importanti divergenze, in quanto suo scopo è

superare il deduttivismo dimostrato dalle posizioni neo-scolastiche e di elaborare di conseguenza una teoria della ragione pratica nella sua autonomia dalla ragione teoretica. Rhonheimer, analogamente a Grisez e Finnis, afferma che i giudizi pratici non derivano da quelli teorici, ma, piuttosto, dall'appetito dei beni pratici. Quindi l'etica nasce da un'esperienza pratica indipendente, non derivabile da alcuna conoscenza precedente e non si dà una fondazione metafisica dell'etica.

Villey ritiene che l'idea dei diritti soggettivi sia logicamente incompatibile con la dottrina del diritto naturale di Tommaso, in quanto il concetto aristotelico di diritti naturali fatto proprio da Tommaso è radicalmente diverso dall'idea moderna di diritto soggettivo. Mentre il diritto è una facoltà, una opzione lasciata disponibile al soggetto, a partire da una concezione della *persona* più ampia di quella del soggetto o dell'individuo liberale, quale quella fatta propria dall'Aquinate, *ius* significa descrivere ciò che è sia *giusto* sia *buono*, prevenendo la divisione tra normativismo e consequenzialismo tipico dell'etica contemporanea, costituendo anche una restrizione al potere individuale arbitrario che sembra in sintonia con il repubblicanesimo, non a caso esplicitamente ispirantesi secondo le teorie di Skinner e Pettit ad autori classici romani ed italiani. Già Villey ma ancor di più Tierney che criticherà le analisi di Villey la nota via alternativa è quella tentata dalla tradizione volontaristica, in particolare dalla metafisica della volontà di Duns Scoto e dall'estremizzazione che ne fece Ockham attribuendo al concetto di *ius* il significato di diritto soggettivo. A parere di Villey il linguaggio moderno dei diritti sarebbe nato con la filosofia nominalistica di Guglielmo da Ockham, di contro Tierney sostiene che tale elaborazione sarebbe iniziata prima di Ockham, il quale avrebbe utilizzato un vocabolario già consolidato all'interno della giurisprudenza del XII e del XIII secolo. Per Tierney a differenza di Villey, non è affatto necessario che si verifichi una rivoluzione sul piano della metafisica della persona e dell'ontologia del diritto affinché si realizzi un cambiamento di paradigma nel pensiero giuridico e politica, quindi non è necessario attribuire alla filosofia nominalista di Ockham la diffusione di questa nuova entità cioè dei diritti soggettivi. All'interno del pensiero medievale trovarono diffusione idee simili sui diritti naturali da parte di filosofi delle differenti scuole, cioè tomisti, scotisti e occamisti, che pur tra loro avevano concezioni molto diverse riguardo agli universali e alle essenze¹⁶.

4 LA NOZIONE DI FIORITURA E LO SVILUPPO DELLA PERSONA

La fioritura, riproposta oggi in diverse declinazioni attraverso il lemma inglese *flourishing* è concetto che attraversa i secoli dalla classica *eudaimonia* aristotelica, è concetto comune a molti filosofi inglesi e americani contemporanei. La fioritura della persona umana è paradigma morale per discernere gli atti leciti da

quelli illeciti, si estrinseca nelle potenzialità concrete della persona, nei suoi talenti, nelle sue qualità umane, nei suoi aspetti caratteriali e psicologici, aprendolo in definitiva ad una vita felice perché realizzata. In Aristotele la felicità dell'uomo deriva dalla soddisfazione dei suoi bisogni e desideri reali, dalla possibilità di vivere un'esistenza compiuta in ogni sua prospettiva, primariamente in quella pratica¹⁷.

La fioritura può essere intesa in modo riduzionista se è interpretata come uno stato di piacevolezza o di benessere, come risultato delle mie azioni. Dovrebbe essere inteso invece in un modo più ampio come il modo migliore in cui dovrei e potrei vivere la mia vita, o il modo migliore, lo *stile* da imprimere e attraverso il quale ricalibrare il mio agire come una persona virtuosa. Le virtù, quindi, non sono solo eventi che semplicemente hanno determinati effetti, ma sono inserite in una tessitura di senso. Sono opzioni procedurali che operano nel deliberare pratico dell'agente, costruito a partire da una decisione singolare ed esprimendo poco a poco nelle successive decisioni e scelte che riflettono l'aumento (o la diminuzione nel caso di vizi) di un atteggiamento deliberativo consapevole dell'agente. Quanto maggiore è l'atteggiamento deliberante, migliore è la qualità della libertà e la responsabilità normativa: questo è un passaggio rilevante nel panorama *metaetico* tra la normatività post-kantiana e la concezione costituzionale della persona (una conoscenza del punto di vista costituzionale delle persone umane).

MacIntyre ritiene che le risposte a domande quali: "cos'è il mio bene?" "come si può ottenere?" siano condizionate dalle abitudini acquisite, dall'esperienza e dall'apprendimento. I desideri in competizione sollecitano le decisioni tra fini prossimi e l'opposizione delle responsabilità da ruoli diversi richiedono la considerazione della parte che ciascuno dovrebbe avere nella sua vita. Queste decisioni possono costituire presupposti impliciti per le attività e le intenzioni che caratterizzano come lei viene a vivere la sua vita per inclinazione.

Il controfattuale è sempre pertinente per valutare l'azione, si può quindi sempre domandare lecitamente quale scelta avrebbe fatto se fosse stata meglio informata del suo bene generale e del suo significato per le sue azioni immediate. L'articolazione e l'esperienza dell'unità narrativa sottostante alla scelta possono mancare, ma sono entrambe necessarie affinché l'agente umano possa prosperare e conseguire unitamente la descrizione di un significato che sia anche scopo nella sua vita.

Questa nozione ha avuto influenza profonda anche sull'odierno dibattito in tema di diritto naturale, ad esempio nel dibattito tra Finnis e Hart. "Il diritto dev'essere descritto in termini di regole per la guida di funzionari e cittadini"¹⁸. Scrive Finnis, descrivendo le regole come binario da seguire sia per chi governa sia per chi è governato, in quanto sono proprio tali; regole che permettono di partecipare ai *beni* fondamentali dell'esistenza.

Il diritto così concepito come armonizzantesi dinamicamente con la norma-

tività morale apre alla possibilità di accedere alla piena fioritura di se stessi nel consesso civile. Queste norme che assumono connotati chiaramente teleologici e al contempo eudemonistici in senso ampio verranno accettate più facilmente dal cittadino e considerate come costituenti della propria identità di persona in continua crescita ordinata a un fine che va oltre il mero normativismo.

Simili articolati concettuali in merito al contenuto del diritto è rinvenibile anche nelle tesi di Raz, tesi che vengono adottate da Finnis: il diritto è una serie di direttive dell'autorità che entrano a far parte delle ragioni pratiche del soggetto agente¹⁹.

La comprensione e l'indagine sulle possibilità di sviluppo ulteriori a partire da questa nozione richiede analisi delle condizioni concrete, dei mondi vitali in cui essa si dispiega, come è stato fatto da autori molto diversi tra di loro come recentemente da Foot²⁰ con la sua indagine sulla bontà naturale e da Alfano che ha studiato la nozione finzionale di carattere²¹.

Questa idea sembra far da contraltare all'idea di Ragione Pubblica, per lo meno nella versione che ne è stata proposta da Rawls in *Liberalismo Politico*²² e da alcuni suoi seguaci che come Jonathan Quong ritengono che non si sia spinto abbastanza in là. Rimandando ad altra sede un necessario approfondimento di questa delicata torsione del liberalismo filosofico contemporaneo ci limitiamo a rilevare che tali questioni odierne appaiono al confronto ben più delimitate, sempre più "urbanizzate" sulla scorta di una metafora ben nota relativa al rapporto tra Böckenförde e Schmitt, in cui il primo avrebbe appunto "urbanizzato" il secondo. In questo quadro più ristretto, in cui la trascendenza viene neutralizzata si colloca Habermas che nei confronti del contenuto ritiene opportuno, in maniera analoga a quanto realizzato da McDowell nei riguardi del contenuto concettuale²³, rimeditare i risultati kantiani alla luce della elaborazione di Hegel. Con tale strumentario concettuale la struttura e i postulati della sua teoria del diritto oltrepassano come ampiezza problematica il modello elaborato da Kelsen fino a considerare le contemporanee istanze irrisolte relative alla fatticità e alle radici della normatività.

Il sistema sociale del diritto si propone di garantire la realizzazione dei piani di vita degli uomini traducendo in norme giuridiche positive alcune stipulazioni che poggiano su un ideale perfezionistico di una vita buona, oppure possono di converso seguire anche un ideale antiperfezionista nei confronti della manipolazione della vita.

5 L'ESEMPLARISMO, LA TEORIA DELLE *INCLINATIONES* E IL RUOLO DEL DIRITTO NELLO SVILUPPO DELLA PERSONA

La questione dell'origine del soggetto e del suo radicamento in una rete relazionale pre-comunicativa può essere affrontata come struttura portante dell'intera riflessione sul soggetto stesso. Il soggetto viene pensato come comunitario prima ancora di essere soggettivato, quindi viene ipotizzata una serie di figure graduali del suo sviluppo che ha come suo fuoco la possibilità di parlare, quindi di farlo dopo avere osservato altri parlare. Il soggetto è parlato prima di parlare, *alloquisc*e in quanto viene *alloquito* e in questo riproduce lo svilupparsi della capacità di amare che può sorgere solo dopo averla osservata.

Di qui la possibilità feconda di incrociare la riflessione sulla genesi del soggetto con il contemporaneo dibattito sull'esemplarismo morale nello sviluppo del carattere²⁴. Diversi sono al riguardo gli approcci tra diversi seguaci della filosofia delle virtù: tra questi mi limito a ricordare le filosofe inglesi e americane che perseguono questa ricerca in modo sistematico e originale quali Hursthouse, Murdoch, Snow, Zagzebski. Zagzebski in particolare sviluppa la sua teoria morale a partire dall'emozione dell'ammirazione usando esempi che mostrano una linea di condotta da seguire, sfuggendo alle logiche di dominio, tale dinamica mi sembra molto feconda per riflettere sul passaggio dallo stato di infante a quello di fanciullo (o *fante*).

Questa antropologia relazionale preserva efficacemente una concezione della persona intesa come geneticamente autonoma e dipendente, come mostrato da MacIntyre nell'opera che più ha portato progressi nella direzione di una filosofia cristiana e tomista della persona rispetto a quanto proposto nel 1981 in *Dopo la virtù*, cioè nel più recente *Animali razionali dipendenti*²⁵. Una tale antropologia potrebbe essere intesa come rappresentativa della posteriorità della politica rispetto all'etica, ma forse anche della loro irriducibile coappartenenza genetica. L'azione politica *in quanto* preserva efficacemente la dignità delle persone *osservando* le dinamiche delle inclinazioni e la possibilità che esse diventino abiti virtuosi e quindi vie verso l'autorealizzazione e la felicità conseguente.

Al riguardo ha ancora tanto da offrire al dibattito contemporaneo la riflessione portata avanti sulle *inclinaciones*: questo forma teoretica incentrata su inclinazioni dinamiche che si rimodulano a formare i diversi tipi caratteriologici e psicologici fa da contraltare al normativismo che considera poco il rapporto tra i motivi dell'agire e l'ideale regolativo. Le inclinazioni sono possibilità di realizzare degli abiti, quindi di far crescere mature disposizioni al bene quali sono le virtù o al contrario di edificare abiti molto diversi dalle virtù, che però secondo quanto riscontrato sperimentalmente, non portano alla realizzazione di esseri felici e relazionalmente maturi.

Il carattere si sviluppa secondo i teorici che lo ritengono esistere come tempo-

raneo punto di approdo di un itinerario genetico che lo precede e, a sua volta, lo fonda, muovendo dalla genesi neonatale o infantile della persona umana. Questi soggetti, in particolare nella loro occorrenza femminile, sono gli stessi che possono renderlo capace di esistere in quanto capace di operare delle scelte, autopercepirsi come degno di ricevere cure, quindi a loro volta capaci di offrirle in una dinamica che si pone come totalmente altra rispetto al dibattito un po' costretto da etiche applicate che si susseguono in questo secondo decennio del XXI secolo a volte conducendo a una sorta di appiattimento dell'eccezionalità del soggetto umano su altre (anche ipotetiche) entità dotate di vita ma non ancora verificate nel loro essere filogeneticamente capaci di integrare i loro orizzonti con quelli di altri soggetti. Andrebbe mostrata infatti per avere una tale prova la capacità di condurre il cucciolo ad autocomprendersi come *alloquito, invitato, parlato*: andrebbe mostrata la capacità, che a volte viene negata ai cuccioli d'uomo, di poter passare dallo stadio di infante, attraverso amorevoli cure, allo stadio di fante, di parlante aperto all'incontro con orizzonti altri, derivanti da uno sviluppo emozionale sempre *in itinere*.

La persona si riconosce sempre posteriore, sempre dipendente dagli altri, mentre il soggetto si assoggetta a un padrone che lo può utilizzare come entità generatrice di violenza. La ricostruzione della genesi prelinguistica e protologica dell'etica giunge fino alla ipotesi della costituzione del linguaggio stesso a partire dalla relazione affettiva prelinguistica instaurata dall'infante con la madre, che solo tramite questa relazione diviene capace di diventare fante, rispondendo al primo invito preverbale cioè alla prima allocuzione implicita nella carezza, nella nutrizione, nel calore trasmesso: «tu sei amato, tu sei protetto». La relazione non è un legame che mira al raggiungimento di un'identità, non si volge alla realizzazione di un processo d'identificazione. La relazione intesa nel suo carattere di verità, non comporta il superamento hegeliano o meno del diverso, annullando in tal modo anche la platonica *metaxu*, oppure in un contesto dinamico-relazionale il compito di stabilire un medio tra le differenze. Il fenomeno della relazione esprime l'instaurarsi attivo di un legame, e il suo mantenimento, proprio attraverso le differenze che per suo tramite vengono incontrate tra esseri umani di ogni carattere o classe²⁶.

Una tra le caratteristiche peculiari del tomismo è la sua feconda analisi dell'esperienza pratica, oltre che la sua metafisica del diritto. Si può affermare che il contributo filosoficamente più importante a una dottrina organica delle virtù, spingendosi oltre Aristotele e lo stoicismo, fu dato da Tommaso d'Aquino, che conciliò con la peculiare nozione di persona tipica della dottrina cristiana con l'antropologia e la psicologia aristotelica e platonica e la tradizione stoica del diritto naturale, secondo la tradizione che dagli stoici attraversava tutta la tarda antichità con una delle vette nelle opere ciceroniane. La ragione umana è ritenuta in grado di comprendere le leggi dell'ordine naturale, un ordine dinamico che

non si limita all'empiria sensibile, in quanto anche l'uomo ha una sua determinata natura, trascendente ma anche integrata nell'ordine cosmico.

La giustizia non è sufficiente a conseguire il bene comune, è necessaria anche l'amicizia, scopo primario della *lex humana*²⁷. La giustizia senza l'amicizia non potrebbe infatti da sé realizzare il bene comune. Già Aristotele offre un particolare rilievo all'analisi dell'amicizia, che inizia con la determinazione "l'amicizia è comunione"²⁸. Il lemma amicizia indica una relazione interpersonale e integrata costituitasi su un nucleo di valori inclinazioni, passioni.

Finnis individua sette beni fondamentali: la conoscenza, la vita, il gioco, l'esperienza estetica, l'amicizia, la religione e la ragionevolezza pratica. Questi, indeducibili e indimostrabili, sono le condizioni per lo sviluppo e la realizzazione, in una parola la fioritura (*flourishing*) delle persone.

Il diritto può garantire la realizzazione dei piani di vita degli uomini ispirati a quei sette beni e può fare ciò traducendo in norme giuridiche alcune norme morali. Questa dinamica di concretizzazione può conseguire fecondità tramite una delle nozioni classiche della tradizione del diritto naturale, le *inclinaciones*. Ripensare la concretezza a partire dalle *inclinaciones* potrebbe portare a uno stadio del pensiero attrezzato per fronteggiare il razionalismo della modernità, universalismo formalizzato che portò il giusnaturalismo moderno a un livello di astrazione che lo trasformò e snaturò rispetto alla sua vitale tradizione agostiniano-tomista, facendolo finire sotto le critiche di Hegel e dei più noti esponenti del positivismo giuridico da Bentham a Kelsen. Il diritto deve garantire la realizzazione dei piani di vita degli uomini ispirati a questi sette beni e può fare questo traducendo in norme giuridiche positive alcune norme morali che poggiano su una tradizione che ha base nella ragione umana e difendono l'ideale perfezionistico di una vita buona, valido per tutti, ripreso con diverse sfumature negli ultimi anni anche da Taylor o MacIntyre. Possono di converso seguire anche un ideale antiperfezionista nei confronti della manipolazione della vita quale quella più volte recentemente proposta da Sandel.

Consequenzialismo è il termine più ampio sotto il quale si possono classificare le teorie morali connesse all'utilitarismo, cioè all'anteriorità del bene sul giusto. L'altro opposto dello spettro della filosofia morale contemporanea è rappresentato dal normativismo di ispirazione kantiana, del *devi perchè devi*, incentrato sulla nozione di giusto come anteriore al bene. Julia Driver ha sviluppato²⁹ una teoria del consequenzialismo applicato all'etica delle virtù, spiegando anche perché la distinzione tra consequenzialismo soggettivo e oggettivo dovrebbe essere considerata rilevante per la valutazione della teoria. Una caratteristica centrale della sua teoria morale è un paragone del consequenzialismo con altre influenti teorie etiche.

Ritengo sia particolarmente interessante valutare l'etica della virtù e il ruolo centrale del carattere come inteso dal punto di vista della metafisica sottostante

delle persone umane, confrontando i suoi sforzi con le conseguenze di una comprensione post-kantiana dell'etica normativa e — da un punto di vista metaetico. Così è possibile sviluppare una proposta coerente su alcune questioni relative alla connessione delle diverse componenti di saggezza pratica che rispecchiano l'unità delle virtù, come fatto da Driver in relazione alla prudenza (*phronesis*).

L'etica della virtù è diventata un luogo comune nel panorama etico contemporaneo e viene solitamente discussa come uno degli approcci caratteristici ai problemi etici più rilevanti, accanto all'utilitarismo e alla prospettiva dell'etica kantiana. Sia l'utilitarismo che il normativismo contengono elementi riconducibili alle descrizioni che Martha Nussbaum³⁰ offre delle virtù, quindi la stessa etica della virtù non può essere un terzo approccio in contrasto con questi due. Nussbaum si concentra sulle connessioni tra virtù ed emozioni e sfida la nozione stessa di etica della virtù.

Vi sono, d'altra parte, alcuni studiosi nel campo del filosofo contemporaneo che indagano le virtù senza essere né utilitaristi né kantiani; alcuni di loro trovano la loro ispirazione nelle teorie sulle virtù della Grecia antica. Ma in questo caso ci sono molte unità da allora anche se questi autori sono compatibili sotto alcuni aspetti, come per esempio l'interesse nel ruolo delle ragioni e passioni in buona scelta, o un interesse per il personaggio o per l'intero corso della vita dell'agente dall'altra parte, tuttavia, è presente in loro un profondo disaccordo sul ruolo della ragione nell'etica. Nussbaum sostiene quindi che i contemporanei teorici della virtù si pongono in primo luogo come anti-utilitaristi, in riferimento alla pluralità delle modalità di identificazione del valore e alla focalizzazione delle passioni nella sfera sociale. Questo indica normativamente un ampliamento del ruolo della ragione nell'etica, sostenendo che la ragione possa deliberare sullo scopo dei mezzi e che la ragione può cambiare l'orientamento delle passioni, contro l'idea umana di ragione. Tuttavia esistono anche dei teorici della virtù che sono prevalentemente anti-kantiani e che ritengono che la ragione giochi un ruolo troppo dominante nella maggior parte delle spiegazioni filosofiche in etica, e che invece un ruolo più importante dovrebbe essere dato ai sentimenti e alle passioni. Nussbaum propone³¹ un'indagine dettagliata di queste due prospettive, concludendo che non è utile parlare di "etica della virtù" e che sarebbe un arricchimento maggiore definire le posizioni reali di ciascun pensatore, e quindi arrivare a capire esattamente quello che dicono scopo della ricerca.

6 LA PRATICA DELLE VIRTÙ E LA FIORITURA DELLA PERSONA

L'agente umano impara a cercare il bene comune di per sé, con base motivazionale attraverso un'identità con il bene comune. Questo secondo MacIntyre spiega perché gli esseri umani hanno bisogno delle virtù. Le virtù umane non sono sem-

plicemente strumentali all'efficacia basata sui ruoli. Il suo resoconto delle virtù come standard interni alle pratiche fornisce solo una definizione parziale; completato dall'ordinamento di quelle inclinazioni umane a un bene generale, vissuto in comunità. Le virtù acquisiscono tratti caratteriali che dispongono gli esseri umani per giudicare e agire bene per il fiorire umano, e il bene comune che è costitutivo di quella fiorente. Ma non dovrebbero essere visti come puramente strumentali a una concezione esternalizzata di *eudaimonia*. La pratica delle virtù è preziosa in se stessa e costitutiva della prosperità umana. Secondo MacIntyre³², lo standard primario cui applicare il giudizio è la possibilità di caratterizzare e valutare la persona in quanto *agente virtuoso*, persona che, attraverso la sua vita e azioni, incarna ciò che significa per gli esseri umani vivere bene in comunità.

L'agente virtuoso ha bisogno di possedere non solo le virtù proprie del ragionamento pratico indipendente, ma anche le virtù della *dipendenza* che sostengono le sue motivazioni cooperative e sostengono la concordia necessaria per la prosperità umana. In particolare, ha bisogno di essere ben disposta ad apprezzare la sua dipendenza dalle reti comunitarie di dare e ricevere, così da poter perseguire il bene comune di quelle reti come il proprio bene. Di conseguenza ha bisogno di gratitudine e umiltà per permetterle di riconoscere il suo debito, quindi è pronta a dare. Fondamentalmente, questa generosità è connessa alla virtù della giustizia. Dato il minimo di ciò che è dovuto ai bisognosi dalle reti di dare e ricevere all'interno di una comunità, la disposizione a dare liberamente in base alle necessità diventa una questione di giustizia e di generosità insieme. L'agente virtuoso deve essere sufficientemente sensibile ai bisogni degli altri, sostenuto dalla virtù della *misericordia*³³, per agire con giusta generosità.

Come possiamo caratterizzare il profondo e duraturo senso di felicità che gli eudaimonisti sostengono costituisce un fiorire umano? Aristotele crede che l'*eudaimon* — la persona che fiorisce — abbia beni esterni in aggiunta alle virtù, come buona famiglia, amici virtuosi, nobile nascita e bell'aspetto, e si compiace dell'attività virtuosa. Questi elementi costituiscono il tipo di vita che conta come una vita fiorente, come «il bene dell'umanità», secondo i termini di Foot. Seguendo questa linea di pensiero, possiamo dire che la concezione della felicità per cui è necessaria la virtù è segnata da due importanti caratteristiche: benessere oggettivo e benessere soggettivo. Quindi sul quadro aristotelico sono necessari tre elementi per la felicità: virtù, benessere oggettivo e benessere soggettivo.

Una delle condizioni peculiari della fioritura della persona è la qualità e il grado di verità proprio delle sue relazioni. Tanto nell'*Etica nicomachea* che nella produzione di Tommaso assume quindi rilievo particolare l'indagine e la considerazione della relazione più vera tra gli umani, quella dell'amicizia, che si sviluppa a partire dall'infanzia cui prima si faceva cenno e cresce nelle diverse situazioni di vita. L'Aquinate definisce l'amicizia a partire da tre caratteristiche, atti o effetti: *concordia*, *benevolentia* e *beneficentia*, che possono verificarsi nell'amicizia

interpersonale che nell'amicizia di una persona verso se stessa.

Queste caratteristiche proprio dell'amicizia verso se stessi si estendono quindi all'amico, poiché l'amico è tale in quanto può essere considerato una duplicazione, un altro sé. Proprio come desideriamo alcune realtà concrete e fruibili per noi, e quindi possiamo considerarle come beni, così desideriamo beni per l'amico. Proprio come agiamo in modo da ottenere le cose che desideriamo, così ci si pone l'invito ad aderire a questa originaria normatività, cioè l'invito, la voce interiore agostiniana che ci muove ad agire in modo simile nei confronti dell'amico.

Un criterio di controllo nella specificazione degli atti di amicizia è la misura in cui questi atti potrebbero essere mutuamente eseguiti da persone che non conoscono o non si conoscono l'un l'altro. La *benevolenza* presa da sola è quindi insufficiente per l'amicizia, come si possono fare cose buone per le persone che non si conoscono, tali come partecipante a un competizione. La *beneficenza* è l'espressione pratica della benevolenza. Dal momento che la benevolenza può essere diretta verso gli estranei, noi deve dedurre che anche la beneficenza è una prova insufficiente di amicizia. La *concordia*, da ultimo, secondo san Tommaso, designa l'unione di volontà, equivalente all'*omonoia* di Aristotele, la mente comune, fondamento trascendentale della concreta comunità, di progetti di vita comuni.

Tommaso d'Aquino argomenta che l'amicizia non è né un sentimento né un atto, ma piuttosto uno stato o un'abitudine: l'amicizia è una declinazione dell'abito della virtù in quanto è un'abitudine di scelta. Pertanto, gli amici continuano ad essere così anche quando non compiono gli atti di amicizia, quando dormono o sono temporaneamente distanti.

La dinamica relazionale peculiare dell'amicizia è dovuta non già dalla riduzione o dall'abolizione delle differenze in quanto tali, ma dal loro effettivo sviluppo. Questo sviluppo può anche essere spinto fino alla rottura, alla separazione, alla distruzione del legame di una relazione amicale. La relazione in generale non è mai qualcosa di definitivo o di garantito, anzi resta il più delle volte una possibilità.

L'Aquinate insiste nel riferirsi all'amore che lega gli amici come diletto, definito come un amore che implica la scelta. Una possibile interpretazione di questa dottrina è che la dilazione è l'amore che deriva dalla nostra determinazione, attraverso la scelta, dell'oggetto dell'amore, cioè dalla scelta degli amici. In questa prospettiva, la *dilectio* sembrerebbe non essere correlata alla concordia, perché la concordia riguarda le scelte degli amici, piuttosto che le scelte degli amici.

Importante è l'analisi che nel solco dei sostenitori della *New Natural Law Theory*, ma con una propria originalità, conduce del tema dell'amicizia Daniel Schwartz³⁴. Le peculiarità relazionali, emozionali e le inclinazioni mature che caratterizzano in maniera feconda l'amicizia portano a una espansione alla considerazione del bene comune quando la contemporanea esangue nozione di società si espande a includere l'alterità nella comunità, con un movimento che è stato ana-

lizzato nelle dinamiche dell'inclusione necessaria dell'alterità da autori diversi cui abbiamo fatto cenno quali Taylor, Habermas, Olivetti.

L'amicizia è coronamento dell'etica di matrice aristotelica fatto propria da Tommaso e perfezione della fioritura della relazione. Tendere alla propria fioritura equivale a cercare di vivere la propria vita virtuosamente, intersecando la fioritura della dinamica relazionale con la fioritura dinamica che si manifesta nella percezione *actuosa* della propria evoluzione interiore. Le teorie etiche moderne, anche quando si differenziano grandemente fra loro sotto l'aspetto formale, condividono spesso la presupposizione che la mia felicità, la mia piena realizzazione, e la felicità e gli interessi degli altri si possano esaminare in sfere di ragionamento pratico del tutto distinte. Un aspetto caratterizzante dell'etica delle virtù è invece la declinazione peculiare della regola aurea (altresi nota come regola di platino) per la quale il bene degli altri deve importare a me *proprio perché* è il bene degli altri, non perché faccia parte del mio bene o perché si riduca al mio bene.

7 RAGIONE E DIRITTO

Secondo Finnis dall'insegnamento di Tommaso sulla legge naturale discende una dottrina dei diritti naturali o diritti umani: l'aver dei doveri nei confronti degli altri, rende questi ultimi, proprio in quanto beneficiari secondo giustizia di tali doveri, titolari di alcuni diritti. Contrari a questa tesi sono Villey³⁵ e Tierney³⁶. Per Villey l'idea dei diritti soggettivi è logicamente incompatibile con la dottrina del diritto naturale di Tommaso e il concetto aristotelico di diritti naturali fatto proprio da Tommaso è diverso dall'idea moderna di diritto soggettivo, che è una facoltà del soggetto, uno dei suoi poteri.

Tierney critica Villey in merito alla sua giustificazione della teoria dei diritti, e in merito all'esclusione della compatibilità tra i diversi significati di *ius*. Il diritto oggettivo classico (*ius* come ordine giusto), la legge morale naturale (*ius* come *lex*) e il diritto soggettivo moderno (*ius* come potere), non sono affatto incompatibili tra loro, a parere di Tierney che analizza diversi autori fedeli all'insegnamento tomistico, che hanno armonizzato la nozione di diritto soggettivo alle due nozioni precedenti. Tierney rileva che un ordinamento giusto delle relazioni umane presuppone una struttura di diritti e doveri, come il rapporto tra genitori e figli, che può essere definito «nei termini di un ordine oggettivamente giusto; oppure possiamo definirlo nei termini di un precetto morale — “Onora il padre e la madre”; ma possiamo anche definire lo stesso rapporto dicendo che i genitori hanno diritto ad essere rispettati dai loro figli»³⁷. Tale precettistica è sempre connettibile con una teleologia, un ordinamento degli scopi dell'agire sociale.

Il perfezionismo liberale è caratteristico con singolare coincidenza proprio di autori positivisti come Joseph Raz che escludono la possibilità del contenuto

morale del diritto che travalichi la *social fact thesis*. Il perfezionismo liberale, in contrapposizione al liberalismo politico, ritiene che gli individui debbano essere accompagnati nello scegliere i propri piani di vita e i loro scopi.

Per Lon Fuller³⁸ si può dare una concezione procedurale del Diritto naturale: esiste una morale interna al diritto, costituita da una serie di principi — che le norme siano generali, conoscibili, non retroattive, non confliggenti, di adempimento non impossibile, di mutamento non troppo rapido, di applicazione non eccessivamente infedele — ai quali ogni diritto positivo dovrebbe adeguarsi.

Una difesa dell'oggettivismo etico del giusnaturalismo è tentata dai sostenitori di un diritto naturale mutevole: si sostiene che esista un modo oggettivo di individuare il diritto naturale, ma questo risulterebbe di diverso contenuto nei diversi tempi e luoghi. Il diritto naturale si identifica allora, per lo più, con la morale positiva di quel tempo e luogo. Molti critici dubitano che questo metodo possa portare ai risultati desiderati, data la grande variabilità e incertezza delle idee del giusto nelle società.

Un altro approccio è quello del giusnaturalismo trascendentale, da intendersi nel senso della dottrina scolastica dei trascendentali. La tesi di fondo è che tutto ciò che è, è in qualche misura, anche infima, buono; dunque ogni ordinamento della vita associata effettivamente esistente, come tale è buono, o giusto, cioè contiene alcuni valori o principi etici, sia pur minimi. Se non li avesse non potrebbe acquisire alcuna stabilità e non potrebbe neanche sussistere. Conseguenza di tale dottrina è che non potrebbe esistere un ordinamento sociale che sia integralmente ingiusto, o malvagio. Se c'è vita associata, in essa si realizza, sia pure in maniera infima, la giustizia, e c'è un contenuto morale minimo. Questo non significa che in quell'ordinamento non vi possano essere singole norme giuridiche ingiuste.

Gli obblighi morali minimi, che danno vita ad obblighi giuridici minimi, hanno il loro fondamento in alcuni aspetti della natura umana e dell'ambiente in cui gli esseri umani vivono; ad esempio il fatto che gli uomini in genere desiderano sopravvivere. Tutto ciò contraddice la tesi positivista che non vi sia alcuna connessione necessaria fra diritto e morale.

L'arte propria del legislatore è una declinazione della prudenza di aristotelica memoria che tanta attualità ha assunto nel dibattito recente sull'etica delle virtù nel mondo anglofono³⁹.

Tra i giusnaturalisti contemporanei la posizione di Hervada è connotata dall'esplicita declinazione di una forma di realismo, accompagnata dalla ricognizione dei tratti caratteristici dell'arte propria della legislazione. Afferma Hervada che «l'arte di fare le leggi, che è una parte della prudenza politica, tiene sempre conto della situazione reale della società, parte dalla *realtà sociale*. Non pretende cambiamenti rapidi e spettacolari — che di solito non si verificano, salvo in rare circostanze storiche — né procede per salti. Essa opera secondo la legge del progresso e del

cambiamento graduali. La ragione di questo sta nel fatto che ogni legge, quando si realizza, crea nei cittadini gli abiti — usi e abitudini — corrispondenti»⁴⁰.

Il legislatore contemporaneo si trova sempre di più sottoposto a tensioni derivanti da progetti confliggenti, visioni del mondo irriducibili e difficilmente armonizzabili: rimuovere la teleologia dall'opera del legislatore è impossibile, in quanto ogni fazione è animata da un progetto di società ideale, che confligge radicalmente o meno con quello della parte politica avversa. Per questo motivo il tentativo di rimuovere il conflitto o pensare di esplicitarne tutti i presupposti, ha condotto ad una continua insoddisfazione teorica e pratica, portando i teorici della democrazia agonistica come Laclau e Mouffe a reagire a Rawls e alla sua articolata idea di Ragione pubblica.

8 LIBERALISMO, RAGIONEVOLEZZA E PERFEZIONISMO

Rawls in *Liberalismo Politico*⁴¹ si propone di elaborare una concezione politica della giustizia che giustifichi e garantisca la stabilità politica all'interno delle società democratiche contemporanee, caratterizzate dal pluralismo di dottrine comprensive e ragionevoli. Per Rawls la ragionevolezza com'è noto è diversa dalla razionalità in quanto quest'ultima indica la capacità degli individui di perseguire i propri fini ed interessi specifici e di mettere ordine tra i propri fini ultimi alla luce di un piano di vita complessivo. La ragionevolezza invece individua gli argomenti che permettono di giustificare una decisione quando essa non può essere giustificata su basi strettamente razionali, vale a dire rispettando le sole regole della logica e i principi della razionalità pratica. Secondo Rawls dottrine ragionevoli sono tutte quelle che si pongono come obiettivo la cooperazione di individui liberi e uguali, a condizioni accettabili per tutti e queste dottrine si caratterizzano per il tentativo di individuare i principi generali di equa cooperazione. La presenza di più dottrine comprensive ragionevoli è, per Rawls, un elemento costitutivo e non meramente accidentale delle società democratiche: ne consegue che le società diversamente ordinate rischiano di rimanere immerse nell'oscurantismo, in quanto dominate da un sistema di credenze armoniosamente ordinate ad opera di una forza che le costringe a questa armonia⁴². E' possibile mostrare come questo atto di fede liberale in un caos originario non sia indipendente da un presupposto a sua volta fideistico in un *chaos* che solo l'azione liberamente associata può ordinare, presupposto che non appare messo in questione nell'ambito della tradizione liberale ma che invece andrebbe maggiormente indagato.

Si potrebbe iniziare una genealogia di questa tensione tra presupposizione del *chaos* e ritrarsi della scoperta dell'armonia nella società esaminando l'opera di Suarez. Egli teorizzò la necessità della concretizzazione dei precetti delle leggi, che non devono essere lasciate nella indistinzione dell'universale, ma richiedono

l'esemplificazione per poter essere a loro volta esemplari nel guidare la condotta. Dopo le *inclinaciones* tomiste⁴³ questo tentativo appare come un antidoto *ante litteram* al razionalismo della modernità che portò il giusnaturalismo moderno a un livello di astrazione che lo trasformò e snaturò rispetto alla sua vitale tradizione agostiniano-tomista, facendolo finire nei secoli seguenti sotto le ben note critiche di Hegel⁴⁴ e dei più diversi esponenti del positivismo giuridico da Bentham a Kelsen, in una sequenza che nella contemporaneità trova i suoi maggiori epigoni in Raz, Kramer e Shapiro.

L'universalizzazione contemporanea del principio di separazione dei poteri richiede un parlamento, un governo e una magistratura sempre più aperta al confronto con la conflittualità nelle sue diverse forme e declinazioni recenti. Il tentativo condotto da Habermas negli ultimi anni ha una significativa e inaspettata affinità con alcune legittime pretese dei teorici del diritto naturale: egli parte negli anni '90 dello scorso secolo dal tentativo di comprensione filosofica della *Geltung*, la vigenza e il valore delle norme, esplicitato nel titolo originale della sua opera *Fatti e Norme*⁴⁵. Egli più in generale tenta di mostrare come la filosofia possa mantenere una pretesa di descrivere la totalità e nello stesso tempo di non esprimere una specifica autocomprensione etica. In questo abbiamo un'opzione ulteriore rispetto al paradigma delineato dagli autori cui sopra si faceva riferimento, nel quadro di definizione di un orizzonte comune con le investigazioni di Rawls precedenti al paradigma della ragione pubblica e forse più ambiziose.

Comprendere e mettere a confronto le diverse concezioni di natura umana presupposte da queste diverse concezioni della vita politica è impresa ardua. Oggi comporta anche il prendere posizione sulle concezioni di persona elaborate in questi ultimi anni da pensatori come Derek Parfit, Theodore Sider, David Chalmers, che mettono al centro le possibilità offerte dalle nuove tecnologie e da nuove forme di filosofia le spingono fino alle loro estreme conseguenze.

Intersecare metafisica, epistemologica, antropologica con le visioni dell'uomo che risultano da queste indagini può tuttavia portare molto frutto, in quanto può costituire il banco di prova per verificare le nostre più raffinate concezioni di ciò che è virtù, giustizia, ragione e bene.

Come ho cercato brevemente di suggerire, un pensiero in grado di aprirsi alla nozione di persona rinnova l'antropologia tipica della filosofia morale utilizzando gli strumenti forniti dall'etica delle virtù e oltrepassando i paradigmi normativista e consequenzialista che si sono sviluppati concentrandosi negli ultimi secoli sulla nozione moderna di soggettività e individualità.

La nozione di persona, ad esempio nella sua declinazione tomista proposta all'inizio del XXI secoli da autori che vogliono andare oltre il pur apprezzabile schema dei beni proposto da Finnis e dalla NTNL è diversa: non si tratta del soggetto della filosofia liberale compreso solo nei termini della gratificazione che si ottiene col raggiungimento di vantaggi.

Lo scopo è più ampiamente quello della realizzazione della persona intesa come sua graduale sempre maggiore attualizzazione delle proprie potenzialità: in questo si può pensare a prendere spunto da quanto suggerito dalla Nussbaum e da Sen in tema di *capabilities*, ma non limitandosi al sistema dei bisogni e al collegato contesto sistematico e ambientale del lavoro. Si può infatti andare ben oltre, includendo forme di realizzazione intellettuale, artistica, visionaria, andando anche oltre se il *telos* è quindi quello della fioritura latamente intesa ottenuta attraverso l'attualizzazione delle virtù nel vivere concreto. In questo è possibile trovare armonia con un liberalismo aperto alla nozione di Eccellenza o Perfezione nelle sue diverse declinazioni possibili, formulando un dover essere che dia giustificazione teleologica ai precetti propri della società liberale progredendo in una relazionalità improntata alla mutua dipendenza come si mostra in modo eminente nella pratica anche sociale dell'amicizia.

NOTE

1. La Commissione Teologica Internazionale, creata da Paolo VI nel 1969, ha il compito di aiutare la Santa Sede e soprattutto la Congregazione per la Dottrina della Fede a esaminare questioni dottrinali di grande importanza.
2. Di particolare interesse è l'indagine sui diversi sensi con cui viene dinamicamente compreso il fenomeno della secolarizzazione, il terzo senso oggetto peculiare dell'indagine condotta da Taylor che così lo presenta: «sono personalmente convinto che esista un terzo senso, strettamente connesso al secondo e non slegato al primo, in cui è opportuno parlare della nostra come di un'epoca secolarizzata e su cui vale la pena di soffermarsi. In questo caso bisogna concentrarsi sulle condizioni della credenza. Qui il passaggio alla secolarizzazione consiste, tra le altre cose, nella transizione da una società in cui la fede in Dio era incontestata e, anzi, non problematica, a una in cui viene considerata come un'opzione tra le altre e spesso non come la più facile da abbracciare». Charles Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press 2007, traduzione italiana Charles Taylor, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.
3. Carlo Giacon, *La seconda scolastica*, in 3 volumi: I, *I grandi commentatori di s. Tommaso* (Milano 1944) seguito da *La seconda scolastica*, II, *Precedenze teoretiche ai problemi giuridici: Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suarez* (ibid. 1947) e, III, *I problemi giuridico-politici: Suarez, Bellarmino, Mariana* (ibid. 1950). Di recente (2004) l'opera è stata ristampata presso la Nino Aragno Editore e in questa edizione l'apparato bibliografico è stato integrato da un indice dei nomi e delle opere citate.
4. Si vedano Franco Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, 3 volumi, Giuffrè, Milano 1987-2001; Id., *Etiamsi daremus. Studi sinfonici sul diritto naturale*, Cedam, Padova 2003.
5. Javier Hervada, *Introduzione critica al diritto naturale*, Giuffrè, Milano 1990.
6. Si veda tra gli altri R. Lauth, *La filosofia trascendentale di J.G. Fichte*, Guida, Napoli 1986.
7. Si vedano al riguardo ad esempio i contributi di Doris, quali J. Doris, *Lack of character: personality and moral behavior*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

8. J.A. Selling, *Reframing Catholic theological ethics*, Oxford University Press, Oxford 2016.
9. Questo vale anche per quanto riguarda la rimodulazione della considerazione della persona e dell'etica in tradizioni filosofiche diverse come nella fenomenologia post-husserlianna più recente. Si veda al riguardo J.J. Drummond, L. Embree (a cura di), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy: A Handbook*, Springer Netherlands, Dordrecht 2002.
10. Matthew H. Kramer, *Liberalism with excellence*, Oxford University Press, Oxford 2017.
11. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1980; trad. it. *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino 1996.
12. Ralph McInerny, *The Principles of Natural Law*, in «The American Journal of Jurisprudence» 25 (1980), pp. 1-15; Id., *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*. The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1997.
13. Jonathan Crowe, *Natural Law Beyond Finnis*, «Jurisprudence» 2 (2011), p. 293. Jonathan Crowe, *Natural Law and Normative Inclinations*, «Ratio Juris» 28 (2015), p. 52.
14. Si veda al riguardo la recente raccolta di studi AA.VV., *Il tomismo giuridico del XX secolo. Antologia di autori e testi*, a cura di E. Ancona e G. De Anna, Giappichelli, Torino 2015.
15. Cfr. John Finnis, *Legge naturale e diritti naturali*, cit., p. 55.
16. Brian Tierney, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, Il Mulino, Bologna 2002, in particolare le pp. 19 e sgg.
17. Si veda al riguardo l'interessante e drammatica considerazione del valore in Aristotele fatta in Deborah Achtenberg, *Cognition of Value in Aristotle's Ethics: Promise of Enrichment, Threat of Destruction*, State University of New York Press, Albany, NY 2002.
18. John Finnis, *Legge naturale e diritti naturali*, op. cit., p. 7.
19. J. Raz, *The Authority of Law: Essay on Law and Morality*, Oxford University Press, Oxford 1979, 16-19.
20. Ph. Foot, *Natural Goodness*. Oxford University Press 2001.
21. M. Alfano, *Character as Moral Fiction*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
22. Per una esposizione ampia ed attenta di questa problematica rinvio a P. Weithman, *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*, Oxford University Press, Oxford 2011.
23. John McDowell, influenzato da una lettura originale di Hegel condotta alla luce della filosofia del linguaggio, si è dedicato a una approfondita indagine sulla nozione di concetto. Punto di partenza della problematica è il fatto che la rappresentazione non è indipendente dalla capacità di concettualizzare la propria esperienza: questa capacità è la prima forma di spontaneità che viene epistemologicamente sperimentata e si può inferire da quanto McDowell afferma che da essa dipende la nostra capacità di essere coscienti in generale. I suoi lavori più significativi sono J. McDowell, *Mente e mondo* (ed. orig. 1994), Einaudi, Torino 1999 e J. McDowell, *Wittgenstein On Following A Rule* (1984), in J. McDowell, *Mind, Value, And Reality*, Harvard University Press, Cambridge-London 1998.
24. Si veda ad esempio il già citato L. Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*.

25. A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Duckworth, London 1999, trad. it., *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, Vita e Pensiero, Milano 2001.
26. Cfr. in proposito A. Fabris, *RelAzione. Una filosofia performativa*, Morcelliana, Brescia 2016. In questo senso la metafisica come pensiero della relazione è nel contempo un pensiero in relazione.
27. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 99.
28. Aristotele, *Etica Nicomachea*, IX, 1171b32-33.
29. J. Driver, *Uneasy Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
30. M. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna 2004; Id. *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano 1998.
31. M. Nussbaum, *Virtue Ethics: a misleading category?*, «The Journal of Ethics», 3 (1999), pp. 163-201.
32. A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, cit.
33. Rimando per approfondimenti a Giovanni Cogliandro, *Fioritura della persona umana e misericordia: alleanza, immaginazione apertura*, «Res Publica» 16 (2017) *Esperienza, storia e misericordia*, pp. 23-40.
34. Daniel Schwartz, *Aquinas on Friendship*, Oxford University Press, Oxford 2007.
35. Michel Villey, *La Formation de la pensée juridique moderne*, PUF, Parigi 1975.
36. Brian Tierney, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.
37. Si veda Tierney, cit., p. 56 e sgg.
38. Lon Fuller, *The Morality of Law*, Yale University Press, New Haven 1964, 2nd edition 1969.
39. Il dibattito sull'etica delle virtù è molto vivace, ci limitiamo a rimandare a due ampie raccolte recenti: Stan van Hooft (ed.), *The Handbook of Virtue Ethics*, Routledge, Abingdon-on-Thames 2014; Lorraine Besser-Jones, Michael Slote (ed.), *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, Routledge, Abingdon-on-Thames 2015.
40. Javier Hervada, *Cos'è il diritto?*, Edusc, Roma 2013, p. 79.
41. John Rawls, *Liberalismo Politico*, Edizioni di Comunità, Milano 1994 (ed. orig. *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993).
42. «La Riforma ebbe conseguenze enormi. Quando una religione autoritaria, salvazionistica ed espansionistica come il cristianesimo medievale si divide, ciò comporta inevitabilmente la comparsa, entro la stessa società, di una religione autoritaria e salvazionistica rivale, diversa per certi aspetti dalla religione originaria dalla quale si è distaccata, ma che per un certo tempo conserva molti degli stessi caratteri. Lutero e Calvino erano altrettanto dogmatici e intolleranti quanto la Chiesa di Roma. Durante le guerre di religione gli uomini non avevano dubbi sulla natura del sommo bene, o sul fatto che l'obbligo morale si basasse sulla legge divina; ritenevano di conoscere tali cose con la certezza della fede, poiché in esse li guidava in tutto e per tutto la teologia morale. Il loro problema era invece come fosse anche solo possibile una società fra persone di fede diversa. Quale base concepibile poteva avere la tolleranza religiosa? Per molti non ne esisteva alcuna, perché ciò avrebbe comportato l'acquiescenza all'eresia e la calamità della frattura religiosa. Anche i primi difensori della

- tolleranza vedevano la divisione della cristianità come un disastro, sebbene questo disastro dovesse essere accettato perché l'alternativa era una guerra civile religiosa senza fine». John Rawls, *Liberalismo Politico*, cit., pp. 11-12.
43. Sul tema si vedano Reginaldo Pizzorni, *Diritto naturale e diritto positivo in San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1999; Id., *La filosofia del diritto secondo San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2003; Ottavio De Bertolis, *Il diritto in San Tommaso d'Aquino. Un'indagine filosofica*, Giappichelli, Torino 2000.
 44. Hegel affrontava una tematica che era giunta a Kant a seguito di un complesso sviluppo delineato da alcuni autori della Riforma protestante i quali avevano sviluppato gli approcci al diritto e alla metafisica caratteristici della seconda Scolastica, che coniugò le istanze di riforma nella Chiesa cattolica con le esigenze simboliche e teoretiche della modernità, l'apertura di spazi nuovi all'immaginario e alla tecnica.
 45. Jürgen Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura di L. Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2013.

© 2019 Giovanni Cogliandro & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)