

# matrimonio

in ascolto delle relazioni d'amore

QUADERNO N. 23

**Si può ancora parlare di “legge naturale”, oggi ?**

Giannino Piana

Anno XXXV - n. 2 - giugno 2010

## Si può ancora parlare di “legge naturale”, oggi ? <sup>1</sup>

Il concetto di “legge naturale” è spesso affiorato, negli ultimi anni, nel dibattito culturale e teologico, con l’emergere di posizioni nettamente contrastanti. Vi è infatti chi (e si tratta di una larga maggioranza) lo considera del tutto anacronistico; e chi, invece, ritiene rivesta ancora un’importanza determinante nella definizione dell’identità umana. Nel *primo* caso ciò che si sottolinea è il suo aperto contrasto con le istanze più significative della modernità. La centralità assegnata al “soggetto” come essere unico e irripetibile nel pensiero filosofico, il risalto sempre maggiore attribuito alla dimensione della storicità, perciò della “cultura”, nell’analisi del comportamento umano, la concezione sempre più “artificiale” della vita provocata dall’avvento della società industriale e postindustriale sono altrettanti fattori che evidenziano l’impossibilità del riferimento ad un dato ontologico immutabile come l’idea di “natura”. Ad accentuare ulteriormente tale rifiuto è inoltre l’uso del concetto di “legge naturale” fatto dalla Chiesa, sia per condannare comportamenti definiti “devianti” (o “contronatura”) – si pensi soltanto alla omosessualità – che, in tempi più recenti, per contrastare la teoria del *gender* (il termine “genere” traduce in un modo non perfettamente adeguato il vocabolo inglese) che si oppone a una rigida interpretazione in senso biologico della sessualità, introducendo la possibilità, al di là dei tradizionali rapporti bisessuali, di una vasta gamma di combinazioni e di relazioni tra soggetti, ma soprattutto sostenendo che la definizione delle identità soggettive e delle dinamiche relazionali è frutto esclusivo di processi culturali.

D’altra parte – è questo ciò a cui ci si riferisce nel *secondo* caso – il concetto di “legge naturale” (almeno nelle istanze ad esso soggiacenti) sembra acquisire una insospettata attualità di fronte ai rischi derivanti dalle possibilità inedite di intervento sull’uomo fornite dalle nuove tecnologie ma anche dinanzi al fenomeno sempre più esteso della multiculturalità e alla necessità di rintracciare un terreno comune attorno al quale convergere per avviare un confronto positivo tra le culture e favorire assetti di convivenza ispirati a valori universalistici. Le diverse forme di manipolazione attualmente in corso fanno infatti emergere l’esigenza di individuare criteri che consentano di discernere ciò che è eticamente legittimo (perché umanizzante) e ciò che non lo è (perché alienante), di porre cioè un limite invalicabile all’azione dell’uomo – in gioco non vi è soltanto il destino del singolo ma anche quello della specie – ricorrendo allo statuto originario dell’umano identificato appunto con l’idea di “natura”. A sua volta, la presenza di tradizioni culturali e religiose diverse sullo stesso territorio e la crescente interdipendenza tra i popoli e le nazioni della terra – fenomeni questi dovuti alla globalizzazione – sollecitano la ricerca di un dato transculturale (o metaculturale) come presupposto essenziale per dare vita a un processo positivo di integrazione e di interazione tra le culture e per affrontare le grandi questioni dell’odierna congiuntura sociale che hanno assunto una dimensione planetaria.

Queste ultime istanze sono state di recente evidenziate in un interessante documento della Commissione teologica internazionale dal titolo *Alla ricerca di un’etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale* (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009), il cui intento è quello di rintracciare un patrimonio di valori etici comuni, che consenta l’adozione di paradigmi valutativi dei processi in corso ispirati a una forma di responsabilità e di solidarietà globali. La legittimità delle preoccupazioni accennate è

---

<sup>1</sup> Testo ripreso da “Rocca” (Rivista della Pro-Civitate Cristiana, Assisi), n. 5/2010 e integrato dall’Autore su richiesta della redazione della rivista.

confermata, d'altronde, anche da interventi che hanno, in questi ultimi anni, caratterizzato il mondo laico: è significativo, ad esempio, che Jurgen Habermas, filosofo dell'ultima generazione della Scuola di Francoforte, affrontando la questione dell'ingegneria genetica e paventandone i rischi, non abbia esitato ad invocare il ricorso all'idea di "natura" come criterio destinato a istituire un limite all'intervento dell'uomo sul proprio patrimonio biologico (cfr. J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002).

### **Una parabola restrittiva e decadente**

Ma il concetto di "legge naturale" è realmente in grado di assumere positivamente le istanze richiamate? E ancora: di quale "natura" si tratta quando ci si riferisce alla realtà dell'uomo? La risposta a questi interrogativi non è facile. Il concetto di "legge naturale" è andato soggetto, fin dalle origini, a interpretazioni assai diverse. Nell'ambito del pensiero filosofico greco, dal quale tale concetto proviene, si intrecciano due tradizioni tra loro inconciliabili: la *prima* "cosmocentrica", inaugurata dai presocratici riconduce la natura umana a quella cosmica - l'uomo altro non è che un microcosmo soggetto alle leggi del macrocosmo - ; la *seconda* "antropocentrica", inaugurata da Socrate, pone al centro l'uomo e concepisce la natura umana come realtà nettamente distinta dall'ordine cosmico e dunque dotata di leggi proprie che la regolano e che affondano le loro radici nella "ragione". La concezione di "legge naturale" che scaturisce dalla prima nozione di natura, e che l'etica stoica ha contribuito a diffondere, è dunque essenzialmente fisico-biologica e fissista; quella derivante dalla seconda nozione è invece una concezione aperta e dinamica, in quanto chiama direttamente in causa la conoscenza che l'uomo ha di se stesso e la possibilità di intervenire sui processi biologici della propria corporeità.

Questa duplicità di significati attraversa anche la tradizione cristiana. Mentre infatti la tradizione dei Padri dei primi secoli è legata a una visione "cosmica" della "legge naturale", che non consente loro di distinguere nettamente l'ambito umano dalle dinamiche proprie della "natura" come insieme di processi e di leggi che si sviluppano in ambito infraumano, la grande Scolastica, e in particolare il pensiero di Tommaso d'Aquino direttamente dipendente da quello aristotelico, fa decisamente propria una visione "antropologica". Definendo la natura umana "natura come ragione" (*natura ut ratio*) l'Aquinata conferisce ad essa uno statuto evolutivo che giustifica la possibilità dell'intervento dell'uomo nei confronti delle dinamiche biofisiche del proprio essere. La "legge naturale" assume pertanto un significato nuovo; essa è qualitativamente diversa dalla legge della natura infraumana, al punto che Tommaso giunge ad affermare che, nel caso dell'uomo, si può utilizzare tale concetto solo in senso analogico.

Questa accezione di "legge naturale" come realtà dinamica, che implica il superamento del fissismo naturalistico, ma fa nello stesso tempo spazio all'esigenza del rispetto della infrastruttura più profonda dell'umano, cioè del suo essere corporeo e spirituale e della sua dimensione sociale, viene radicalmente accantonata agli albori dell'epoca moderna. L'introduzione, grazie al Nominalismo, di una lettura individualistica della realtà, concepita come l'insieme di tanti piccoli mondi tra loro non comunicanti, coincide con l'esclusione della stessa possibilità di parlare di "natura". D'altra parte, la necessità di un riferimento sicuro per l'agire morale finisce per costringere al ricupero di un concetto di "legge naturale" di ordine strettamente biologico, perciò fissista, che viene avallato, nell'ambito della tradizione cristiana, attraverso il ricorso al principio di autorità da sempre fortemente presente all'interno della Chiesa cattolica. Questa linea di tendenza è a lungo perdurata (e tuttora perdura) in molti documenti ufficiali; è sufficiente ricordare qui

la *Humanae vitae* di Paolo VI sulla annosa questione della regolazione delle nascite, dove la motivazione in base alla quale viene rifiutata la contraccezione è la violazione della "natura", il fatto cioè che, attraverso interventi di carattere meccanico o chimico, si impedisca all'atto sessuale il perseguimento del significato procreativo che gli è connaturale. La distinzione qui presente tra mezzi "naturali" legittimi (in quanto consentono di conoscere ciò che avviene in natura: l'esistenza di tempi biologicamente infecondi) e mezzi "artificiali" come quelli ricordati, che intervengono nei confronti della natura a modificarne il corso, appare basata, in termini radicali, sulla identificazione del concetto di "natura" con il dato biologico. A questa concezione riduttiva dell'idea di "legge naturale" si aggiunge (nella prima parte dell'enciclica) la chiara rivendicazione da parte del magistero del potere di decidere ciò che si configura come appartenente a tale ambito concettuale.

La difesa del "biologismo" o del "fisicismo" è divenuto per la chiesa cattolica, a partire dagli inizi della modernità, una sorta di ossessione vieppiù marcata per molte ragioni, che meriterebbero di essere attentamente considerate, perché spiegano il perché di alcuni atteggiamenti rigidamente difensivi nei confronti di gran parte degli interventi dell'uomo sulla propria "natura" (del tutto coincidente - come già si è detto - con il mero dato biologico). Basti richiamare qui l'attenzione, da un lato, sulla diffidenza con cui la chiesa ha per molto tempo guardato a ogni forma di progresso scientifico e tecnologico (e, più radicalmente, a ogni forma di emancipazione civile dell'uomo) e, dall'altro, sul radicale antropocentrismo da essa proclamato con forza in nome di una concezione assolutamente verticistica e statica della creazione, che pone l'uomo al centro di tutto e fa di lui, in quanto "immagine di Dio", un soggetto che va preservato nella sua identità originaria e che è deputato ad esercitare il dominio sulla realtà. Di qui scaturisce l'intangibilità della natura biologica umana - ogni forma di manipolazione che non sia strettamente terapeutica viene a tale riguardo esclusa - e, invece, la possibilità di dare vita a una manipolazione incondizionata verso il mondo infraumano, considerato come semplice contenitore di risorse da utilizzare, in maniera indiscriminata ed illimitata, in vista del perseguimento dei propri fini.

### **Dalla "natura" alla "humanitas"**

Il rifiuto del concetto di "legge naturale", che è venuto facendosi strada negli ultimi decenni, costituisce una forma di reazione a questo modello; è, in altri termini, motivato dalla ripulsa della sua formulazione essenzialistica e fisicista e dalla considerazione della totale assenza di attenzione alla dimensione storica dell'esperienza umana. L'esigenza di ricupero delle istanze soggiacenti all'idea di "natura" non cancella (e non può cancellare) gli aspetti di ambiguità che tuttora la contraddistinguono, quando la si riferisce all'uomo e al suo agire morale. Il termine "legge naturale", per il retaggio storico che lo connota, è fonte di equivoci fuorvianti, ed è perciò difficilmente proponibile come "cifra" cui ricondurre le odierne sollecitazioni a ridefinire gli aspetti salienti dell'identità dell'umano. Per questo è opportuno distinguere (anche a livello terminologico) tra l'ambito cosmico (e più in generale infraumano), riservando ad esso l'uso del termine "natura", e l'ambito umano, dove è forse più corretto parlare di *humanitas* ("umanità"), termine che meglio definisce la specificità dell'umano e che consente di orientare in modo più appropriato la condotta dell'uomo.

Questa distinzione è, del resto, implicitamente fatta propria da una serie di posizioni filosofiche, genericamente riconducibili a una prospettiva "personalista". Reagendo a una visione della "natura", che ha la pretesa di desumere prevalentemente dalle dinamiche

biofisiche le leggi proprie dell'agire umano, si fa qui appello all'idea di "persona" come realtà che conferisce all'agire dell'uomo connotati specifici, capaci di fondarne l'assoluta dignità e di assegnare alla dimensione relazionale la qualifica di fattore costitutivo. L'idea personalista di "natura", che impedisce di ridurre l'eticità a semplice adeguamento al dato empirico, è in ogni caso un'idea complessa, articolata su diversi livelli che vanno tra loro integrati. La natura umana si presenta come una realtà a più stratificazioni, costituita da uno strato biologico originario - il quale non è tutto, ma non è neppure del tutto irrilevante per l'agire morale - e da strati superiori, quali personalità, socialità e capacità culturale.

Si tratta, di conseguenza, di definire un giusto equilibrio tra dimensione corporea e dimensione spirituale, superando tanto la tentazione di ridurre la *humanitas* a pura intenzionalità quanto, all'opposto, quella di identificarla con il semplice dato biologico, ed evitando perciò che l'umano venga concepito come "pura libertà" o, inversamente, come "puro determinismo". Ma obbliga anche, laddove emergono conflitti tra le istanze che si riferiscono ai vari livelli accennati, a un'opera di rigoroso discernimento, che esige il ricorso a una precisa tavola di valori.

Il nodo fondamentale è, in definitiva, costituito dalla disponibilità che la persona può avere sulla natura, considerando l'importanza del rispetto delle strutture più significative del dato biologico - il corpo in quanto elemento strutturale della soggettività umana non può essere trattato in modo puramente strumentale - ma insieme il ruolo prioritario della "cultura", in quanto fattore che specifica la natura personale del soggetto umano.

In questo contesto occorre situare la stessa questione del rapporto tra immutabilità e storicità, salvaguardando, da un lato, l'indeterminatezza della natura umana, la sua inscindibile connessione con la storia, e dunque l'ampio spazio di esercizio della libertà di cui l'uomo gode; e non trascurando di fare, dall'altro, i conti con l'*humus* originario in cui l'umano si radica (evitando così di cadere in un assoluto relativismo) e con il fine verso cui l'agire morale tende, la progressiva umanizzazione della "natura" che coincide con la sua personalizzazione.

L'abbandono dei termini "natura" e "legge naturale" e la loro sostituzione con *humanitas*, oltre a segnare il superamento di una concezione "fisicista" del passato pregiudicata dal retaggio storico giusnaturalista segnalato, mette bene a fuoco la dimensione personalista della natura umana, cioè la sua specificità e ciò che la differenzia pertanto qualitativamente da ogni ordine infraumano. A questo allude Tugendhat, laddove afferma (senza parlare di "natura") che "c'è qualcosa nei rapporti umani che si offre come valido per tutti; e che questo consiste in un dato anteriore a ogni discorso e che appare nell'autorapporto [...] con se stessi e con gli altri" (E. TUGENDHAT, *Problemi di etica*, Einaudi, Torino 1987, p. 126).

L'idea di fondo che il concetto di *humanitas* mette in luce è infatti l'esistenza di "qualcosa" che appartiene costitutivamente all'umano (e che va rispettato se non si vuole incorrere nel pericolo che esso perda la sua autenticità) e la riconduzione di tale dato al riconoscimento della dignità di ogni persona: dignità che diviene pienamente percepibile solo in un quadro di vera reciprocità.

### **Alcune ricadute concrete**

L'importanza di questa concezione dell'identità umana risulta evidente su diversi fronti. Mentre consente infatti di superare categorie tradizionali della morale cattolica come "peccati contro natura", offre anche (e soprattutto) orientamenti preziosi per

affrontare questioni di grande rilievo legate alle trasformazioni proprie dell'attuale contesto socioculturale.

a) Il riferimento alla *humanitas* come a dato imprescindibile, che ha in sé la dimensione della permanenza (o della immutabilità) ma anche della storicità, perciò del divenire – nel quale si intrecciano strettamente, in altre parole, “natura” e “cultura” – rappresenta il contesto adeguato in cui inserire la questione già richiamata del rapporto tra *sex* e *gender*. Tale riferimento ci consente infatti di uscire dalla contrapposizione tra chi, facendo appello all'esistenza in natura di uno statuto bisessuato dell'umano e riducendo la sessualità al solo dato biologico, nega ogni altra possibilità di identità e ogni altra forma di relazione (definendo innaturale tutto ciò che è orientato in direzione diversa) e chi, facendo ricorso alla cultura (e interpretandone la portata in termini assoluti) ritiene che il *gender* non abbia nulla a che fare con il *sex*, ma sia un puro prodotto culturale, e che siano pertanto possibili indefinite variazioni dell'identità soggettiva e una gamma altrettanto indefinita di modulazioni delle relazioni interumane. Il concetto di *humanitas*, in quanto concetto dinamico che si riferisce ai due versanti della “natura” e della “cultura”, consente invece l'articolarsi di un rapporto dialetticamente positivo tra i due e permette in tal modo un approccio più corretto alla globalità e complessità dell'umano.

b) L'appello alla *humanitas* mette inoltre in luce la necessità di valutare i processi manipolativi della vita umana, soprattutto quelli che hanno a che fare con il patrimonio genetico, evitando il pericolo di un loro rifiuto preconzetto (come avviene quando si riduce la “natura” umana al dato fisico-biologico, ma non indulgendo acriticamente, nel contempo, alla tentazione del tecnicismo abusivo, che diviene normale quando si incorre in una posizione di riduzionismo culturale, bensì avendo di mira il bene dei singoli e quello della specie, che deve essere oggi salvaguardata da ogni pericolosa possibilità di contraffazione.

c) Infine (e soprattutto) il rimando a una comune *humanitas* nell'ambito del mondo attuale, caratterizzato da una sempre maggiore interdipendenza tra i popoli e tra le culture, è condizione essenziale per rintracciare soluzioni comuni a problemi che riguardano la globalità della famiglia umana e per determinare il passaggio dalla multiculturalità all'interculturalità, cioè da una prossimità geografica tra culture diverse che porta con sé il rischio di uno stato di conflitto permanente a una situazione di vero interscambio.

L'ammissione che, al di là delle culture, vi è l'*anthropos* (l'uomo), cioè un dato transculturale che sta oltre (e prima) delle differenze, è il presupposto necessario per valutare criticamente il costituirsi di forme di identità e di forme di relazione non sempre necessariamente congruenti con la specificità dell'umano (sia pure culturalmente elaborato); per analizzare, di volta in volta, la legittimità o meno dei processi manipolativi in rapporto alla promozione umana globale, nonché in particolare per attivare il confronto tra le culture nella prospettiva di un reciproco arricchimento. Solo a questa condizione è infatti possibile pervenire alla definizione di un patrimonio etico universalmente condiviso, che diventi garanzia per la realizzazione di interventi manipolativi umanizzanti e per lo sviluppo di una convivenza ordinata e solidale.

Giannino Piana