

sintetizzati dalle parole di un protestante, A. Dumas: «Quello che io chiamo fondamentalismo mi pare uno strappamento della Bibbia fuori del suo intento centrale. Finisce, in pratica, alla ricerca letterale di versetti biblici che siano applicabili, senza mediazione razionale, ad ogni situazione umana, come se quella fosse la loro possibilità, la loro intenzione e la loro giustificazione. Il rifiuto di un intermediario fra l'intenzione salvifica di Dio e la realtà mi sembra assai dannoso. Ma è proprio in questa funzione di intermediario che essenzialmente consiste, a mio avviso, la legge naturale ed il diritto naturale»¹¹. Problemi complessi e divergenze interpretative sorgono, tuttavia, quando si intenda chiarire in che cosa consista questa funzione mediatrice: l'accordo sulla sua importanza cela infatti una sostanziale diversità sul modo di intenderla, che scaturisce da una differente impostazione teologica e che si traduce in caratterizzazioni ben diverse dell'intervento concreto della Chiesa.

Il diritto naturale¹²

Ciò su cui maggiormente si discute è proprio il termine *natura* che appare legato ad una concezione filosofica di tipo fissista che privilegia il concetto di identità su quello di storicità e creatività ed il metodo deduttivo su quello induttivo. In base a tale considerazione non si parla tanto di *struttura politica* dell'uomo, intesa come relazione fondamentale in cui egli si realizza innovandosi continuamente

¹¹ A. DUMAS, *Lois naturelles et irruption évangélique*, «Supplément de la Vie Spirituelle», 81 (1967) pagg. 241-242. Si veda al proposito anche F. FRANCESCHI, *Vangelo, Cultura, Formazione*, Roma 1980, che dedica alcune interessanti pagine al rapporto fede-cultura: e la esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi*.

¹² Non si intende certamente in questo paragrafo offrire indicazioni complete dei vari modi possibili di intendere il diritto naturale, ma solo evidenziare due posizioni opposte che ci sembrano tipiche e che sono state successivamente assunte nel messaggio sociale della Chiesa. Nella realizzazione di tale paragrafo si è fatto particolare riferimento all'impostazione di Jean Marie Aubert e del suo libro *Pour une théologie de l'âge industriel*, Parigi 1972 (trad. it. *Per una teologia dell'epoca industriale*, Assisi 1973, edizione a cui faremo riferimento anche in seguito) ed in particolare al capitolo *Verso un'ermeneutica del diritto naturale*, pagg. 355-408.

te, ma si afferma che l'uomo è *naturalmente* politico, adombrando in questo modo una concezione di cosmo di cui l'uomo non è che un caso particolare e ricorrendo ad una visione di tipo quasi arcaico e precristiano, che dimentica che all'uomo nella creazione è stato affidato il compito ed il dovere di *farli*¹³. Vari problemi sorgono, inoltre, in tale prospettiva, dall'uso dell'aggettivo naturale, che assume comunemente significati diversi da quelli con i quali lo si intende utilizzare: naturale è spesso infatti considerato il contrario di umano — di qui il contrasto tra natura e cultura —, il contrario di soprannaturale ed il contrario di evangelico¹⁴.

La visione *essenzialista* del diritto naturale, che tende ad esprimerlo in una visione atemporale ed astratta, deriva proprio dal concetto filosofico di natura intesa come determinata metafisicamente una volta per tutte e da esso trae la sua pretesa di individuare principi «metatemporali» validi e quindi immutabili¹⁵. Si viene così a trascurare il carattere realistico e concreto del diritto naturale, ed il fatto che esso non si presenta mai allo stato puro, ma sempre come animatore della esistenza concreta, culturale e storica degli uomini, e «per di più attraverso quelle determinazioni particolari che sono, all'interno di una determinata cultura, il diritto abitudinario ed il diritto scritto positivo»¹⁶. Tale visione ha dato luogo ad un insegnamento che ha privilegiato l'aspetto dottrinale sul momento del-

¹³ Così si esprime ad esempio la *Gaudium et Spes*, 34, sul valore dell'attività umana: «L'uomo, infatti, creato ad immagine di Dio ha ricevuto il comando di sortire e sè la terra con tutto quanto essa contiene, e di governare il mondo nella giustizia e nella santità, e così pure di riportare a Dio se stesso e l'universo intero, riconoscendo in Lui il Creatore di tutte le cose; in modo che, nella subordinazione di tutte le realtà all'uomo, sia glorificato il nome di Dio su tutta la terra».

¹⁴ Si vedano le pagine che dedica a questo riguardo A. MANARANCHE, *Y-a-t-il une éthique sociale chrétienne?*, Parigi 1969 (trad. it. *Esiste un'etica sociale cristiana?*, Bologna 1971, edizione a cui faremo anche in seguito riferimento), pagg. 170-183.

¹⁵ J. HÖFFNER, *Christliche Gesellschaftslehre. Studienausgabe*, Kvelaer 1978 (trad. it. *La dottrina sociale cristiana*, Roma 1979, edizione a cui faremo anche in seguito riferimento) pag. 59. In tale opera il diritto naturale viene esplicitamente definito come diritto essenziale, anche se poi l'autore intende darne una interpretazione che tenga conto della storicità dell'uomo e della società, senza riuscire, peraltro, a mio avviso, ad essere del tutto convincente.

¹⁶ J.M. AUBERT, *Per una teologia dell'epoca industriale*, ed. cit., pag. 131.

l'analisi storico-politica ed esaltato il ruolo del magistero: essa è stata soprattutto caratteristica del periodo che ha preceduto e seguito la pubblicazione dell'enciclica di Leone XIII¹⁷, senza essere del tutto superata, in talune formulazioni, neppure ai nostri giorni.

Tanta parte di un certo quasi istintivo sospetto che si riscontra nei confronti del diritto naturale a diversi livelli, sia a quello del teologo morale, sia a quello del credente che riflette sulla propria esperienza di fede, scaturisce proprio da una concezione di tipo «essenzialista». Che questo non sia né l'unico, né tanto meno il più corretto modo di interpretare il diritto naturale, è stato però messo in luce dalla riflessione teologica e morale. Come ha evidenziato De Lubac¹⁸ — uno degli artefici della rinascita tomista di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente — la visione univoca e chiusa della natura umana, fatta propria dalla concezione essenzialista del diritto naturale, si è storicamente sviluppata sulla scia del *secundum* di Caetano e della seconda scolastica, costituendosi come un allontanamento dal pensiero tomista che aveva piuttosto messo in rilievo come una natura spirituale faccia scoppiare l'idea di natura, che ad essa può essere applicata solo per analogia.

La considerazione dell'uomo come interiorità capace di scegliersi la sua via, dal momento che è aperto su di un orizzonte illimitato, già ben presente nel pensiero di Tommaso, illumina in modo differente e ben più fecondo la nozione di diritto naturale, che si specifica come il diritto di un essere che, sulla base del suo pensiero spirituale, può «in certo senso diventare tutte le cose»¹⁹, e che come tale rifiuta una concezione di natura che tende a renderlo un *dato* determinato una volta per tutte, ed in ultima istanza a cosificarlo. Essa inoltre porta a recuperare la duplicità di istanze istintive e razionali contenute nella realtà del diritto naturale e già presenti nella filosofia

tomista, nella distinzione tra diritto naturale e legge naturale²⁰.

Dal prendere sul serio la realtà dell'uomo come creatura spirituale, deriva una concezione del diritto naturale che «in primo luogo esiste nella realtà umana totale, come natura e libertà, nella forma di *tendenze, inclinazioni* profonde che hanno rapporto con la maturazione dell'uomo. In secondo luogo tali tendenze sono regolate e prese a carico dalla ragione umana, giacché con esse l'uomo è chiamato a realizzarsi»²¹. Il diritto naturale viene così attualizzato dall'uomo quando egli assume le tendenze ed inclinazioni profonde della sua realtà in modo responsabile, per regolarle con la ragione in vista della sua felicità. Tali tendenze, regolate dalla ragione, non sono inoltre mai per un cristiano, in quanto assunte da Cristo nell'incarnazione, «esigenze da vivere nella loro naturalità, ma da realizzare nell'amore di Dio che le introduce in una vita nuova, quella dell'amore di Dio per gli uomini»²²: con l'aiuto della grazia, infatti, l'uomo, da semplice immagine, diventa figlio adottivo di Dio.

Precisare in tal modo il diritto naturale consente di conservare alla dottrina sociale un carattere empirico e positivo (in quanto occorre conoscere le inclinazioni dell'uomo se si vuole ben regolarle) e nel contempo razionale (queste inclinazioni sono infatti morali in quanto regolate dalla ragione). In tal modo non si corre il rischio di presentare la legge naturale come dedotta in modo puramente razionale ed *a priori*, partendo da una definizione astratta della essenza dell'uomo, e nel contempo si afferma la intelleggibilità della natura umana, sostenendo di conse-

²⁰ Il diritto naturale era infatti considerato da Tommaso nello stesso tempo come istinto e ragione, comprendendo in esso sia l'inclinazione che l'uomo ha in comune con tutti gli esseri della creazione, sia quella razionale specifica dell'uomo. Per essere più precisi, col termine «diritto naturale», Tommaso intendeva la realtà umana tendenziale, che va dall'istinto di conservazione al bisogno di comunicare con i propri simili, al bisogno di conoscere ed amare Dio, mentre la «legge naturale» era costituita dalla funzione regolatrice e normativa della ragione, ed era distinta dal diritto naturale allo stesso modo che la forma è distinta dalla materia. Esso inoltre è specificato come partecipazione alla «legge eterna», cioè all'ordine provvidenziale e divino del mondo.

²¹ J.M. AUBERT, *Per una teologia dell'epoca industriale*, ed. cit., pag. 381.

²² *Ibidem*.

¹⁷ Si veda in proposito l'articolo di B. SORCE, *È superato il concetto tradizionale di dottrina sociale della Chiesa?*, in «Civiltà Cattolica», 119, 1, (1968) pagg. 423-431.

¹⁸ Si veda al proposito H. DE LUBAC, *Le Mystère du surnaturel*, Parigi 1965 (trad. it. *Il mistero del soprannaturale*, Milano 1979), soprattutto il capitolo VIII.

¹⁹ SAN TOMMASO, *Quaestiones disputatae de veritate*, 1, 1, Torino 1931.

guenza che essa possiede una *struttura* propria con esigenze etiche innate, che può diventare il supporto di un altro significato etico, maggiormente comprensivo, quello introdotto dall'amore di Dio, e che tale natura resta aperta, pur partendo da tendenze ed esigenze fondamentali, universali ed in sé immutabili, a modalità di realizzazioni sempre nuove e più perfette. Viene inoltre accentuato il carattere utilitario e sociale del diritto naturale, in quanto esso è inteso come volto non tanto alla realizzazione di un ordine perfetto e già determinato, quanto piuttosto al conseguimento di una convivenza sempre più vantaggiosa ed adeguata in vista di una sempre più radicale liberazione umana e della realizzazione delle promesse escatologiche di Cristo.

Tale modalità interpretativa del diritto naturale impugna la elaborazione della dottrina sociale cristiana in una direzione ben differente da quella caratteristica al tempo dell'enciclica leoniana: essa infatti richiede un continuo sforzo interpretativo che privilegia il metodo induttivo ed il coinvolgimento della collegialità del popolo di Dio. Da essa, inoltre, discende che non si può mai ritenere di aver raggiunto risultati immutabili ed acquisiti una volta per tutte: proprio l'impegno che abbiamo visto caratteristico di tradurre razionalmente in modo sempre più adeguato e più ricco le tendenze ed inclinazioni profonde dell'uomo, impegna ad una continua analisi del presente, compiuta con l'ausilio delle scienze umane, per poter illuminare con la luce della rivelazione la situazione peculiare di un determinato momento storico. Tale cammino lo possiamo già veder delineato, seppur non ancora del tutto acquisito in modo teoricamente esplicito, nelle encicliche di Giovanni XXIII.

La valorizzazione del metodo induttivo

Nella *Mater et Magistra* si nota per la prima volta la consapevolezza che l'insegnamento del Magistero, pur valido ed unico nei suoi principi formali, cioè dottrinali, non

si riferisce ad un unico modello di società. La sempre maggior specializzazione delle scienze positive e della tecnica aveva infatti messo definitivamente in crisi la pretesa di elaborare una riforma della società a partire dalla filosofia perenne. Come nota al riguardo Sorge, la *Mater et Magistra* «forse senza intenderlo esplicitamente ha messo in crisi il concetto tradizionale di dottrina sociale della Chiesa, o meglio, ha portato a maturazione il conflitto che già si era manifestato negli ultimi anni del pontificato di Pio XII tra una concezione della dottrina sociale tendenzialmente deduttiva e statica, e le nuove esigenze della coscienza contemporanea di un confronto più assiduo dei principi con la storia, del riconoscimento della giusta autonomia del momento storico e del momento operativo nei riguardi della speculazione dottrinale»²³.

L'attenzione alla concreta situazione storica aveva, in realtà, trovato spazio già precedentemente nell'insegnamento sociale, tanto che nella *Quadragesimo Anno* vi era stato un accento marcato sul momento storico e politico, fino a proporre un modello giuridico di società ispirato ai principi di collaborazione tra le classi, cioè il modello corporativo. La rivalutazione del momento storico-politico era stata testimoniata, inoltre, dal sopravvento preso dai giuristi e dagli economisti sui filosofi nelle Settimane sociali, che presentano un po' il polso della situazione del pensiero sociale cattolico del tempo. Si era trattato, tuttavia, di una attenzione che privilegiava ancora il momento deduttivo, di modo che l'analisi della situazione storica era più utilizzata come punto di arrivo, come invero una deduzione logica e rigorosa precedente, che non come punto di partenza. Pur operando una denuncia dell'ingiustizia del liberalismo economico desunta dalla situazione storica, che portava a constatare che «la libera concorrenza si è da se stessa distrutta; alla libertà del mercato è sostituita la egemonia economica; alla bramosia del lucro è seguita la sfrenata cupidigia del predominio; e tutta l'eco-

²³ B. SORGE, *È superato il concetto tradizionale della dottrina sociale della Chiesa?*, art. cit., pagg. 432-433.