

UN APPROCCIO GIUSNATURALISTA AI DIRITTI UMANI IN UNA SOCIETÀ PLURALE

Luca Parisoli
(*Universidad de Calabria*)

ABSTRACT: Si tenta di proporre una versione volontarista medievale del giusnaturalismo come strategia plausibile per gestire i diritti fondamentali in una società non-omogenea culturalmente: si tratta in particolare della versione proposta dalla scuola francescana che propone una non-continuità sostanziale tra il diritto naturale che precede la Caduta (sfera dei diritti universali della persona) e il diritto naturale che segue la Caduta (sfera dei diritti istituzionali degli individui di una data società e pluralità del bene comune). Dopo le necessarie precisazioni semantiche, questa strategia conserva il valore politico della tolleranza e la pluralità effettiva dei modelli culturali in una stessa società, nonostante che gli appartenenti ad una determinata cultura siano persuasi sinceramente della preferibilità della propria cultura sulle altre. Si oppone questa strategia al legalismo etico, diffuso nel dibattito politico contemporaneo, che viene criticato per la sua tendenza omogeneizzatrice e la sua riduzione della pluralità alla a-culturalità.

PAROLE CHIAVE: Diritto naturale; diritti umani; società multiculturali; bene comune; persona; individui.

UN ENFOQUE JUSNATURALISTA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN UNA SOCIEDAD PLURAL

RESUMEN: Propongo una versión voluntarista medieval del jusnaturalismo como estrategia plausible para implementar los derechos fundamentales en una sociedad culturalmente no-homogénea; trátase, en particular, de la versión de la escuela franciscana, que propone una discontinuidad sustancial entre el derecho natural que precede a la Caída (esfera de los derechos fundamentales de la persona) y el derecho natural que sigue a la Caída (esfera de los derechos institucionales de los individuos de una sociedad dada, con una pluralidad del bien común). Tras las necesarias precisiones semánticas, esa estrategia conserva el valor político de la tolerancia y la pluralidad efectiva de los modelos culturales en una misma sociedad, aunque quienes pertenecen a una cultura determinada estén persuadidos de la superioridad de su propia cultura sobre las demás. Opónese esa estrategia al legalismo ético, difundido en el debate político contemporáneo, al cual critico por su tendencia homogeneizante y su reducción de la pluralidad a la no-culturalidad.

PALABRAS CLAVE: Derecho natural; derechos humanos; sociedad multicultural; bien común; persona; individuos.

A NATURAL-LAW APPROACH TO HUMAN RIGHTS IN A PLURAL SOCIETY

ABSTRACT: I propose a medieval voluntaristic version of natural-law theory, as a plausible strategy to implement fundamental rights in a culturally non-homogeneous society; it is, in particular, the version proposed by the Franciscan school, which proposes a substantial cut between pre-lapsarian and post-lapsarian natural law (the former corresponding to the sphere of fundamental rights of persons while the latter marks the sphere of institutional rights of individuals in a given society, with a plurality of the common good). With necessary semantical precisions, this strategy safeguards the political value of tolerance and the real plurality of sundry cultural models within one society, although such as belong to a certain culture are convinced it is superior to others. This strategy is opposed to ethical legalism, widespread in modern political debate, which I blame for its tendency to homogeneity and its reduction of plurality to non-culturality.

KEY WORDS: Natural law; human rights; multicultural society; common good; person; individuals.

I. La teoria giusnaturalista nasce e si sviluppa nella storia del pensiero occidentale in contesti che esibiscono un modello di società tendenzialmente omogenea; anche lo strumento stesso del diritto naturale, ossia l'uso concreto dell'argomento giusnaturalistico, è sempre stato diretto a contenere gli abusi di un insieme di attori politici che travalicano i limiti che l'assetto sociale aveva loro assegnato. Anche se non si può sostenere che l'Impero romano fosse omogeneo nelle sue componenti sociali, tuttavia l'ideale perseguito era quello di un'integrazione romanizzante degli elementi non-romani che confluivano sul territorio dell'Impero, e la cultura giuridica romanistica, di cui il diritto naturale costituiva un elemento importante, vi riuscì con un certo successo. Persino quando l'Impero crollò, le popolazioni non-romane, che pure potevano rifiutare di inglobare vari tratti della cultura romana, sembravano quasi sempre affascinate dal potere integratore e legittimatore del diritto: non c'è sovrano di questa o di quella popolazione barbarica che nel momento in cui sente di dovere legittimare il proprio potere al di là dei rapporti di forza tra clan ricorre alla codificazione di raccolte di leggi. In modo non dissimile tanti secoli prima la potenza politica di Roma era sorta dalle dispute claniche superate dal nascente diritto repubblicano. Ed a cavallo dell'anno 800 Carlo Magno cercò di fare rivivere la legittimità del governo imperiale per superare quella società feudale e clanica che lo circondava e da cui proveniva.

Insomma, il diritto naturale è diretto a superare i problemi che generano le divergenze di interessi in una società che sebbene sia di fatto non-omogenea trova nell'omogeneità una legittimità, e questo perché se da un lato il diritto naturale pre-cristiano si annida nella sfera sacra del *fas*, dall'altro il diritto naturale della tradizione giudaico-cristiana si annida nella sfera delle volizioni del Dio personale, e solo nell'età moderna l'oggetto diritto naturale compirà una trasformazione che lo condurrà ad una sfera che senza rinunciare al fondamento teologico mette però tra parentesi il riferimento ad una sacralità trascendente, con una virata verso l'immanente. Ma già nel Medioevo si contrapponeva una concezione intellettualistica del diritto naturale, tommasiana, che privilegia l'aspetto speculativo della norma naturale su quello personalista –ossia, volontarista e decisionista–, ad una concezione appunto volontarista, tipica della scuola francescana, che privilegia l'aspetto di una ontologia degli atti di volontà per inquadrare l'insieme delle norme reali, in un quadro ben più vicino alla *Teoria*

generale delle norme di Hans Kelsen che non al resto della produzione di questo grande filosofo del diritto. Se la logica non si applica alle norme, per Kelsen quanto per i volontaristi francescani, questo è perché le norme sono atti di volizione¹. E'di questa tradizione giusnaturalistica francescana che vorrei tenere conto qui, dato che l'altra tradizione giusnaturalistica medievale, la tommasiana, mi pare non riesca a produrre frutti incisivi nel dibattito contemporaneo, a dispetto degli sforzi grandiosi di autori come John Finnis o Germain Grizes.

Oggi il panorama è mutato, dato che il concetto di sovranità ha sostituito quello di legittimità –il sovrano può disporre del suo potere, il titolare della legittimità non può disporne–, e le esperienze della sovranità nazionalista (che tra le altre cose sono un tentativo di fare sopravvivere la legittimità nel discorso della sovranità) sono minoritarie dopo il disastro sociale e culturale della Prima e della Seconda guerra mondiale. In una società che non solo non è omogenea, ma in cui la pluralità delle sue componenti è per un ribaltamento profondo divenuta un elemento essenziale della sua presentabilità, il diritto naturale può ancora giocare un ruolo pertinente? La risposta mi sembra senz'altro positiva, ed è proprio nel discorso legittimista delle sue origini medievali che si può trovare la sua forma contemporanea.

II. La mia idea è che un individuo può reclamare un suo diritto in quanto appartiene ad una comunità, e non lo reclama contro la comunità, bensì contro quelle strutture di potere che una comunità si è data. Tuttavia, contestare le conseguenze di una o più scelte di una comunità non implica contestare la comunità stessa: se anche il soggetto fosse una persona, la relazione non sarebbe valida, dato che posso contestare la decisione di un funzionario senza contestare la legittimità del funzionario stesso –si corregge l'errore senza eliminare il funzionario–. Ma se si parla di una comunità, la quale attraverso delle procedure condivise determina che certi individui assumano certe cariche dotate di una specifica competenza e attraverso di essi agisce, allora contestare l'azione della comunità può anche volere contestare il titolare di un certo potere, ma non per questo contestare la comunità stessa. Sembra banale, ma in certi discorsi politici contemporanei, forse per un effetto legato alla dialettica delle elezioni parlamentari, contestare un errore equivale spesso a delegittimare l'avversario che tale errore ha commesso (non si può ignorare che la

delegittimazione esiste anche in sistemi non-democratici, come la monarchia ereditaria, in cui l'erede è legittimo per legame biologico, non già per le sue capacità, oppure anche nei sistemi a potere orizzontale, come la nobiltà feudale *d'épée*, in cui il valore legato alla vendetta determina la propria legittimità tanto che contestare il valore altrui equivale immediatamente a delegittimarlo).

In un senso medievale recuperato da Gewirth, non si tratta di agitare i diritti della comunità stessa, né di fare della comunità un giudice compassionevole ed equo: la comunità fonda la legittimità dei diritti stessi, in quanto in assenza della comunità i diritti naturali sarebbero altri, in termini essenziali quelli dell'uomo eremita²; la comunità è giudice in ultima istanza della bontà di un diritto rivendicato (nel linguaggio lockiano, esaurite le procedure di ricorso ordinarie, ci troviamo di fronte ad un appello al Cielo), ma il diritto si rivendica contro il potere che esercita la sua funzione nella comunità, potere incarnato da soggetti abilitati con una specifica competenza. A differenza di quanto si sosteneva sotto l'ancien régime, il sovrano non è la nazione, la comunità è sovrana ma non si incarna in nessuna figura istituzionale, ed ogni figura istituzionale è attualmente ed effettivamente sottoposta al sindacato della comunità nelle occasioni in cui è in questione che quella figura istituzionale abbia travalicato i limiti delle funzioni legittimamente a lei assegnate. "Rights and community, far from being antithetical to one another, have a relation of mutual support"³: lo sviluppo di questa relazione, per Gewirth, favorisce il benessere economico delle fasce di popolazione meno abbienti e anche la loro condizione politica, dato che i diritti fondamentali non sono solo negativi, ma anche positivi.

Mentre i diritti dell'uomo eremita sono solo negativi, come hanno ben espresso i volontaristi cristiani nel Medioevo (anche il dovere di amare Dio espresso nel Decalogo deve essere inteso per questi pensatori come il dovere di non odiare Dio, norma che è diversa dalla prima⁴), quello del membro di una comunità sono sia negativi, sia positivi, senza per questo collassare nel modello compassionevole del rapporto individuo-comunità. Nello schema medievale, la sfera primigenia dell'uomo in quanto persona e non-incluso in una società conosce solo diritti negativi, e in questo senso vi è un primato ontologico della libertà; ma l'uomo in quanto persona, quando vive in una comunità, conserva gli stessi diritti negati, e ne acquisisce altri, tra

cui positivi, dato che la vita in società, a differenza di quanto potesse sostenere Aristotele, non è la condizione primigenia dell'uomo⁵. L'immissione dell'uomo in società lo trasforma da soggetto di soli diritti a soggetto di diritti e di doveri: la conservazione della libertà è in linea con la condizione primigenia di persona libera, la conservazione del benessere è in linea con la scelta di vivere in società (l'uomo eremita non ha diritto al benessere, in senso medievale non lo può reclamare di fronte a Dio –nella tradizione giudaico-cristiana, il modello è il libro di Giobbe–). Questo benessere –che è la manifestazione concreta del concetto di bene comune– non può essere definito in base alla condizione primigenia dell'uomo, esso è determinato dai contorni culturali della comunità⁶, che nella sua difesa del bene comune difende anche l'individuo che rivendica un diritto, ma lo rivendica proprio perché il servizio istituzionale verso il bene comune gli appare tradito: lo stesso David Hume, che pure non aveva nessuna simpatia per la tradizione giudaico-cristiana della civiltà europea, respingeva l'idea che tutte le passioni si possano ridurre a pulsioni egoistiche e individualistiche⁷. Insomma, il bene comune non si ancora solo nella condizione naturale dell'uomo, esso si ancora anche in coordinate culturali che variano da gruppo umano a gruppo umano: una definizione di bene comune che viola la natura universale dell'uomo per questo stesso fatto conduce ad una manifestazione di un benessere che si presenta come violazione dei diritti universali dell'uomo, e tuttavia vi sono zone della disciplina sociale che non si possono dire né violazioni della natura universale dell'uomo, né l'unica soluzione possibile per produrre norme su quelle materia. Il volontarismo personalista crea una zona di fattispecie che non-violano i diritti universali dell'uomo, proprio perché esistono atti indifferenti (a differenza della teoria tommasiana che sostiene come ogni atto sia in una qualche misura buono oppure cattivo), e la cui disciplina dipende da altre variabili culturali. Si può dire infine che il concetto di bene comune (e la sua applicazione concreta nel benessere) si compone di due parti: uno zoccolo duro che dovrebbe imporre il rispetto della natura fondamentale dell'essere umano (e se non lo fa si apre la porta all'ingiustizia); una zona che dipende da variabili culture del gruppo collettivo, e in cui non si può dire per ragioni meramente politiche che una certa struttura del bene comune sia illegittima (per ragioni morali questo giudizio è possibile, ma esso non intacca la piena validità del sistema politico e sociale).

Ovviamente, questo pone il problema di sapere se con un appello al nucleo essenziale del diritto naturale (al Cielo) si possa indicare che una norma costituzionale è invalida. La teoria giuridica contemporanea tende a negarlo⁸, ma la teoria giuridica contemporanea è invischiata nel legalismo etico, ossia nel primato assoluto della legge positiva rispetto ad ogni assiologia, un primato che determina l'irrealtà radicale di ciò che non è stato promulgato secondo la procedura positiva. Il punto è che la stessa legittimità politica, se non si dà una sfera normativa che precede quella positiva, diviene una parola vuota: la legittimità del discorso politico medievale cede il passo alla sovranità del discorso politico moderno, e non sono la stessa cosa, poiché il re legittimo non riceve da sé la legittimità, mentre il re sovrano la riceve da sé (o da Dio, nella finzione del *roi très chrétien*, ma questo è dire come da nessuno, dato che nella sfera della comunità non si dà Dio, al limite in una teocrazia solo un ruolo essenziale del discorso deontico intorno a Dio⁹). E se il diritto naturale in una concezione tomistica sembra incompatibile con la possibilità di società che realizzano beni comuni tra loro alternativi¹⁰, non è così in una concezione non-aristotelica del bene comune e dei diritti umani. Mentre la concezione tomistica rinvia necessariamente ad una comunità omogenea¹¹, la concezione volontaristica –che pure ha avuto applicazioni per una comunità omogenea nel Medioevo¹²– si applica linearmente anche ad una comunità plurale e non-omogenea.

Un altro problema è sapere se l'oggettività morale influenza una decisione giudiziaria in una comunità: alcuni lo sostengono, sia in senso positivo, potremmo pensare a Robert George, altri in senso negativo, ossia per sostenere che solo in una società omogenea la teoria dell'oggettività morale può essere influente sulle decisioni politiche e legali, mentre in una società plurale questo è indesiderabile, perché implicherebbe la prevaricazione di alcuni membri della società sui restanti altri. I teorici medievali del volontarismo politico e della legittimità sono senz'altro dei difensori dell'oggettività morale, e questo li potrebbe rendere inadatti ad essere impiegati nel discorso sui diritti umani in una società plurale (in cui sono presenti assiologie non-omogenee). Ma non è così: come ha mostrato Jeremy Waldron¹³, non certo perché un'assiologia realista sia indifferente al discorso legislativo, ma per ragioni procedurali di funzionamento delle strutture di potere, la posizione realista sulla realtà di valori oggettivi non determina le decisioni politiche e giudiziarie di una società.

Quindi, la difesa di alcuni gruppi sociali di una determinata assiologia considerata come oggettiva e la difesa da parte di altri gruppi di una diversa e alternativa assiologia considerata come oggettiva non pregiudica il perseguimento da parte di tutti di un bene comune, che evidentemente non comprende i valori delle differenti assiologie (che questi e quelli considerano non già relative, bensì reali). Il disaccordo morale sull'identificazione di una assiologia al servizio del bene comune è il problema sociale insito nella variabilità delle decisioni giudiziarie, e se l'oggettivismo morale non può risolverlo (uscire da una società plurale lo risolve, ma questo è un fatto, non un argomento), certo il soggettivismo morale si accomoda del disaccordo morale come assolutamente inevitabile, e in questo senso è radicalmente inadatto persino al tentativo stesso di risolvere il disaccordo. La dignità della legislazione è il rimedio procedurale che Waldron¹⁴ indica per risolvere la questione del disaccordo morale, senza accedere al livello ontologico dell'oggettività morale.

III. Vi è un enorme problema nella speculazione contemporanea intorno al soggetto titolare dei diritti fondamentali: mentre non è controverso determinare l'insieme di coloro che hanno diritto a partecipare ad una certa votazione (la legge li determina precisamente, la controversia può riguardare il contenuto della legge stessa –gli immigrati senza nazionalità del paese in cui vivono devono o meno votare alle elezioni politiche?– non già la sua applicazione), sono profondamente controverse le questioni di determinazione della qualità di persona oppure di essere umano. Basta pensare alle controversie bioetiche in materia di inizio vita oppure di fine vita (aborto, eutanasia, ...), ma anche alle divergenze sul contenuto dei diritti umani tra paesi che assumono a modello la democrazia di tipo occidentale oppure paesi che assumono a modello la *sharia* islamica: per i primi l'essere umano è indifferente a delle assiologie religiose, per i secondi l'idea è insostenibile dato che la *sharia* è una assiologia religiosa.

La questione spinosa riguarda la seguente domanda: è possibile assumere che la persona, in quanto titolare dei diritti fondamentali, non si identifica con l'individuo, in quanto titolare dei diritti positivi di un dato ordinamento giuridico? Oppure, i diritti positivi di un ordinamento inglobano anche i diritti fondamentali tanto che è inutile distinguere tra persona e individuo e le due parole possono essere assunte come sinonimiche? Non c'è accordo su questo

punto, anzi il disaccordo è furioso. Chiunque proponga una definizione della persona legata a delle proprietà empiriche (rilevabili nello spazio-tempo) non vedrà alcuna utilità nel distinguere la persona dall'individuo: se Luca Parisoli, in quanto persona, gode dell'auto-coscienza, anche Luca Parisoli, in quanto individuo, godrà dell'auto-coscienza. Se invece la definizione della persona non è legata a proprietà empiriche (non riducibili a coordinate spazio-temporali), allora la distinzione tra persona e individuo si impone: se Luca Parisoli è libero in quanto persona, non è detto che Luca Parisoli in quanto individuo sia libero. Questa differente predicazione accade in molti casi: se Luca Parisoli è uno schiavo nero nel 1810 nell'Alabama (in quanto persona è libero, ma in quanto individuo se esercita la sua libertà di fuga va incontro a altissime probabilità di trovare la morte); se Luca Parisoli è un contadino benestante nell'Ucraina del 1932 sotto il regime staliniano (la persona è sempre libera, ma in quanto nemico del popolo la sua morte incombe su di lei, e la fuga è una libertà solo per quelli che riescono a comprenderla come unica salvezza, e poi vogliono praticarla). Di chi si predicano i diritti fondamentali, della persona o dell'individuo? Si potrebbe risolvere la questione argomentando che è inutile dire che Luca Parisoli, schiavo nero nel 1810 nell'Alabama, è libero in quanto persona, basta dire che siamo di fronte ad un individuo pesantemente limitato nel dispiegamento della sua libertà che invece dovrebbe potere esercitare liberamente: la distinzione persona-individuo servirebbe a giocare in termini descrittivi una situazione che si spiega ricorrendo al solo individuo in termini di una situazione fattuale che è violazione di un diritto fondamentale. Tuttavia questa osservazione, che pure coglie il fatto che i partigiani del giusnaturalismo personalista sono tendenzialmente dei realisti metafisici (a causa della natura non-empirica del concetto di persona)¹⁵, non chiarisce la posta in gioco: anche se mettiamo da parte la relazione "persona ≠ individuo", resta la questione della portata dei diritti fondamentali rispetto alle istituzioni umane. Infatti, questi diritti sorgono solo dalla condizione di una comunità in cui l'uomo è cittadino (*Déclaration des droits du citoyen*) oppure sorgono solo prima di questa condizione aggregativa (*Déclaration des droits de l'homme*)? Il documento del 1789 che segna non solo la caduta dell'*Ancien Régime*, ma pure una nuova fase nella Modernità della filosofia politica, non scioglie il dilemma, dato che si intitola *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. E posto in questi termini, la funzione della relazione "persona ??? individuo" si può

proporre anche assumendo che persona e individuo si equivalgano: in questo senso, il giusnaturalismo personalista è forse più perspicuo del giusnaturalismo settecentesco, ma anche nei termini dell'individuo si può porre una sfera di normatività naturale che precede il cittadino dato che si predica dell'uomo in quanto tale. La questione del legalismo etico diviene così determinante¹⁶: la tesi del legalismo etico fa dell'individuo-cittadino il solo soggetto di diritti e doveri (forse Rousseau è stato il primo personaggio celebre a sostenere il legalismo etico); altre concezioni della politica del diritto nella società lasciano aperta la porta al fondamento pre-sociale dei diritti fondamentali. In questo quadro possiamo trasporre le tesi del giusnaturalismo personalista medievale in un contesto culturale che non è personalista, senza essere però anti-personalista. Ci occorre però per sostenere la fattibilità di questa trasposizione argomentare contro la persuasività del legalismo etico.

IV. Il legalismo etico –una radicalizzazione del positivismo ideologico¹⁷– è una posizione che non condivido, perché mi pare prima falsa, poi immorale la tesi etica per cui la legislazione umana produce i confini del bene e del male, indipendentemente da una fonte normativa superiore o concorrente. In base al legalismo etico, l'ordinamento giuridico è tenuto a legiferare su ogni argomento ritenuto sensibile e rilevante, dato che nel silenzio della legge tutto è indifferente ai valori, quindi ogni comportamento è equivalente in un relativismo dei valori che sono tutti –al di fuori della previsione esplicita della legge– né veri, né falsi: in questo senso la tolleranza non è più un atteggiamento virtuoso, bensì un comportamento dovuto, tanto che chi non è tollerante non è semplicemente non-virtuoso (come si delineava nella teoria di John Locke), bensì apertamente colpevole di una grossolana violazione di una banale regola di convivenza sociale. Infatti, se un comportamento non regolato dalla legge è sempre indifferente, è un'ingerenza anti-democratica pretendere che il comportamento AB di certe persone sia lesivo della sfera giuridica di altre persone che vorrebbero che il modello di comportamento fosse AC; AB e AC non sono confliggenti a partire da due assiologie alternative (da cui è virtuoso tollerare AB se credo che AC sia buono e AC cattivo, ammesso che AB non crei un danno serio –ancora John Locke–), AB e AC sono empiricamente diversi, e null'altro, dato che il legalismo etico non riconosce assiologie non-emananti dal diritto positivo. Luigi Ferrajoli affermava nel 1990 che "la giustizia, come la morale, non sono questioni

di maggioranza¹⁸: non credo che concorderebbe con me, ma oggi mi pare evidente che siano proprio le maggioranze a proporre tramite i Parlamenti le uniche assiologie riconosciute da questo paradigma dogmatico, quelle che la legge promulgata riconosce. Mentre Ferrajoli vede nel relativismo morale e nel relativismo giuridico l'antidoto alle derive totalitarie ed alle forme più svariate di dominazione morale attraverso la dominazione economica (e per non essere accusato di marxismo, attribuisce a John Stuart Mill quest'ultima tesi)¹⁹, io vi vedo la forma tipica di dominazione della maggioranza politica sul resto del paese. E se poi accettassimo la teoria delle *élites* di Gaetano Mosca e Wilfredo Pareto, secondo la quale anche l'elezione parlamentare tende a confermare una *élite* costante a dispetto dell'alternanza politica, allora avremmo l'esito per cui la democrazia non è che l'ennesima forma di dominazione sociale, con l'aggravante che attraverso il legalismo etico si fanno tacere le voci dissidenti. In effetti, il legalismo etico praticato dai regimi totalitari quali il regime nazionalsocialista o il regime comunista sovietico si differenzia dal legalismo etico dei sistemi democratici solo in quanto i regimi totalitari impongono doveri negativi –il regime fascista italiano penalizza l'aborto (l'aborto non si deve praticare), il regime nazionalsocialista gestisce le pratiche eugenetiche (la razza ariana non si deve contaminare), il regime maoista impone l'aborto (l'espansione demografica non deve avere luogo)– quando invece i regimi democratici che favoriscono il legalismo etico impongono la realizzazione giuridica di una possibilità –si può abortire con l'aiuto dello Stato, si può porre fine alla propria vita con l'aiuto dello Stato, si può cambiare sesso a spese dello Stato– senza però prescriverla –anche se, a volere trovare un'asimmetria, chi non vuole abortire e si trova in situazione economica disagiata non riceve un aiuto specifico dallo Stato–. Quest'ultimo punto eccede lo stesso legalismo etico e si rientra nella classica funzione normativa dello Stato: se aiutare chi non abortisce è percepito come una violazione del diritto ad abortire, vuol dire che lo Stato ritiene preferibile l'aborto al non-aborto, e solo per non apparire anti-democratico (cosa di cui Stalin e Mao se ne infischiarono) evita di dirlo apertamente.

Tuttavia, a dispetto di queste relazioni che molti non vedono o ritengono false, il legalismo etico è una caratteristica del mondo occidentale contemporaneo, come mostrano le richieste pressanti da parte di minoranze di vedersi riconosciuti diritti da apposite legislazioni in maniera da non

essere "discriminate". Non è più sufficiente che un comportamento non sia punito, quindi tollerato, dalla legge, esso deve essere ammesso dalla legge, che lo rende *ipso facto* buono. Il matrimonio degli omosessuali o il diritto all'aborto sono casi manifestanti il legalismo etico, in cui la legislazione dovrebbe produrre il bene, e i sostenitori dell'immoralità del matrimonio omosessuale divengono omofobi (categoria legale in Francia, e poi in tutta Europa: la storia del legalismo è sociologicamente la storia del governo europeo non-nazionale). Il legalismo etico è iniquo e ingiusto, indipendentemente dal fatto che si ponga o meno in conflitto con la legge naturale: esso ignora la nozione (e la realtà) di un bene comune, e fa esplodere la protezione dei diritti delle minoranze nella loro erezione a diritti intangibili. Il fantasma desiderante (in termini lacaniani) si fa legge: in termini legendriani, si pretende di dialogare con la Legge, mentre in realtà non si può che farla parlare; l'eguaglianza si svincola da ogni nozione di bene comune condiviso e di responsabilità comuni; in termini più prosaici, le *lobbies* elettorali (dagli omosessuali agli islamisti, dalla ricerca scientifica embrionale ai movimenti anti-economicisti millenaristi) determinano le politiche legislative per la loro forza elettorale, minima in termini assoluti, e tuttavia capace di mutare la maggioranza politica. L'assenza di un bene comune condiviso produce il relativismo politico che partorisce il legalismo etico: nel vuoto della morale la legge positiva fa la morale. Pierre Legendre ha cercato di esporre la portata di questa tendenza, una portata che riduce a nulla il potere direttivo della legge come potere eteronomo all'individuo: non è una novità assoluta nella storia dell'umanità, basti pensare a Catone il Censore che non comprendeva più il mondo che lo circondava e rimpiangeva le virtù claniche dell'antica repubblica romana; soprattutto basti pensare alla società romana nel IV e V secolo d.C., che va allegramente incontro alla sua dissoluzione, oppure agli ultimi due secoli dell'Impero Romano d'Oriente, in cui Bisanzio a furia di dialogare con il mondo islamico ha preparato la sua pietra tombale, di certo non priva di eroismo e che ha trovato il suo cantore in Edward Gibbon e nella sua settecentesca *Storia della decadenza e caduta dell'Impero Romano*.

Se questo quadro del legalismo etico viene percepito come pertinente, esso diviene un buon motivo per disobbedire al regime che lo mette in pratica: non è una specifica concezione del diritto naturale che ci spinge a rifiutare il legalismo etico, bensì qualunque concezione del diritto

naturale, e più in generale ogni sentimento morale e politico che prima della legislazione positiva ci sono già alcune cose o situazioni buone, mentre altre sono cattive. E che la disobbedienza sia così legittimata, ce lo assicura sempre Ferrajoli, il quale scrive che lui "esprime un'adesione morale e politica al modello dello stato di diritto; ma la ragione di questa adesione è precisamente nel fatto che tale modello non esige nessuna adesione, neppure ideale e di massima, ed anzi esige la non adesione e la disobbedienza civile ove il funzionamento effettivo dell'ordinamento confligga con valori morali e politici giudicati fondamentali"²⁰. Dato che il legalismo etico si pone esattamente al livello del "funzionamento effettivo dell'ordinamento" per cui si verifica una situazione in cui esso "confligga con valori morali e politici giudicati fondamentali", allora il legalismo etico legittima la delegittimazione di quella particolare istanziazione (lo Stato X) dello stato di diritto: non c'è da dubitare però che i regimi democratici non siano così accondiscendenti di fronte alla rottura dell'obbligo politico verso di essi come vorrebbe il pacato racconto di Ferrajoli, che evoca salotti raffinati di borghesi educati. Certo non reagendo con la violenza come è tipico dei regimi totalitari, bensì con un altro strumento consacrato dai regimi totalitari, la propaganda, una propaganda che è il nervo della democrazie contemporanee al posto della vecchia guerra che si opera, quando la si opera, solo verso il nemico esterno, non già quello interno.

La propaganda è uno strumento fondamentale al servizio del legalismo etico, secondo uno schema già largamente anticipato dai sofisti dell'antica civiltà greca, che agli occhi dello scandalizzato Platone facevano l'apologia dell'assoluta e generalissima convenzionalità dei valori legislativi e della esclusiva capacità della legge (e di null'altro) di fondare valori: il legalismo etico è incompatibile con il bene comune, e mi pare una forma inconfessata di concezione amico-nemico della politica che occulta le sue tentazioni totalitarie per esaltare la dittatura del vuoto semantico dell'obbligo politico e la sua frammentazione dei valori, quasi una realizzazione della maledizione da parte di Carl Schmitt contro la democrazia relativista che sarebbe divenuta profondamente schmittiana, nel senso che avrebbe esteso il concetto di amico al di là delle scansioni tradizionali (nel Medioevo l'islamista era un nemico, non più oggi), ma solo al prezzo di rendere inevitabile la presenza del nemico ai confini di questo mondo globale e pacifico, da cui il dissenziente sul

matrimoni omosessuale diviene un omofobo, in quanto schmittianamente è un nemico.

La dialettica tra fini individuali e bene comune, affrontata da Legendre attraverso la nozione di "montage juridique" (*Le désir politique de Dieu*, Paris 1988), si pone nel cuore dei sistemi giuridici che pretendono di avere eliminato la nozione di trascendenza divina. Il "montage" del diritto all'aborto può trovare il suo posto solo in una società che si definisce programmaticamente senza futuro, ossia in termini psicoanalitici suicidaria: non è la possibilità garantita dell'aborto di cui sto discutendo, è il diritto all'aborto. Dato che non ha senso dire che un diritto deve essere ostacolato, dato che i regimi democratici contemporanei includono nella loro funzionalità la promozione dei diritti, allora la differenza tra il dovere di abortire della società maoista e il diritto di abortire differiscono più nei modi della messa in opera della legge che nell'esito sociale della stessa, egualmente una contrazione demografica, che sui numeri cinesi resta una contrazione, mentre sui numeri europei diviene un declino drastico (da cui la promozione dell'immigrazione da parte del capitalismo globalizzato e mondialista). Pierre Legendre (*Sur la question dogmatique en Occident*, Fayard, Paris, 1999) ha considerato la nozione di *vitam instituere* al centro della strategia del diritto civile romano, poi del diritto romano medievale (*Digestum*, 1, 3, 2, frammento greco di Marciano): "ce qui a été posé ensemble dans la cité, selon quoi tous doivent vivre"²¹. Si tratta di riconoscere le norme che fluiscono dalla natura umana, consapevoli che l'uomo è una creatura, non già un creatore. La nozione di *vitam decernere* (questa mia espressione evoca tra l'altro l'antropologia biblica) si oppone alla nozione di *vitam instituere*. Il punto è la scelta tra un insieme di cose (*res*) che riceviamo: si dà un ordine della natura, che determina il quadro della normatività umana. La morale, anzi un sistema di norme morali, ha lo scopo di operare una scelta (*decernere*) all'interno di tale ordine della natura: la pluralità dei sistemi giuridici è assolutamente compatibile con il riconoscimento di questo ordine naturale. Le divergenze rispetto all'insieme delle norme del diritto naturale, un rimprovero avanzato ricorrentemente dai giuspositivisti contro i giusnaturalisti, sono in realtà delle divergenze rispetto al sistema morale utilizzato come criterio di selezione all'interno dell'ordine naturale allo scopo di costruire un sistema giuridico positivo. Ma queste divergenze sono sempre all'interno di una strategia di *vitam decernere*, in opposizione alla convenzionalità di *vitam instituere*.

Oggi il motto del legislatore di Bruxelles e dello pseudo-legislatore ONU è la seguente asimmetria: ci sono divergenze nelle legislazioni nazionali, bisogna dunque evitare di porre come principio universale la protezione della vita pre-natale; ci sono divergenze nelle legislazioni nazionali, bisogna dunque fare di tutto affinché il diritto all'aborto sia riconosciuto in ogni paese. E' in quest'ottica di contraddizione tanto falsa, quanto invisibile, che il mancato sostegno dell'amministrazione Bush ad associazioni di regolamentazione delle nascite con filosofia spiccatamente "aborto=prolungamento della contraccezione" diventa l'occasione per Bruxelles di aumentare il suo contributo a tali associazioni, in cima a tutte l'attivissima UNFPA²². In queste due proposizioni, che ne fanno una, si vede luccicare il segno della civiltà giuridica contemporanea, affascinata dalla sua attrazione verso l'affermazione dell'autonomia individuale sino a proteggerla in quanto tale, e non come bene strumentale. Non credo che sia corretto descrivere l'evoluzione delle società europee dicendo che in un primo momento si diffonde la famiglia monoparentale, poi il controllo assoluto delle donne sulla riproduzione, poi della "famiglia" a sesso unico; infine, un legislatore deve assumere queste modifiche della realtà sociale. Credo invece che i legislatori del XX secolo, negli Stati europei e nel nuovo nomoteta tecnocratico europeo, hanno scelto di favorire un processo di modifica della struttura della famiglia quale realtà sociale (la statistica e la demografia, più o meno menzognere, sono state piegate a questo progetto ideologico): l'idea di protezione della vita prenatale non ha spazio in questa destrutturazione della famiglia naturale. In democrazia, la maggioranza impone il suo diritto, anche a dispetto della realtà ontologica (il fatto che una norma sia reale e vera non implica che non la si possa violare, è il concetto stesso di male e bene che lo richiede). La maggioranza democratica può ignorare la minoranza, che ha il dovere intellettuale di mettere in guardia che questa evoluzione si ispira di una rimozione del fondamento antropologico del diritto. Come dice Pierre Legendre, la corsa verso la soppressione dei tabù nella civiltà del diritto civile (aborto, manipolazioni genetiche, matrimonio tra qualunque coppia di soggetti di diritto,...) è una fuga in avanti che ci annuncia le violenze prossime venture, poiché l'umanità non potrà vivere stabilmente su queste pretese basi.

V. Pensare che il legalismo etico sia una base affidabile per una società multiculturale mi appare un'illusione,

un'illusione che trova il suo corrispettivo teorico nell'idea della positivizzazione dei diritti naturali²³, che mira a positivizzare le concezioni accettabili della giustizia, tanto che alla fine del percorso si partorisce il legalismo etico. Esso dovrebbe assicurare la convivenza multiculturale, dato che non impone alcuna assiologia di sorta che non promani dalla stessa legge positiva, e che la legge positiva si premura di garantire la fruizione dei fantasmi desideranti di qualsivoglia gruppo sociale, grande o piccolissimo che sia. Ma non solo questo resta sulla carta, dato che si possono garantire le possibilità di fare molte cose divergenti tra loro, ma quando si garantisce la possibilità di fare A e fare non-A può sorgere un conflitto tra i fautori della prima e quelli della seconda scelta, e per di più è di fatto ben difficile garantire la protezione penale ed economica ed amministrativa sia a chi vuole fare A e sia a chi vuole fare non-A. La società multiculturale che si riconosce nella protezione del legalismo etico non è propriamente multi-culturale, bensì più propriamente a-culturale: l'assenza di adesione all'obbligo politico trova fautori entusiasti solo in chi vedi nell'assenza un valore, ma l'assenza accomuna tutte le culture attraverso una procedura di azzeramento, ossia di svuotamento. In effetti, la cultura islamica che si può accusare di molte cose ma non di relativismo è particolarmente recalcitrante al legalismo etico, e la difesa della *sharia* è almeno il rifiuto del legalismo etico, mentre per la cultura occidentale dominante accettare la *sharia* è espressione di atteggiamento illuminato, perché tanto ogni ordinamento normativo è egualmente infondato.

Non il legalismo etico, ma un ritorno al diritto naturale che cerca di cogliere il nucleo comune della normatività di tutti gli esseri umani, permette una società multiculturale: il diritto naturale si costruisce sul fatto che tutte le persone (o gli individui prima di ogni istituzione collettiva) godono di diritti in quanto persone (o esseri umani), e che l'evoluzione successiva delle istituzioni positive determina normative che possono rispettare o violare i diritti fondamentali, ma che non possono né cancellarli né farli dipendere dal diritto positivo. Se una cultura diversa dalla propria ha un contenuto diverso da zero, e la propria ha anch'essa contenuto diverso da zero, il legalismo etico ci può mettere d'accordo esattamente nello stesso modo in cui Hitler metteva d'accordo gli ariani o Stalin metteva d'accordo i proletari: con il *Fürherprinzip* o con la volontà del proletariato (i.e., Stalin). Mentre il giusnaturalismo,

con la faticosa ricerca di uno zoccolo comune, ricerca che può essere offuscata dalla tendenza umana a dialettizzare i rapporti collettivi come amico-nemico, mi pare che solo il giusnaturalismo riesca a dare un contenuto ai diritti fondamentali riconoscendo l'esistenza di assiologie divergenti con un nucleo comune.

E'su questa capacità di indirizzarsi ad una società multiculturale da parte del giusnaturalismo volontarista medievale che vorrei concludere. E'a partire da un concetto teologico tipico del cattolicesimo che si giunge ad una concezione del diritto naturale che si applica a chiunque, anche a chi non riconosce quel concetto: si tratta del peccato originale, che ha equivalenti funzionali in altri sistemi di credenze religiose (si pensi a Lilith nella Kabbala ebraica), e che i filosofi francescani medievali misero in relazione con una rottura radicale della continuità tra le norme naturali prima del peccato originale e quelle successive al fatto stesso del peccato originale²⁴. Per esemplificare, nella concezione standard tommasiana del diritto naturale, se la proprietà privata è una norma di diritto naturale nel mondo attuale, allora essa lo è anche nel mondo che precede il peccato originale: vi è un solo insieme di norme di diritto naturale, e la natura umana lo fonda tanto prima quanto dopo il diritto naturale. Per i giusnaturalisti volontaristi non è così: il peccato originale induce un tale mutamento nella natura umana quale fondamento delle norme naturali che la sfera del diritto naturale prima del peccato originale include norme che possono essere presenti o assenti dalla sfera del diritto naturale dopo il peccato originale, e viceversa. Così, se per questi autori la proprietà privata è una norma di diritto naturale dopo il peccato originale, essa non è affatto una norma di diritto naturale prima del peccato originale.

In questo modo, per procedere sinteticamente, la sfera delle norme del diritto naturale prima del peccato originale è una sfera che precede ogni istituzione umana, che si fonda sui soli diritti della persona, e non del cittadino di una certa comunità o dell'individuo che vive in una certa società. L'altra sfera di diritto naturale, invece, tiene conto delle istituzioni umane, inclusa la Sede apostolica e le sue norme canoniche, ed è legata a quella condizione particolare che vede l'uomo propenso a dividere le cose in proprie e altrui. La sfera politica si colloca in questo secondo momento, dato che la divergenza degli interessi delle persone non esiste prima del peccato originale, in questo stato di natura radicalmente diverso da quello hobbesiano: mentre nello

stato di natura incorrotta i desideri umani non confliggono mai, nello stato di natura hobbesiano vige la guerra di tutti contro tutti. Ora, le esigenze della convivenza mutua per chi vuole vivere in società impongono il rispetto delle norme stabilite dal legislatore umano, il quale governa una società in base al progetto di bene comune che quella comunità si è data liberamente. Quelle leggi non devono essere conformi ad una assiologia pre-determinata: certo, in base ai propri giudizi morali, una comunità perseguirà il suo bene comune in modo morale o immorale, e lo stesso bene comune sarà morale o immorale (così si può dire che il bene comune del regime azteco era immorale, poiché escludeva dai benefici una larghissima parte della popolazione, oppure che i suoi mezzi, tra cui i sacrifici umani, erano immorali). Tuttavia questo non implica che quella società sia governata da leggi valide che i cittadini devono rispettare, a meno che non vogliano ribellarsi per proporre di diverse in una diversa società.

Questi pensatori medievali rispettano il requisito politico della tolleranza, dato che una società cristiana e una società islamica avranno almeno alcune leggi diverse, e si potrà giudicare l'una morale e l'altro immorale, ma entrambe saranno due sistemi in cui vale l'obbligo politico per i suoi membri. Non c'è accettazione del sistema altrui, ma c'è riconoscimento della sua piena validità per chi lo accetta (cosa che non vale in materia di morale, il mio assenso al furto non rende il furto lecito). Vi sono però diritti legati alla persona, non all'individuo, come già detto: questi diritti della sfera primigenia del diritto naturale, a volte chiamato *ius poli*²⁵, non possono essere abrogati dal legislatore umano, poiché lui non li ha posti. Certo, il legislatore umano può promulgare norme con contenuto opposto a quelle dello *ius poli* (la schiavitù), ma contro quelle norme ci si può appellare allo *ius poli*. E se il legislatore è ostinato nella sua politica del diritto difforme dal diritto naturale pre-peccato originale, si giunge alla rivolta teorizzata da Locke. Per quella società cristiana e per quella società islamica di cui sopra, i diritti dello *ius poli* sono gli stessi, poiché tutti gli uomini sono persone: essi sono universali senza negare che possano esistere culture normative diverse e anche opposte, questi diritti sono quel nucleo comune che il legalismo etico non può riconoscere, dato che tutto viene deciso solo dal legislatore umano.

Ecco che riconoscere un diritto naturale dello stato di innocenza dell'uomo significa rendere titolari dei diritti

inclusi in questa sfera tutte le persone, qualunque sia la loro cultura e la loro comunità: non in quanto individui che fanno parte di una istituzione umana (le leggi della Sede apostolica non possono essere identiche alle leggi del Regno di Francia, se non per coincidenza eventuale), non in quanto esseri biologicamente e fisiologicamente detti umani, bensì in quanto persone, unità primigenie di ogni discorso della filosofia pratica, determinate non già dall'osservazione empirica, bensì dal riconoscimento metafisico della natura di agente morale.

Sarebbe sciocco negare che i giusnaturalisti volontaristi medievali si calavano in una prospettiva culturale cristiana, e per di più facevano dell'obbedienza alla Sede apostolica una virtù politica per eccellenza. Altrettanto sciocco sarebbe però sostenere che solo chi accetta questa loro posizione può avvalersi della loro teoria dei diritti fondamentali personalisti che sono fondati indipendentemente dalle istituzioni normative umane, fondati nel fatto stesso che siamo persone libere, quindi portatori della possibilità di agire conformemente o difformemente dalle norme. Invece è proprio il loro volontarismo giusnaturalista che li conduce ad affermare che ogni persona, anche se segue un sistema di norme moralmente erroneo, può rivendicare contro qualunque legislatore, anche quello che si vanta di seguire un sistema di norme moralmente corretto (fosse lo stesso Papa), i diritti della natura adamitica. Ma quali sono questi diritti?

Nel corso delle controversie sulla povertà francescana del XIII e XIV secolo emerse il diritto alla sopravvivenza alimentare, che si impone contro qualunque diritto promulgato dalle norme umane; ma al di là dei casi concreti e storicamente fondati, emerge il diritto incompressibile alla libera determinazione del proprio vissuto esperienziale. Non già il diritto ad essere aiutati dalla collettività nel perseguimento di una condotta che viene riprovata dalla collettività stessa (che sarebbe una tolleranza alla Voltaire, quindi più discorso ad effetto che virtù politica), quanto il diritto a perseguire il proprio ideale di vita quando questo discende dalla natura della persona umana. Insomma, il diritto a vivere una vita lussuosa discende dalla conside-

razione di una struttura umana dopo il peccato originale, dato che prima del peccato il lusso è un concetto inespri-mibile per mancanza di concupiscenza e rapacità; ma il diritto a educare i propri figli nella legittimità della struttura familiare di un uomo che ama una donna si ritrova nel modo di essere nel mondo attuale di persone che donne e uomini per millenni hanno formato famiglie, come Adamo ed Eva facevano già prima del peccato. Il peccato originale però ingarbugliò la situazione, e la famiglia dalla situazione primigenia passò a quella post-peccato originale, con tutte le passioni egoistiche che vedono la luce.

A differenza della situazione originaria di Rawls, in questa strategia argomentativa bisogna conoscere pienamente la situazione originaria per determinare i diritti fondamentali delle persone: dato che non vi abbiamo un eccesso epistemico diretto, dobbiamo cercare di conoscerla per differenza, sottraendo tutte quelle strutture che possiamo ascrivere ad un contesto culturale specifico. Non è detto che il processo sia agevole o pacifico, ma almeno esclude che le differenze culturali impediscano di parlare di diritti fondamentali delle persone, anzi è proprio per il fatto che la cultura della *sharia* è incompatibile con la cultura cattolica medievale che possiamo affermare che esiste un nucleo comune di diritti fondamentali a queste due culture nella loro manifestazione sociale. Il legalismo etico, invece, per arrivare ai diritti universali comuni ci spinge alla confusione di tutte le culture: solo se l'Europa rinuncia alle sue radici cristiane, e solo se la cultura musulmana passa per una secolarizzazione illuministica, allora i diritti universali comuni avranno una possibilità di applicazione. Io ho cercato di proporre un approccio alternativo e divergente: nella consapevolezza della propria differenza culturale, quindi nel dialogo di opposizione cosciente e consapevole della differenza che ci divide, possiamo rintracciare la normatività comune che vale per tutte le persone, anche per quelle che a partire dalla loro unicità insostituibile personale hanno costruito una identità culturale che nessun relativismo può negare artificialmente. Proprio perché consapevoli di essere individui diversi, possiamo rifiutare le trappole della globalizzazione culturale, e rivendicare le norme comuni universali che ci toccano in quanto persone umane.

NOTAS

- 1 In realtà, credo che una logica paraconsistente si applichi alle norme intese come atti di volizione, ossia che solo la logica classica non si applichi alle norme. Ne ho discusso in L. Parisoli, *La contraddizione vera*, Roma, 2005.
- 2 Nella tradizione medievale che evoco l'uomo non è considerato sulla falsariga di Aristotele un animale politico o sociale, e prevale una concezione personalista che è anche individualista (ma non vale il viceversa, poiché l'individualismo come mostrerà Hobbes non implica il personalismo). Sulla portata per la riflessione contemporanea di queste idee rinvio a D. Antiseri, *L'attualità del pensiero francescano*, Soveria Mannelli (CZ) 2008, di cui sono uscite contemporaneamente versioni in altre lingue, tra cui lo spagnolo.
- 3 A. Gewirth, *The Community of Rights*, Chicago, 1996, p. 1.
- 4 Nella logica classica amare Dio equivale a non-odiare Dio, se odiare è non-amare: per questi autori, che hanno il loro corrispettivo anche in ambito musulmano (per tutti, al Ghazali) o ebraico (per tutti, Rabbi ben Nachman), la logica classica è carente, e non solo la doppia negazione non afferma, ma altri principi della logica classica vengono limitati e perdono la loro universalità (bivalenza e contraddizione).
- 5 Per un'analisi storica puntuale rinvio a L. Parisoli, *La philosophie normative de Jean Duns Scot*, Roma, 2001.
- 6 Gewirth offre in *The Community of Rights*, p. 6, una versione non-medievale dell'argomento.
- 7 D. Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Appendix II, Oxford, 1962, pp. 295-302.
- 8 Per esempio, W. Berns, *The Illegitimacy of Appeals to Natural Law in Constitutional Interpretation*, in R. P. George, *Natural Law, Liberalism, and Morality*, New York, 1996, pp. 181-193.
- 9 J. de Pange, *Le roi très chrétien*, Paris, 1949: vi si offre una descrizione accurata della funzione di opposizione alla Sede apostolica della derivazione immediata e diretta del potere regale da Dio stesso.
Sullo stesso tema si veda anche l'approccio storico allo gnosticismo politico di E. Voegelin, *History of Political Ideas, I. Hellenism, Rome, and Early Christianity, II. The Middle Ages to Aquinas, III. The Later Middle Ages, IV. Renaissance and Reformation, V. Religion and the Rise of Modernity, VI. Revolution and the New Science, VII. The New Order and Last Orientation, VIII. Crisis and the Apocalypse of Man*, in *Collected Works of Eric Voegelin*, Columbia and London, University of Missouri Press, XIX-XXVI. Più sinteticamente, G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, Vicenza 2006.
- 10 R. P. George, "Natural Law and Positive Law", in R. P. George, *The Autonomy of Law*, New York, 1996.
- 11 R. P. George, *Making Men Moral*, New York, 1995.
- 12 Per le applicazioni dell'economia al perseguimento del bene comune di una società omogenea e cristiana, rinvio al mio saggio L. Parisoli, *La Pauvreté, la Règle, le Destin Industriel*, contenuto in L. Parisoli, études réunies par, *Pauvreté et Capitalisme. Comment les pauvres franciscains ont justifié le capitalisme et le capitalisme a préféré la Modernité*, Palermo, 2008.
- 13 J. Waldron, "The Irrelevance of Moral Objectivity", in R. P. George, *Natural Law Theory*, New York 1992, poi raccolto in J. Waldron, *Law and Disagreement*, New York, 2001.

Recibido: 19 de febrero de 2009

Aceptado: 28 de febrero de 2009

- 14 J. Waldron, *The Dignity of Legislation*, Cambridge, 1999.
- 15 Tuttavia, Guglielmo di Ockham è tutto fuorché un realista, eppure persegue un giusnaturalismo personalista. La sua posizione teorica che si riassume nell'idea di fideismo, in questo caso rispetto alla persona, gli consente di coniugare nominalismo metafisico e giusnaturalismo personalista.
- 16 L. Ferrajoli, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Bari 1990, p. 204. Riprendo la definizione di Ferrajoli, anche se la mia analisi della situazione contemporanea, che mi appare dominata dal legalismo etico, diverge da quella di Ferrajoli, che ha una visione arcadica sino ad essere per me utopistica dei regimi democratici contemporanei.
- 17 Tale radicalizzazione, però, sembra sempre più la forma dominante del positivismo giuridico nella nostra epoca contemporanea.
- 18 L. Ferrajoli, *Diritto e ragione*, p. 463.
- 19 L. Ferrajoli, *Diritto e ragione*, p. 463.
- 20 L. Ferrajoli, *Diritto e ragione*, p. 975.
- 21 Rinvio a L. Parisoli, *Vitam instituere: la portée fondamentale du droit de vie et de mort dans un cadre d'histoire de la pensée juridique*, in *Politeia. Les Cahiers de l'Association Française des Auditeurs de l'Académie Internationale de Droit Constitutionnel*, n.° 3, 2003, 81-90.
- 22 C. Casini, M. Casini, *Diritti umani e bioetica*, Roma 2005, p. 119 e seguenti.
- 23 Sempre L. Ferrajoli, *Diritto e ragione*, pp. 348-351.
- 24 Riprendo il tema in L. Parisoli, *La Summa fratris Alexandri e la nascita della filosofia politica francescana*, Palermo, 2008.
- 25 Rinvio a L. Parisoli, *Volontarismo e diritto soggettivo*, Roma, 1999.