

Diritto naturale

di Carlo Lottieri

- [Premessa](#)
- [Liberalismo e diritto naturale moderno](#)
- [Una tradizione italiana](#)
- [Nuovi orientamenti](#)
- [Bibliografia](#)

Premessa

All'interno della tradizione liberale italiana la questione del diritto naturale occupa una posizione significativa, sebbene non abbia la centralità che ha conosciuto nel liberalismo anglosassone.

Nel momento in cui si schiera a difesa della società e contro ogni pretesa egemonica del potere sovrano, il liberalismo si predispone naturalmente a sintonizzarsi con una concezione del diritto che sottrae quest'ultimo al controllo del ceto politico e che introduce una costante tensione tra legalità e legittimità: tra le norme vigenti e le esigenze della giustizia. A dispetto del fatto che in talune occasioni il giusnaturalismo sia stato anche utilizzato per naturalizzare e proteggere il potere, al fondo di tale prospettiva teorica c'è l'idea di un'irriducibilità del diritto alla sua semplice dimensione positiva ed è questo che lo rende sempre scomodo agli occhi di quanti controllano le istituzioni pubbliche. La diffusa vocazione giusnaturalista degli orientamenti liberali proviene da qui [Vallauri 1990, p. 315].

Mentre gli avversari del diritto naturale muovono spesso dalla constatazione che non è possibile derivare un *dover essere* dall'essere, per i difensori del giusnaturalismo esso esprime essenzialmente un'esigenza di ordine etico. In questo senso tale dottrina «è stata spesso interpretata dai suoi critici come un'affermazione di quello che è la natura dell'uomo, mentre nei suoi più alti sostenitori essa è piuttosto una rivendicazione di ciò che nell'uomo *dev'essere* considerato

e rispettato» [d'Entrèves 1979]. È esattamente in questo senso che Nicola Matteucci ha sottolineato con forza il legame tra il giusnaturalismo e le grandi rivoluzioni liberali volte a limitare il potere, non mancando di rilevare come la riduzione del diritto al semplice diritto positivo abbia invece favorito l'espandersi del potere stesso [(1963) 1996].

Proprio in questo senso, e soprattutto confrontando la cultura italiana a quella americana, si può affermare che la debolezza del nostro liberalismo rinvia almeno in parte alla fragilità degli orientamenti giusnaturalistici entro la tradizione politica continentale. La conseguenza è che in questa storia si è avuto poca teoria liberale e poco diritto naturale, e per tale ragione una presenza molto limitata di orientamenti giusnaturalisti e liberali al medesimo tempo.

I motivi di questo sono numerosi. Tra gli altri si possono ricordare la tradizionale marginalità in Italia del liberalismo lockiano (e più in generale di quel liberalismo classico che connette strettamente la libertà alla limitazione del potere statale), la larga identificazione all'interno della nostra cultura tra diritto naturale e cattolicesimo (in un quadro che ha spesso visto i liberali avversare ogni ruolo pubblico della Chiesa, adottando di frequente una posizione anticlericale) e, infine, il rilevante successo di orientamenti utilitaristi oppure storicisti.

Secondo Vilfredo Pareto, così, le teorie giusnaturalistiche sono solo un «bell'esempio di discorsi senza precisione alcuna» e «il diritto naturale è semplicemente quello che pare ottimo a chi usa tal vocabolo; ma non si può spiattellare la cosa ingenuamente in questi termini; giova usare qualche artificio, aggiungere qualche ragionamento» [Pareto (1916) 1964]. Per l'economista liberale, insomma, l'intero sviluppo del pensiero giusnaturalista rinvierebbe a un residuo, più o meno abilmente travestito grazie a qualche derivazione.

Eguale tutt'altro che benevolo è il giudizio espresso dal più influente intellettuale italiano del Ventesimo secolo, Benedetto Croce, secondo il quale quella del diritto naturale è una «concezione che è rimasta di poi nei libri di testo per forza di inerzia, ma più o meno corrosa e pencolante, ovvero è stata serbata da scrittori cattolici (non solo dal padre Taparelli ma anche dal Rosmini), scarsi di sentimento

storico; o è riapparsa in arditi ingegni anti-storici sebbene evolucionistici, nei positivisti» [1932, p. 379]. Questo implicito riferimento alle tesi spenceriane è assai interessante, poiché nell'età dominata dallo storicismo crociano la condanna inflitta al diritto naturale coincide a varie riprese con quella comminata ai fautori di una società di mercato e, soprattutto, a tutti quegli studiosi individualisti che più hanno voluto intrecciare le ragioni della libertà con quelle della proprietà, del libero scambio, della concorrenza. Per larga parte del neoidealismo italiano (un orientamento che spesso si è autorappresentato come liberale) lo Stato è infatti un'individualità potenziata e l'espressione di un avanzamento del genere umano che va in ogni modo incoraggiato.

La formulazione più significativa di questo peculiare liberalismo si trova nel noto volume di Guido De Ruggiero, che – nel momento in cui legge la storia della libertà alla luce della prospettiva hegeliana – rigetta con identica determinazione tanto l'antistatalismo dei liberali classici quanto il diritto naturale della tradizione greca, cristiana e moderna. Non è un caso se i riferimenti di De Ruggiero a un autore come Antonio Rosmini sono scarsi e sostanzialmente critici [cfr. De Ruggiero (1925) 1980, pp. 293-294], mentre si esalta il fatto che in Hegel lo Stato «è espressione della razionalità, è il mondo che si è fatto spirito; è la libertà nella pienezza della sua realizzazione» [ivi, p. 226].

È pure significativo che negli scritti di un importante autore della filosofia del diritto italiana del Novecento neppure riconducibile al neoidealismo, Pietro Piovani, si incontri un liberalismo che da un lato guarda alle prospettive democratiche e socialiste e – al tempo stesso – interpreta una prospettiva che si distanzia sempre più dal diritto naturale: fino al punto da ritenere che il giusnaturalismo viene considerata una «esperienza conclusa». Per Piovani, il diritto naturale è infatti un «albero di cui le radici sono ormai disseccate» [Piovani 1961, p. 46 e p. 42].

La condanna formulata dallo storicismo idealista nei riguardi del diritto naturale è senza appello: e questo contribuirà non poco a marginalizzare i temi giusnaturalisti all'interno del liberalismo italiano. Da qui anche la difficoltà a tenere vivo il dialogo con quel mondo anglosassone entro

cui l'eredità lockiana e jeffersoniana continuerà a giocare un ruolo significativo.

Non sono però soltanto i filosofi liberali che guardano a Hegel (oltre che a Croce e a Gentile) a nutrire una forte avversione per il diritto naturale. Come si è visto nel caso di Pareto, pure gli intellettuali di formazione utilitarista mostrano difficoltà ad accogliere la prospettiva del diritto naturale: e questo a dispetto del fatto che in altri Paesi essa abbia continuato a esercitare un'influenza rilevante, pure nel pieno del positivismo (si pensi – come si è visto – al peculiare giusnaturalismo di Herbert Spencer).

In questo senso, in Italia e nell'intera Europa continentale lo stesso declino del tema della proprietà privata si deve in larga misura al dissolversi di tale nesso tra libertà e diritto naturale. Significativo è quanto afferma Norberto Bobbio, per il quale «tante sono state le critiche insogni ai diritti naturali, da Bentham a Hegel, da Marx a Croce, che c'è da dubitare che quella dottrina possa servire oggi a qualcosa di più che a fornire argomenti agli interessati difensori della intangibilità della proprietà privata» [Bobbio 1954, p. 432]. Bobbio avversa tanto il diritto naturale quanto la tradizione liberale classica, ma certo non ignora il collegamento tra giusnaturalismo e proprietà.

Con la crisi della cultura neoidealista e con il progressivo affrancarsi del liberalismo italiano da ogni ipoteca crociana, la situazione inizia però a cambiare. Non soltanto emerge una crescente attenzione per le nuove elaborazioni del diritto naturale anglosassone (soprattutto a partire dagli anni Settanta, con la rinascita del dibattito sulle teorie della giustizia), ma si avvia anche una riscoperta di quella solida tradizione giusnaturalista e liberale che in precedenza era stata ingiustamente trascurata. Mentre da un lato si rilegge con meno furore ideologico il rapporto tra liberalismo e cattolicesimo, al tempo stesso si avviano riflessioni che prima sarebbero state sterili o ben poco interessanti sul rapporto tra la teoria politica liberale, da un lato, e la complessità del giusnaturalismo classico e moderno, dall'altro.

Liberalismo e diritto naturale moderno

In interpretazioni piuttosto consolidate, la cultura politica liberale – che è sulla scena dei Paesi di tradizione europea da circa tre secoli – è stata tradizionalmente associata alla fase moderna del diritto naturale. A tale riguardo, va riconosciuta come rappresentativa la posizione di Bobbio, secondo cui quando si parla di diritto naturale «ci si riferisce alla riviviscenza, allo svolgimento e alla diffusione che l'antica e ricorrente idea del diritto naturale ebbe durante l'età moderna, nel periodo che corre fra l'inizio del Seicento e la fine del Settecento» [Bobbio 1979, p. 17]. Questa versione del diritto naturale si distingue da quella detta «classica» non solo per la differente enfasi sui singoli soggetti, ma anche perché è pervasa da una forma di razionalismo – il cui culmine si avrà durante la fase illuminista della cultura europea – che tende a definire in ogni dettaglio ciò che è giusto e ciò che non lo è, e che in tal modo ha aperto la strada alle logiche della codificazione e del legalismo.

Per questa ragione, una ricostruzione storico-filosofica ormai molto consolidata vorrebbe che l'idea stessa di individuo – con l'intera costellazione di nozioni connesse: da *soggetto* a *diritti soggettivi* – venga intesa quale frutto esclusivo degli ultimi secoli e quindi, in larga misura, di quel processo che ha portato lo Stato moderno ad imporsi quale fulcro della vita sociale. A dispetto di ogni apparenza, Stato e individuo sarebbero quindi strettamente dipendenti l'uno dall'altro, tanto che anche l'individualismo nel suo insieme andrebbe inteso quale prodotto della modernità statale.

Questa tesi non è del tutto senza fondamenti, come è facile constatare quando si considera un autore come Thomas Hobbes, che fonda l'assolutismo muovendo da una rappresentazione atomistica della società. La stessa evoluzione della nozione di proprietà, che nel corso degli ultimi secoli ha subito un evidente processo di semplificazione, pare confermare tutto ciò, dato che con lo svilupparsi del diritto moderno sono rimaste in vita quasi solo due forme di proprietà: quella *statale* (e pubblica) e quella *individuale* (e privata). È anche chiaro che nel corso degli ultimi secoli

il trionfo del potere è stato reso possibile dalla disgregazione di fedeltà, relazioni intersoggettive e strutture giuridiche che offrivano una diversa articolazione della vita sociale: lo Stato insomma non si sarebbe mai affermato senza la marginalizzazione delle corporazioni, delle comunità religiose, dei corpi intermedi.

Ma se è pur vero che esiste un'idea integralmente statuale dell'individuo, e quindi assimilabile entro la logica del potere moderno, non si può negare che la definizione di una sfera autonoma del singolo abbia rappresentato una forma di resistenza dinanzi al trionfo delle istituzioni politiche.

Quando consideriamo però la tradizione più propriamente liberale, quella lockiana, l'idea di diritti naturali non appare del tutto riconducibile a questa storia che vede lo Stato usare l'individuo quale strumento volto a indebolire la società. Al contrario, in tale linea di pensiero c'è il rinvio ad una nozione forte di persona, dietro alla quale è agevole riconoscere il lascito dello stoicismo e del cristianesimo. Tale individualità si propone di tutelare di fronte alle pretese della statualità ed è per giunta colta nei suoi legami sociali e nella sua complessità relazionale, con tutte le ricadute che ne derivano sul diritto e sulla stessa nozione di diritti soggettivi.

Il rapporto tra diritto naturale e modernità giuridica, tra diritti individuali e liberalismo classico, è allora questione assai articolata e controversa. Da un lato, infatti, è in parte più che legittimo rilevare che la teoria liberale è un frutto dell'età moderna e che solo in modo assai anacronistico sarebbe possibile ricercare tracce di una teoria politica della libertà individuale nel mondo greco, in quello romano o in quello medievale. Al tempo stesso, però, il liberalismo classico si definisce nel momento in cui lo Stato moderno avanza una pretesa inedita sulla società, esprimendo la volontà di esercitare un dominio tendenzialmente illimitato. I protagonisti della cultura e della pratica liberali si oppongono a tutto questo (si pensi alla lotta all'assolutismo), ma in più occasioni non riescono egualmente a sfuggire alle nuove logiche e categorie che la modernità ha veicolato. Da qui tutta una serie di incoerenze e ambiguità.

Nel corso degli ultimi decenni, l'attenzione della storiografia per i

lavori della Seconda scolastica e dei monarcomachi (cattolici e protestanti) sta progressivamente aiutando a comprendere come non vi sia un abisso incolmabile tra il diritto naturale di tradizione tomista e le grandi figure del liberalismo classico, e come sia necessario riconoscere una netta tensione tra due differenti orientamenti moderni: uno, essenzialmente giuspositivista, volto a rafforzare il potere pubblico e a legittimare le pretese assolutiste degli Stati; e un altro, essenzialmente giusnaturalista, orientato a limitare l'ambizione dei sovrani e ad opporre resistenza dinanzi alle loro richieste.

L'idea dei diritti naturali individuali non si svilupperebbe quindi in opposizione alla tradizione del diritto naturale classico, ma ne rappresenterebbe in larga misura uno sviluppo.

Nel suo definirsi quale teoria che si pone a difesa della società, dei singoli e delle loro articolazioni interpersonali, il liberalismo è stato spesso spinto a riconoscere l'esistenza di diritti prepolitici: antecedenti ad ogni istituzionalizzazione formale (ad ogni *validità*) e anche ad ogni pratica sociale (ad ogni *effettività*). La lotta del liberalismo classico per l'autonomia dal potere si è quindi tradotta a più riprese nella rivendicazione di prerogative autoevidenti, attribuite agli uomini da Dio o dalla natura. In questa prospettiva, il diritto naturale è essenzialmente il quadro entro cui si collocano i diritti naturali dei singoli.

Appare allora urgente distinguere le differenti anime della modernità politica, poiché è evidente che se essa ha conosciuto una linea di autori orientati a edificare una sovranità statuale sempre più dispotica (ed è stata questa la tradizione vincente: da Machiavelli a Bodin, da Hobbes a Rousseau, da Hegel a Marx), pure vi sono altri studiosi che si sono mossi in direzione opposta e hanno cercato, tra difficoltà e contraddizioni, di impedire e limitare l'egemonia del potere sulla società. Vi è quindi una soggettività che è interamente funzionale al «progetto moderno» vincente e un'altra, invece, che ha fatto tutto il possibile per delineare una società diversa e un ordine giuridico alternativo, meno lontano dalla tradizione giusnaturalista classica e medievale.

La stessa prospettiva «discontinuista», che contrappone in maniera molto netta gli autori della modernità e gli antecedenti greci e cristiani,

manifesta tensioni al proprio interno. Basti ricordare al contrasto tra le tesi di Michel Villey, che vede la nascita del moderno nel volontarismo ockhamista, e quelle di Leo Strauss, che enfatizza piuttosto il ruolo della filosofia inglese del Diciassettesimo secolo. E oggi contro tali argomenti e contro ogni pretesa di schiacciare il diritto naturale classico (e cristiano) sulla legge naturale e quello moderno sui diritti individuali c'è chi, come Brian Tierney, enfatizza l'importanza delle radici medievali della nozione di diritti soggettivi, tanto cruciale per l'Occidente e per l'imporsi della libertà dei moderni [Strauss, (1953) 1990; Villey (1975) 1986; Tierney (1997) 2002], non si limita a retrodatare la nascita dei diritti individuali e a sottolineare il ruolo cruciale svolto dal diritto canonico, ma si preoccupa egualmente di riannodare i legami tra diritti e diritto, tra individui e comunità.

Contro ogni semplificazione della vicenda moderna si sono espressi in molti. È ad esempio interessante notare che secondo Sergio Cotta «la differenza fra il giusnaturalismo razionalista di San Tommaso e quello volontarista di Occam è per certi aspetti assai maggiore che non la differenza fra il giusnaturalismo del primo e quello di Locke, pur restando questi ultimi irriducibili sotto la medesima etichetta di scuola» [Cotta 1970, p. 513]. La tesi secondo cui la frattura introdotta dal volontarismo non riguardi – o almeno non allo stesso modo – l'intera modernità si ritrova anche in Giorgio Balladore Pallieri, che distingue nettamente la linea Bodin-Hobbes-Rousseau (descritti quali costruttori della sovranità) e una linea di pensiero a essa contrapposta, interpretata da Althusius e Locke (che si sono sforzati di immaginare una linea evolutiva del tutto differente) [Pallieri 1958].

Un'attenta riflessione sul rapporto tra tradizione scolastica e liberalismo classico era anche all'origine degli studi giovanili condotti in Inghilterra da Alessandro Passerin d'Entrèves, per il quale esiste un'evidente continuità tra la teorizzazione del diritto di resistenza di fronte al potere e la filosofia politica della libertà. In uno scritto su Richard Hooker, teologo anglicano di formazione tomista e molto apprezzato da Locke, Passerin d'Entrèves rileva come «l'interesse della posizione dell'Hooker sta [...] in questa difesa della ragione e della libertà umana [...], e nel suo riallacciarsi da un lato alla speculazione medievale, dall'altro al razionalismo dell'età moderna» [Passerin

d'Entrèves (1929) 1992, p. 270].

A giudizio di Passerin d'Entrèves, l'idea di una *potestas legibus soluta* è allora inconciliabile con la «nozione del diritto come norma consuetudinaria che Graziano esprime in forma lapidaria: *humanae leges moribus constant*» e anche con quella «nozione "materiale" della giustizia che S. Tommaso esprimeva colle parole stesse di S. Agostino: *non videtur esse lex quae justa non fuerit*» [Passerin d'Entrèves 1970, p. 246]. Ma da tutto questo deriva che la netta «affermazione di Jefferson, che qualsiasi forma di governo che attenti all'esistenza degli "inalienabili diritti" dell'uomo dovrebbe essere modificata o abolita, si avvicina di più alle intransigenti dichiarazioni dei giureconsulti e dei filosofi medievali, che non all'astratta speculazione dei primi teorici del moderno diritto naturale» [Passerin d'Entreves 1954, p. 75].

Questa nuova attenzione agli elementi di connessione tra l'età di mezzo e le componenti più liberali della modernità aiuta anche a cogliere la specificità dei contributi di un pensatore cattolico e liberale (ma in cui il liberalismo sgorga dal suo cattolicesimo) quale fu Antonio Rosmini.

Quella del sacerdote roveretano è una prospettiva giusnaturalista di marca esplicitamente prescrittiva e quindi fortemente ancorata alla tradizione della filosofia pratica. Si tratta per giunta di una teorizzazione largamente lockiana: e questo a dispetto dell'ostilità, essenzialmente per ragioni gnoseologiche, che il filosofo cattolico mostrò a più riprese nei riguardi dell'autore inglese. Ma ben pochi pensatori, dopo Locke, hanno collegato proprietà e diritto con la decisione che mostra Rosmini nella sua *Filosofia del diritto*. Per di più egli individua in Rousseau la fonte più avvelenata di una modernità politica che mina il diritto proprio nel momento in cui nega ogni fiducia nella razionalità umana e contesta ogni possibilità di una filosofia pratica: «Rousseau vuol prescindere al tutto dall'intelligenza; non vuole che l'uomo tragga il diritto proprio della sua specie dall'elemento costituente la differenza specifica tra lui e il bruto, dalla ragione, ma pretende che il diritto naturale dell'umanità debba scaturire dall'elemento inferiore della natura umana, da ciò che l'uomo ha di comune colle bestie! L'abuso dell'astrazione non si può portare più avanti» [Rosmini, (1837) 1985, p. 188].

Una tradizione italiana

Le origini di questa resistenza rosminiana di fronte al carattere dottrinario e dogmatico di tanta parte della riflessione di lingua francese e dinanzi a questo ulteriore *avatar* del diritto naturale moderno può essere fatta risalire ad alcuni tratti peculiari della nostra cultura giuridica.

È infatti del tutto evidente che la vicenda italiana conosce talune peculiarità, fin dalle proprie origini illuministe. Una larga parte della cultura giuridica, a Milano come a Firenze come a Napoli, è parsa infatti prevalentemente orientata non già verso una radicale sostituzione di un diritto vecchio con uno nuovo, ma semmai verso una limitata «razionalizzazione» della tradizione legale e quindi del diritto comune, dato che taluni suoi aspetti autorizzavano a giudicarlo confuso, incerto o arbitrario. La grande lezione anti-intellettualistica di Giambattista Vico, che porta a riscoprire la retorica e la peculiarità di una razionalità argomentativa che non può essere sacrificata in nome del rigore delle scienze esatte, lascia un proprio segno e comunque offre testimonianza di una peculiare sensibilità.

Nella stessa scuola dell'Illuminismo milanese (Cesare Beccaria e i fratelli Alessandro e Pietro Verri), i fermenti della cultura civile riformatrice non fanno affatto riferimento al modello di un diritto naturale stabile, astratto, immutabile. Lungi dall'essere orientata verso il giusnaturalismo dei moderni (una parziale eccezione è rappresentata da Gaetano Filangieri e dalla sua *Scienza della legislazione*), la scuola italiana è moderatamente utilitarista e contrattualista, riuscendo aliena da ogni radicalismo e orientata a valorizzare il buonsenso. Questo è già del tutto evidente nel napoletano Antonio Muratori (*Dei difetti della giurisprudenza*, del 1742), che per ovviare alle difficoltà di un diritto comune farraginoso e contorto non suggerisce una codificazione rigida e definitiva, ma propone invece un piccolo codice «per princìpi», il quale non si proponga di sostituire la scienza della giurisprudenza e le competenze dei giuristi, ma sappia affiancarsi a esse.

L'eredità di questa linea di pensiero è perfettamente riconoscibile in Gian Domenico Romagnosi e anche in Carlo Cattaneo, che del primo è stato

allievo. Entrambi leggono il rapporto tra diritto positivo e giusnaturalismo, tra morale e ordine politico, alla luce di un pensiero impregnato di pragmatismo e ragionevolezza, entro un quadro che connette l'Illuminismo al Positivismo e si muove verso un cammino di progressivo *incivilimento*.

Ai loro occhi, la dimensione «prescrittiva» del diritto naturale discende da un'analisi dei fatti e dalla comprensione razionale di una realtà sottoposta a continue trasformazioni. Così per Romagnosi il diritto naturale è «tanto esteso, tanto pieghevole, tanto multiforme, quanto estese, pieghevoli e multiforme sono le circostanze necessarie che effettivamente dispongono del destino degli uomini» [Romagnosi, 1841-'48, p. 638]. Quando nel corso del Ventesimo secolo la cultura politica tornerà a mostrare interesse per il diritto naturale, gli orientamenti più anglofili del liberalismo italiano finiranno per riscoprire, nei fatti, proprio questo filone.

Uno degli autori che più hanno contribuito alla rinascita del diritto naturale, Guido Fassò, ha esattamente rilevato che «per essere giusnaturalisti non occorre considerare il diritto naturale già tutto dato» [Fassò 1974, p. 196] e ha proprio evidenziato come in Giambattista Vico il diritto delle genti sia connesso al «disegno di una *storia ideal eterna*, sopra la quale corrono in tempo le storie di tutte le nazioni» [(1725) 1952, p. 181], mentre in Romagnosi le leggi di natura sono «sempre relative allo stato reale, ed alle circostanze permanenti o transitorie indotte dal fatto stesso della natura» [Romagnosi, 1838].

Il ritorno del diritto naturale all'interno del liberalismo italiano può quindi avere luogo non soltanto entro una dimensione metafisica, ma anche valorizzando la struttura effettuale (ontologica) delle relazioni sociali.

Non si tratta quindi necessariamente di rigettare le note storiciste più impresse nella cultura italiana, ma invece di rileggere in termini nuovi quanto di meglio si trova all'interno di tale articolata tradizione. In tal senso, un'esperienza molto peculiare è quella di Alessandro Manzoni, che soprattutto nella *Storia della colonna infame* interpreta un cattolicesimo nutrito della lezione illuminista da cui traspare l'idea di un diritto naturale in grado di accogliere lezioni anche differenti.

Nel corso del Novecento, una parabola analogamente significativa è quella di Carlo Antoni, che dopo aver vissuto fino in fondo l'infatuazione italo-tedesca per l'idealismo (specialmente sul versante crociano) negli anni Quaranta riscopre le ragioni superiori del giusnaturalismo, opponendo tale diritto disarmato al preteso realismo di tutti i cultori di Hegel, che ai suoi occhi diventa il vero fondatore delle logiche statolatriche: «di tutti i satanismi il suo è il più radicale e tremendo, ch  esso   sistematico, pretende di opporre alla ragione giusnaturalistica una sua pi  profonda, pi  reale ragione. Ed   il pi  atroce per le conseguenze» [Antoni (1944) 1946, p. 40].

Com'  noto, la tragica esperienza dei regimi totalitari che hanno devastato il mondo nel corso del Ventesimo secolo ha giocato un ruolo importante nella riscoperta delle ragioni del diritto naturale: e la *reductio ad Hitlerum* ha operato nel campo liberale non meno che in quello cattolico. Questo   evidente in chi come Passerin d'Entrèves   sempre apparso consapevole di quanto il diritto naturale possa proteggere la libert  individuale, ma anche in chi – come Bobbio, ad esempio – ha continuato a opporsi al giusnaturalismo e nonostante ci  ne ha saputo riconoscere i punti di forza: «Siamo continuamente tentati di difendere alcune esigenze del positivismo in quanto scienziati, con lo stesso impegno e la stessa coerenza (nonostante l'apparenza del contrario) con cui difendiamo le ragioni ultime del giusnaturalismo in quanto uomini liberi» [1965, p. 13].

Talune ragioni di una tendenziale convergenza tra individualismo liberale e diritto naturale traspaiono pure negli scritti di un «realista» come Bruno Leoni, che a pi  riprese   apparso interessato a una riscoperta della dimensione radbruchiana del diritto naturale: all'idea, insomma, che vi sia una *natura della cosa* (*Natur der Sache*) e quindi una dimensione giusnaturalista, pi  ontologica che deontologica, da cui non si possa prescindere e dinanzi alla quale ogni pretesa di sovranit  manifesti la propria impotenza.

Nuovi orientamenti

Per decenni, nel rapporto tra liberalismo e diritto naturale una delle difficoltà maggiori è risieduta nel fatto che mentre i liberali si sganciavano dalle loro radici giusnaturaliste, spesso gli autori cattolici fedeli al diritto naturale hanno sposato posizioni sempre più ostili ai principi liberali. In particolare, nella cultura italiana e francese una larga parte del neotomismo ha riletto il tema del «bene comune» entro un quadro concettuale volto a esaltare nello Stato sociale e nella redistribuzione di Stato il manifestarsi di esigenze perenni.

La conseguenza è stata che il liberalismo si è allontanato dal giusnaturalismo, mentre il diritto naturale si distaccava sempre più dalla tradizione liberale.

Soprattutto a partire dagli anni Settanta, però, la riflessione italiana sul giusnaturalismo ha conosciuto una nuova giovinezza grazie in particolare alle suggestioni provenienti dalla cultura americana. Da un lato, infatti, in virtù di studiosi come John Finnis e Germain Grisez la filosofia contemporanea è tornata a indagare la tradizione tomista, cercando di operare un'attualizzazione di quella prospettiva.

Al tempo stesso, sul fronte liberale, autori pur tra loro molto diversi come John Rawls, Robert Nozick o Ronald Dworkin hanno riportato la questione dei diritti e della giustizia nel cuore stesso degli studi «liberali» (qui il termine è da intendersi, come spesso nel dibattito americano, in un'accezione molto inclusiva e tale da includere *classical liberals*, *libertarianse liberals*) [cfr.Viola 2009].

Un'attenzione particolare a questi dibattiti si ritrova negli scritti di Raimondo Cubeddu, che se da un lato riconosce come quello del giusnaturalismo sia tema sempre in grado di riproporsi e rinnovarsi, pure evidenzia come a causa della mutevolezza dei nostri tempi l'individuazione di una natura comune agli uomini diventi «un obiettivo irraggiungibile anche per il fatto che, se tale “natura” non esiste indipendentemente dalla conoscenza umana ed individuale, i diritti naturali e la natura non possono configurarsi come fonte di obbligazione se non fondandosi su una rivelazione o su un'etica condivise» [Cubeddu 2005, p. 235].

Più critica verso il giusnaturalismo è la posizione di Dario Antiseri, interprete di un liberalismo relativista e cattolico al tempo stesso, il quale proclama il divorzio tra filosofia e fede, invitando a difendere la società aperta a partire dalla constatazione dei limiti della ragione. Mentre l'insufficienza della razionalità umana viene considerata la condizione stessa di ogni credenza religiosa, nel diritto naturale s'individua il tentativo irragionevole di ancorare le relazioni sociali a una conoscenza certa che, in verità, sarebbe inattuabile e perfino pericolosa, poiché rappresenterebbe la premessa a esiti illiberali. Un liberalismo che sposasse il diritto naturale finirebbe quindi per restare vittima di pretese dirigiste e, per usare il lessico hayekiano, «costruttiviste». Per Antiseri, solo una qualche accettazione del relativismo morale e giuridico sarebbe in grado di salvaguardare la sopravvivenza di un ordine autenticamente pluralistico [cfr. Antiseri 2008, pp. 315-335].

La crescente attenzione ai temi della libertà manifestata dalla cultura giuridica cattolica (all'interno della quale il giusnaturalismo occupa un ruolo significativo) e la riscoperta da parte liberale delle proprie radici metafisiche sembrano però destinate a rafforzare la convergenza tra diritto naturale e pensiero liberale. In questo senso è significativo che un autore fondamentale della cultura cattolica, Sergio Cotta, a tale proposito abbia parlato di «eguaglianza tra visione cattolica e visione liberale per quanto riguarda il fondamento antropologico-filosofico della natura umana, che riconosce nell'individuo la pietra angolare della costruzione sociale» [Cotta 2000, p. 83].

In questo senso è particolarmente interessante la posizione di chi, muovendo dalla medesima lezione hayekiana, individua proprio nei riferimenti al diritto naturale quell'esigenza di valorizzare il «*pregiuridico*, vale a dire ciò che viene prima del giuridico (inteso in questo caso in un'accezione positivistica)» [Heritier 2008, p. 93].

Bibliografia

Antiseri D., *Ma esiste il diritto naturale?*, in F. Di Blasi, P. Heritier, *La vitalità del diritto naturale*, Phronesis, Palermo 2008; Antoni C., *Considerazioni su Hegel e Marx*, Ricciardi, Napoli 1946; Balladore Pallieri G., *La dottrina dello stato*, Cedam, Padova 1958; Bobbio N., *Sul diritto naturale*, «Rivista di filosofia», XLV, 4, ottobre 1954; Id., *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Edizioni di Comunità, Milano 1965; Id., *Società e stato nella filosofia politica moderna*, il Saggiatore, Milano 1979; Cotta S., *Cattolicesimo liberale e dottrina sociale della Chiesa*, in A. Cardini, F. Pulitini, *Cattolicesimo e liberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000; Croce B., *Filosofia della pratica*, Laterza, Bari 1932; Cubeddu R., *Margini del liberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005; De Ruggiero G., *Storia del liberalismo europeo* (1925), Feltrinelli, Milano 1980; Fassò G., *Società, legge e ragione*, Edizioni di Comunità, Milano 1974; Filangieri G., *La scienza della legislazione* (1785), Venezia 2003; Heritier P., *Uscire dal secondo millennio? Problemi metodologici nel discorso sulla libertà*, in Heritier P. (a cura di), *Problemi di libertà nella società complessa e nel cristianesimo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008; Id., *La vitalità del diritto naturale*, Phronesis, Palermo 2008; Lombardi Vallauri L., *Diritto naturale*, in *Digesto delle discipline giuridiche. Sezione civile*, vol. VI, Utet, Torino 1990; Pareto V., *Trattato di sociologia generale* (1916), Edizioni di comunità, Milano 1964; Passerin d'Entrèves A., *La dottrina del diritto naturale*, Edizioni di comunità, Milano 1954; Id., *Per la storia del pensiero politico medievale. Pagine sparse*, Giappichelli, Torino 1970; Id., *La filosofia della politica* (1972), in *Il palchetto riservato agli statisti e altri scritti di varia politica*, FrancoAngeli, Milano 1979; Id., *La teoria del diritto e della politica in Inghilterra all'inizio dell'età moderna* (1929), in *Saggi di storia del pensiero politico. Dal Medioevo alla società contemporanea*, a cura di G.M. Bravo, FrancoAngeli, Milano 1992; Perticone G., *Diritto naturale*, in *Novissimo digesto italiano*, Utet, Torino 1960; Piovani P., *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Laterza, Bari 1961; Romagnosi G.D., *Assunto primo della scienza del diritto naturale*, Tipografia Guasti, Prato 1838; Id., *Opere*, Perelli e Mariani, Milano 1841-'48; Rosmini A., *Filosofia della politica* (1837),

Rusconi, Milano 1985; Strauss L., *Diritto naturale e storia* (1953), Il Melangolo, Genova 1990; Tierney B., *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625* (1997), il Mulino, Bologna 2002; Vico G.B., *La scienza nuova* (1725), Utet, Torino 1952; Villey M., *La formazione del pensiero giuridico moderno* (1975), Jacca Book, Milano 1986.