

GIORGIO MANIACI

Una riflessione sul giusnaturalismo.

A proposito delle teorie di J. Finnis e R.P. George

A reflection on natural law theory.

J. Finnis and R.P. George

ABSTRACT

Secondo la teoria classica di Bobbio e di Nino, due sono le tesi fondamentali del giusnaturalismo. Una tesi sul concetto di diritto, e sulla connessione necessaria, di carattere definitorio, tra diritto e morale. E una tesi metaetica di tipo oggettivista. Oggi, come sostiene Viola, dopo la rivoluzione di Finnis, il giusnaturalismo si presenta non più come una teoria della morale, ma come un'etica derivata dal carattere normativo della natura e da un uso specifico della ragionevolezza pratica. In particolare ideologica, e in parte ontologica, sembra oggi la contrapposizione tra giuspositivisti e giusnaturalisti.

According to the classic theory of Bobbio and Nino, natural law theories hold two main theses. The first has a conceptual nature and is centered around the concept of law and the necessary relation between law and morality. The second is a metaethical thesis about the objectivity of moral values. As Viola argues, after the revolution in theory offered by Finnis, today's natural law theory presents itself as an ethical theory based on a normative concept of nature and of reasonable justice, rather than as a theory of morality. The current contrast between legal positivists and natural law theorists seems mainly ideological and partly ontological.

KEYWORDS

Giusnaturalismo, realismo etico, morale cattolica, J. Finnis, R.P. George.

Natural law theory, moral realism, catholic ethics, J. Finnis, R.P. George.

GIORGIO MANIACI*

*Una riflessione sul giusnaturalismo.
A proposito delle teorie di J. Finnis e R.P. George*

1. *Introduzione* – 2. *Strane coincidenze* – 3. *Finnis e il pluralismo dei sette valori* – 3.1. *Assoluzione e dissoluzione* – 4. *Robert P. George e la legge naturale* – 5. *Conclusioni*

1. *Introduzione*

Alcuni autori sostengono che la controversia tra giuspositivisti e giusnaturalisti non abbia più alcuna ragion d'essere, che non sia più una controversia attuale o vagamente interessante, che lo stesso giuspositivismo sia imploso, sotto il peso delle critiche, della Storia, delle nuove concezioni del diritto, postmoderniste, ermeneutiche, femministe, neocostituzionaliste, costruttiviste, delle diatribe interne al giuspositivismo, quelle tra giuspositivisti inclusivi ed esclusivi¹.

E tuttavia, vi sono autori che si definiscono ancora giusnaturalisti, che difendono l'esistenza del diritto naturale, che si proclamano appartenenti a quella tradizione di ricerca, o autori che difendono la tradizione giuspositivista. Dubito, come dirò alla fine, che tale controversia abbia ancora un qualche senso giuridico o giusfilosofico. Il che non significa che dietro tale controversia non si nascondano disaccordi di natura ben più profonda. Per comprendere perché analizzerò, in relazione ad alcuni profili ben precisi, le teorie di due autori, John Finnis e Robert P. George. Perché sono esponenti molto autorevoli del giusnaturalismo, hanno elaborato teorie del diritto naturale e dell'etica piuttosto complesse, e appartengono a tradizioni di ricerca parzialmente differenti, ma convergenti, quella oxoniense e quella statunitense.

C'è un aspetto affascinante che concerne la contrapposizione storica tra giuspositivismo e giusnaturalismo, e che concerne tutti e due gli autori di riferimento, come anche altri autori giusnaturalisti, da Simon a Di Blasi, da D'Agostino a Cotta, da Amato a Ollero. La controversia tra giuspositivisti (cosiddetti metodologici o concettuali) e giusnaturalisti è stata spesso interpretata come una controversia che verte essenzialmente su due tesi, una tesi sul diritto, sulla definizione del concetto di "diritto", e sul metodo di studio del medesimo, e una tesi metaetica, sulla contrapposizione tra realismo (o cognitivismo o oggettivismo) morale e antirealismo (o non-cognitivismo) morale². Questa è la lezione classica di

* Ricercatore in Filosofia del diritto, Università di Palermo. E-mail: giorgio.maniaci@unipa.it.

¹ Sulla crisi del giuspositivismo cfr. SCHIAVELLO 2008, 20 ss.

² In breve, il realismo morale consta di due tesi. Una tesi ontologica e una tesi epistemica. In base alla tesi ontologica esistono valori oggettivi, esistono fatti morali indipendenti dalle nostre credenze e dai nostri desideri che determinano se una credenza morale sia vera o falsa. In base alla tesi epistemica, gli esseri umani sono tendenzialmente in grado (magari per approssimazioni successive) di conoscere i valori oggettivi (cfr. BAYÓN 1991, 204 s.). Dunque, la controversia tra realisti e antirealisti morali è riassumibile nel seguente dilemma detto di "Eutifrone": «*se x è degno di essere desiderato (è in se stesso desiderabile) perché è buono ("perché" indica qui un nesso logico, concettuale); oppure x appare buono se, e nella misura in cui, è desiderato (o forse si desidera desiderarlo)*» (cfr. CELANO 2003,

Bobbio, di Carlos Nino³. In modo analogo, Ross definiva il giuspositivismo come una concezione che comprendeva due tesi, una tesi ontologica, tutto il diritto è diritto positivo, cioè non esiste il diritto naturale, e una tesi metodologica, cioè che si potesse e dovesse descrivere il contenuto del diritto in termini meramente fattuali, empirici, avalutativi⁴. Giuspositivisti e giusnaturalisti sarebbero normalmente in disaccordo non soltanto sulla corretta definizione di diritto, ma sul fondamento della conoscenza morale, sull'oggettività o meno dei valori morali. Il disaccordo teorico sul diritto e quello metaetico sarebbero i disaccordi fondamentali. Eppure, da ciò nascono molte più domande che risposte. La controversia sulla definizione di diritto – se denominare il diritto nazista o azteco “vero diritto” o meno – non sembra tanto interessante, è una controversia, appunto, soltanto definitoria, notazionale. I giusnaturalisti sono, infatti, costretti ad utilizzare un altro *nomen* (legge positiva, ad esempio, o diritto positivo) per identificare le leggi naziste degli anni '30 del secolo scorso. Mentre i giuspositivisti possono distinguere tra il problema relativo alla definizione del diritto e le questioni di carattere etico-politico, ad esempio il problema della sua obbedienza o obbligatorietà. Senza contare che Hart ha già, tempo fa, individuato il nocciolo di verità del giusnaturalismo, il famoso contenuto minimo del diritto naturale, un insieme minimo di regole senza le quali nessuna organizzazione giuridica, anche molto semplice, potrebbe funzionare. Un insieme di truismi sul funzionamento del diritto e della natura umana perfettamente compatibile con le concezioni giuspositiviste. Allo stesso modo, è evidente, come sottolinea Nino, che le varie branche del sapere che studiano il diritto (sociologia, antropologia, psicologia, diritto comparato) hanno bisogno di un oggetto che sia identificabile, il più possibile, indipendentemente da giudizi di valore, che, di fatto, mutano da persona a persona, o da un gruppo sociale ad un altro⁵. Se così fosse, perché tale controversia dovrebbe prolungarsi negli anni a venire?

Anche il disaccordo metaetico sembra ormai poco interessante. L'oggettivismo o realismo morale è, oggi, una concezione dominante nella filosofia anglosassone, a differenza di quanto avveniva negli anni '40, '50 e '60 del secolo scorso, quando Kelsen, Hart, Bobbio, Scarpelli, Ross scrivevano alcune delle loro opere più famose. E, tuttavia, vi sono tante concezioni metaetiche realiste, ci sono realisti morali particolaristi e universalisti, realisti politeisti e non politeisti, pluralisti e monisti, pluralisti radicali e non, proceduralisti e non⁶. Quasi tutti possono trovarsi a proprio agio all'interno del realismo morale. Dal punto di vista etico e dell'argomentazione etica non c'è, infatti, molta differenza tra essere un antirealista morale moderato e un realista morale pluralista radicale, perché, in base a quest'ultima concezione, vi è una pluralità indefinita e indeterminata di valori morali, tutti in perenne conflitto, o incommensurabili tra loro, e il bilanciamento tra i differenti valori può essere argomentato in base a ragioni, ma tale catena di ragioni prima o poi terminerà con una decisione o una scelta soggettiva che non può essere ulteriormente argomentata. Dunque, ciascun valore ultimo (ad esempio, conoscenza, bellezza, ragionevolezza, gioco, amicizia, piacere, vita) può essere oggetto di svariate interpretazioni (*pro choice* o *pro life*) tutte “oggettivamente” corrette⁷.

215, da cui è tratta la citazione; BAYÓN 1991, 203 ss.). Sui differenti sensi di pluralismo etico, soggettivismo e oggettivismo (metaetico), realismo/antirealismo morale, cognitivismo/non-cognitivismo etico, cfr. BARBERIS 2006; BARBERIS 2010; CELANO 2006; VILLA 2007.

³ Cfr. BOBBIO 1977, 140. NINO 1983, 13 ss.

⁴ Cfr. ROSS 1961, 80 ss. Non prenderò posizione sulla controversia se il giuspositivismo sia ricostruibile come una concezione unitaria; mi limiterò a tenere conto della *lectio* classica di Bobbio e di Nino, che distinguevano un positivismo ideologico o etico, che qui è del tutto irrilevante, uno teorico (altrettanto irrilevante) ed uno metodologico o concettuale che è quello qui rilevante.

⁵ Cfr. NINO 1983, 37.

⁶ Cfr. MANIACI 2011, 235.

⁷ Cfr. NAGEL 1987; RAZ 1986.

Infine, dal punto di vista metodologico, diverse correnti giuspositiviste o non-giusnaturaliste, post-analitiche, costruttiviste, ermeneutiche, neo-costituzionaliste ritengono che il (concetto di) diritto non possa essere descritto in modo avalutativo⁸. Il problema resta. Non si comprende la ragione del prolungarsi di questa contrapposizione. È una ragione affettiva? Ad autori che adesso la pensano allo stesso modo su questioni di teoria del diritto, di teoria dell'interpretazione, di teoria della democrazia, di etica normativa piace, diventando meno giovani, sentirsi parte di una tradizione nella quale hanno insegnato e sono vissuti i loro maestri? Non credo.

Il giusnaturalismo, o meglio le teorie del diritto naturale, hanno una lunga storia, così come le teorie giuspositiviste, in qualunque modo siano state denominate nel corso del tempo. Se guardiamo alla storia di questa contrapposizione, al modo in cui tradizionalmente si è manifestata, non possiamo non concludere, con Bobbio, che il modo tradizionale di interpretare la contrapposizione tra giuspositivismo e giusnaturalismo è corretto. La controversia *non* può essere considerata storicamente come una controversia etica, come quella tra favorevoli e contrari alla liceità dell'interruzione di gravidanza. «Come una sgualdrina» – diceva icasticamente e polemicamente Alf Ross – «la legge naturale è a disposizione di tutti. Non esiste ideologia che non si possa difendere con un appello alla legge naturale»⁹.

«La libertà e la schiavitù, l'uguaglianza e la disuguaglianza, la proprietà privata e la comunione di beni, il dovere di obbedienza e il diritto di resistenza, lo Stato assoluto e lo Stato costituzionale, la monarchia e il governo del popolo [...] hanno ricevuto di volta in volta la solenne benedizione dei sacerdoti del diritto naturale»¹⁰.

Del resto, anche il fondamento del diritto naturale muta a seconda delle differenti concezioni del diritto naturale. La concezione razionalistica di Cicerone è differente dalla concezione teologica di San Tommaso e dei tomisti, così come differente è il fondamento giusrazionalistico del giusnaturalismo settecentesco. Anche nel caso del giusnaturalismo contemporaneo, ci sono concezioni del diritto naturale molto differenti tra loro, da quella *procedurale* di Fuller a quella neotomista di Finnis. Altrettanto controverso è non solo il contenuto (etico) del diritto naturale, non solo il suo fondamento ontologico, ma, di conseguenza, controverse sono le sue caratteristiche, cioè la sua presunta totale o parziale *immutabilità*. Per alcuni autori tutto il diritto naturale è storicamente non contingente, perfetto, immutabile, genuino, oggettivamente giusto, originale. Per altri non lo è, salvo forse un nucleo fondamentale, antropologicamente determinato¹¹. Il che è confermato da Viola quando, parlando della filosofia medievale e moderna italiana dice: «Ragione e storia, volontà divina e cultura umana, sono dunque gli elementi sempre presenti nello sfondo di questa tradizione di pensiero»¹², di cui la teoria del diritto naturale italiano è parte integrante. Alcuni autori, infatti, proprio per evitare un certo assolutismo, una certa incapacità di alcune correnti del diritto naturale di confrontarsi con il divenire della storia, con la mutevolezza dell'esperienza concreta, individuano alcuni precetti fondamentali, alcuni principi fondamentali che rappresentano il nucleo irriducibile e immutabile del diritto naturale, principi che poi possono essere applicati ai casi concreti e dispiegarsi nel divenire della storia in modi differenti.

E, tuttavia, sebbene il giusnaturalismo non incorpori storicamente una determinata morale, quanto piuttosto, come diceva Bobbio, una teoria oggettivista della morale, credo che, nella contrapposizione *attuale* tra giuspositivisti e giusnaturalisti, il fondamento più profondo, parzialmente dissimulato, sia

⁸ Cfr. VILLA 2004; DWORIN 1986, 66 s., 100 s. Ovviamente Dworkin nega di essere un giuspositivista, ma nega anche di essere un giusnaturalista.

⁹ ROSS 1958, 246.

¹⁰ IPPOLITO 2013, 7.

¹¹ Cfr. AMATO 2008, 12.

¹² VIOLA 2002, 39.

soprattutto ideologico, non soltanto (o tanto) giusfilosofico o metaetico. E credo che per alcuni giusnaturalisti sia opportuno nascondere tale disaccordo ideologico dietro disaccordi di altro genere. Come diceva Lombardi Vallauri a proposito delle teorie dell'interpretazione giuridica, filosofi, giudici e giuristi si appassionano, come ogni altro essere umano, essenzialmente a controversie etico-politiche o morali. Non al formalismo o all'antiformalismo giuridico, ma al socialismo, al liberalismo o al marxismo.

In altri termini, autori *di punta* del giusnaturalismo contemporaneo, negli Stati Uniti come in Italia, sembrano condividere, più che in passato, precise convinzioni etiche antiliberali, sembrano attribuire al diritto naturale, in modo esplicito o implicito, un fondamento metafisico-trascendente (di natura neotomista), nonché sembrano condividere un pluralismo dei valori irenista, che spiega l'altrimenti, a mio avviso, inspiegabile protrarsi di una controversia filosofica che non sembra avere oggi alcuna ragion d'essere.

Per argomentare questa tesi, utilizzerò due strategie. La prima mira a sottolineare alcune strane coincidenze; la seconda, invece, analizza con maggiore attenzione alcune tesi etiche, nonché il tipo di realismo morale condiviso da alcuni giusnaturalisti contemporanei, per scoprire che dietro alcune tesi cosiddette metaetiche da loro condivise, vi sono, in realtà, tesi prescrittive sulla natura umana, sull'argomentazione morale, e dunque sui risultati che essa può produrre, sull'*autorità* le cui direttive dobbiamo seguire.

2. *Strane coincidenze*

La prima coincidenza è l'appartenenza di autorevoli giusnaturalisti contemporanei all'area del cattolicesimo militante. Si tratta di intellettuali impegnati a vari livelli, dalle università agli ospedali, dalle scuole confessionali ai comitati di bioetica, dalle associazioni alle parrocchie, nell'opera di evangelizzazione¹³. La seconda concerne le tesi etiche da loro condivise. Se si leggono le opere di Finnis, D'Agostino, Viola, George, Di Blasi, Grisez, è facile incontrare tesi etiche tipicamente difese dalla Chiesa cattolica. In Finnis è possibile rinvenire, come in San Paolo del resto, passaggi concernenti l'immoralità dell'omosessualità¹⁴. D'Agostino non definisce l'omosessualità come una malattia vera e propria, ma come una frattura o incrinatura dello spirito, una mimesi dell'irrisolta bipolarità¹⁵. In generale, sull'aborto, sull'eutanasia, sui matrimoni tra omosessuali, tali autori sembrano abbastanza allineati, sia pure a volte con alcune differenze argomentative, sulle posizioni della Chiesa Cattolica.

La seconda coincidenza concerne le caratteristiche del diritto naturale. Il nocciolo fondamentale del diritto naturale (dunque, almeno una parte di esso) sembra avere tutti gli attributi di Dio o della divinità. È perfetto, immutabile, genuino, storicamente non contingente, giusto, originale (non artefatto o artificioso), oggettivo, necessario, cioè non può essere diverso da quello che è, né può essere

¹³ Ad esempio Grisez, *Rev. Harry J. Flynn Chair of Christian Ethics in Mount St. Mary's University*, nel 1970 scrisse un libro contro la legalizzazione dell'aborto, e nel 1972, «Pope Paul VI honored both Germain Grisez and his wife, Jeannette, with *Pro ecclesia et pontifice* medals in recognition of their service to the Church». Nel 1989 scrisse un paper, dal titolo *When Do People Begin?*, per una convention dell'American Philosophical Association nel quale diceva: «I concluded that most human individuals begin at fertilization and that both morality and law should consider all of them persons» (<http://www.twotlj.org/abortion.html>, p. 27). D'Agostino è membro della Pontificia Accademia per la Vita e Presidente dell'Unione Giuristi Cattolici Italiani (UGCI). Viola fa parte dell'associazione cattolica palermitana Cristo Sapienza.

¹⁴ «Non sapete che gli ingiusti non erediteranno il regno di Dio? Non illudetevi: né immorali, né idolatri, né adulteri, né depravati, né sodomiti, né ladri, né avari, né ubriaconi, né calunniatori, né rapinatori erediteranno il regno di Dio» (Paolo di Tarso, *Prima Lettera ai Corinzi*, 6, 9 s.).

¹⁵ Cfr. D'AGOSTINO 1998, 140.

modificato, non è creato o generato dall'uomo, è scoperto dall'uomo. Insomma, che l'uomo non separi ciò che Dio ha unito¹⁶.

Per quanto riguarda la seconda tesi che, sostengono Nino e Bobbio, caratterizza il giusnaturalismo, va detto che autorevoli giusnaturalisti contemporanei non condividono un tipo qualsiasi di realismo morale, ma credono nell'esistenza di un'autorità morale superiore a quella umana, perché non è vero che *auctoritas, non veritas, facit legem*. L'unica legge valida, superiore a quella positiva, è quella naturale, e deve esserci un modo, un testo, una persona, una tecnica di meditazione per giungere a questa *verità morale* che è superiore a qualunque autorità giuridica positiva e a qualunque libera coscienza individuale. In questo senso, molti giusnaturalisti contemporanei non possono accettare il realismo morale tendenzialmente proceduralista di Habermas o Alexy, oppure il realismo morale tendenzialmente anticlericale di Brink, non possono, ontologicamente, accettare un pluralismo dei valori sufficientemente forte, radicale, non possono accettare la vera incommensurabilità tra valori, né l'idea che molte o quasi tutte le interpretazioni dei valori ultimi siano tutte "oggettivamente corrette". Non possono, neppure, accettare il realismo morale *materialista* di Bentham e Austin. Parafrasando Nietzsche, gli utilitaristi tengono storicamente le loro teorie ben radicate sulla Terra, non rivolte al Cielo.

Gli utilitaristi vanno alla ricerca di un criterio empirico, oggettivamente verificabile, come il piacere, il dolore o la massimizzazione delle preferenze individuali, non metaempirico o metafisico-trascendente. Da questo punto di vista, gli utilitaristi sono, in linea di massima, gli unici autori che *sparigliano* la cornice tendenzialmente antirealista morale che tradizionalmente fa da sfondo al giuspositivismo. Perché è ovvio che i giuspositivisti, storicamente, sono antirealisti morali. Dai realisti scandinavi a quelli statunitensi, da Kelsen a Bobbio, da Scarpelli a Tarello, è evidente la prevalenza del non-cognitivism morale. Ma anche oggi, che il realismo morale è teoria dominante, anche in un periodo storico, come quello attuale, nel quale difficilmente Schauer, Coleman, Shapiro si definirebbero non-cognitivist etici, e nel quale Raz si definisce apertamente cognitivista etico, ciò nondimeno il tipo di realismo morale condiviso da questi ultimi autori giuspositivisti presenta caratteristiche differenti rispetto al tipico oggettivismo morale giusnaturalista, che è (quest'ultimo) apertamente, se non radicalmente, un realismo morale *irenista*, non è sufficientemente pluralista né liberale, come invece lo è quello di Raz, ed è spesso ancorato a oscure entità metafisico-trasendenti.

Per molti autorevoli giusnaturalisti contemporanei, l'esistenza di una legge naturale, cioè una morale oggettiva superiore, non risolve (soltanto) una questione definitoria, risolve innanzitutto una questione *morale*. Al contrario di quello che sostengono alcuni autori, non è la connessione definitoria tra diritto e morale quella che sembra preoccupare di più, oggi, giuspositivisti e giusnaturalisti. È la connessione giustificativa, è la questione dell'obbedienza. Per i giuspositivisti ideologici bisogna obbedire alla legge o al diritto in quanto tali, almeno nella sua versione estrema; secondo i giuspositivisti concettuali o metodologici l'obbedienza al diritto può dipendere da varie ragioni, morali, prudenziali o di altro genere, ma sono ragioni tendenzialmente *autonome*, non eteronome, liberali, non comunitariste o metafisico-trasendenti. Non è la Ragione a dettare legge, né Dio o i suoi rappresentanti in terra, né il Profeta X o lo Sciamano Y, né il Libro Sacro o la tradizione Z. La questione fondamentale che divide molti autorevoli giuspositivisti e giusnaturalisti contemporanei non è (soltanto o tanto) la questione definitoria, che cosa è diritto; quest'ultima, se esiste ancora, è soltanto un corollario. La questione fondamentale è quella dell'obbligatorietà, dell'obbedienza, cioè a chi e perché dobbiamo prestare obbedienza, se e fino che punto individui terzi (medici, Chiese, genitori) possano imporre limitazioni alla libertà individuale, avvalendosi dell'uso della coercizione da parte

¹⁶ Si potrebbe sostenere che siano le medesime caratteristiche di alcune costanti matematiche come π (pi greco). Con una differenza però. Non ha alcun senso affermare che pi greco sia un valore *moralmente* o oggettivamente giusto (si può solo dire che sia corretto).

dello Stato. Se il diritto positivo è contrario alla legge naturale, i giusnaturalisti non devono più prestargli obbedienza, esso non è obbligatorio. Ma se non si deve prestare obbedienza al diritto positivo, a chi allora? Resterebbe il valore dell'autonomia individuale, nel quale, tuttavia, molti giusnaturalisti contemporanei non credono pienamente.

In questo senso, la famosa e polemica affermazione di Ross, «la legge naturale è una squaldrina a disposizione di tutti», è vera, ma è parzialmente fuorviante, almeno per quanto concerne molti autorevoli esponenti del giusnaturalismo contemporaneo. Perché statisticamente molti dati empirici a disposizione convergono sull'ipotesi da me indicata. Sia il modo di intendere oggi il diritto naturale, sia il modo di intendere il realismo morale e l'argomentazione morale, sia l'etica normativa condivisa da tali autori contemporanei lasciano poco spazio al valore dell'autonomia individuale, ai principi liberali, alle critiche al conformismo e alla tradizione effettuate da John Stuart Mill.

3. *Finnis e il pluralismo dei sette valori*

Partiamo da John Finnis. Dal punto di vista dell'etica normativa, sono famose le opinioni di Finnis sull'omosessualità. L'autore considera l'omosessualità come un'attività o un comportamento dannoso per le personalità dei partecipanti e che li dispone ad abdicare alla responsabilità che essi hanno nei confronti del futuro dell'umanità. Un comportamento dannoso perché autodistruttivo¹⁷. L'autore non precisa in base a quale argomento induttivo, scientifico o empirico l'omosessualità sarebbe un comportamento (auto)distruttivo. Non c'è nessuna prova che esso comporti un danno fisico o psicologico ai partecipanti né per il futuro dell'umanità. Si tratta probabilmente per l'autore di un danno *morale*, nel qual caso c'è un circolo vizioso. I partecipanti si autodanneggiano perché si corrompono, corrompono il loro carattere, partecipando ad un'attività considerata immorale. Ed è nel loro interesse non essere immorali. Ma ciò implica una teoria dell'interesse dell'individuo del tutto ideale, cioè sganciata dai desideri, dalla volontà, dai bisogni dell'individuo reale, anche dai desideri razionali o basati sulla conoscenza dei fatti rilevanti. Basata su un'idea di moralità condivisa da Finnis e da altri autori, ma del tutto controversa. Una teoria dell'interesse poco scientifica, mistificante e psicologicamente poco plausibile. Non è neppure chiaro, tuttavia, in che senso, secondo Finnis, l'amore omosessuale violi l'uguaglianza tra uomini e donne nel loro valore intrinseco, né, ma non sono un esperto in materia, in che senso Socrate, il quale, dice Finnis, magnificava l'amore tra maestri adulti e giovani allievi, fosse ostile e contrario all'omosessualità¹⁸. Ma non discuterò di questioni per le quali non avrei le giuste competenze, perché concernono la filosofia antica o l'interpretazione di Platone.

In secondo luogo, nell'ultimo capitolo di *Natural Law and Natural Rights*, Finnis delinea chiaramente il tipo di realismo morale che ha in mente. Mentre nei primi capitoli delinea un tipo di realismo morale abbastanza simile (ma non equivalente) all'intuizionismo della prima metà del Novecento, parlando di intuizioni o verità morali autoevidenti, che non possono essere giustificate tramite un appello ai fatti (sarebbe una ben nota fallacia), alla fine delinea la sua posizione, di ascendenza metafisico-trascendente: un quadro concettuale nel quale Dio e l'intelligenza che egli ci ha donato svolgono un ruolo fondamentale. Perché la legge naturale è una partecipazione della legge eterna¹⁹.

In terzo luogo, è evidente che il pluralismo dei sette valori di Finnis è molto debole, nel senso che esso è verosimilmente affetto da *irenismo etico*, in quanto i conflitti tra valori ultimi sono per lo più risolvibili, componibili, sono conflitti apparenti, non reali. Secondo il modello irenistico,

¹⁷ Cfr. FINNIS 1980, § II.

¹⁸ Cfr. FINNIS 1980, § IV.

¹⁹ Cfr. FINNIS 1980, cap. XIII.

«diritti, principi, valori, interessi costituzionalmente sanciti possono sì confliggere; ma il conflitto è solo apparente, o provvisorio; è un fenomeno di superficie [...]. Se procediamo, nel modo giusto, al di là della superficie – le formulazioni astratte, generiche, vaghe contenute nelle disposizioni costituzionali – e se intendiamo nel modo giusto ciascuno dei diritti (valori, principi, interessi) in gioco il conflitto sparirà. Insomma: è sufficiente capire, in fondo, che cosa esigono i diritti (valori, ecc.) fondamentali, e questa molteplicità di elementi, apparentemente caotica e conflittuale, comporrà un tutto armonico e coerente»²⁰.

In quarto luogo, in *Natural Law and Natural Rights*, Finnis afferma che i valori fondamentali sono sette, vita, conoscenza, ragionevolezza, gioco, estetica, religione, socievolezza (amicizia). La lista proposta da Finnis contiene aspetti bizzarri. Confrontiamola con alcuni dei beni primari individuati da Rawls, cioè *liberty, opportunity, health, self-respect*. La prima stranezza concerne la religione. È un caso che troviamo la religione, e non il piacere? Non credo. Ma soprattutto, in una società sempre più laica e secolarizzata, in cui convivono non soltanto diverse fedi religiose, ma differenti concezioni filosofiche e ontologiche, una società nella quale convivono non credenti, atei, agnostici, teisti, neoepicurei, cristiani, musulmani, ebrei, confuciani, buddisti, taoisti, non so che senso possa avere inserire la religione (in un senso sufficientemente forte del termine) tra i valori fondamentali. Salvo che per “religione” si intenda l’umano interrogarsi sull’Origine dell’uomo e dell’Universo. Intesa in questo modo, tuttavia, essa non sarebbe più distinguibile da mere concezioni del mondo, filosofiche, o concezioni scientifiche sull’Origine dell’Universo o della Vita sulla Terra. Inoltre, Finnis sembra non accorgersi che ha inserito nella lista alcuni valori che sono probabilmente strumentali alla realizzazione di altri valori, che, cioè, non sono *valori in sé*. Ad esempio, difficilmente la conoscenza, come la vita stessa, può essere considerata un *valore in sé* (a livello neurobiologico un cervello animale non è fatto per pensare, ma per agire), perché il desiderio di conoscere qualcosa (un evento, un fatto, una legge scientifica) è facilmente riconducibile ad un fine ulteriore, ad un desiderio ulteriore che l’individuo sta coscientemente o inconsciamente perseguendo, o pretende di realizzare, nel breve o nel lungo periodo. Come sottolinea Hume, una delle ragioni fondamentali che spiegano la ricerca della verità, lo sforzo per risolvere un problema matematico, la stessa ricerca filosofica è il piacere profondo che si ricava dall’esercizio delle proprie capacità intellettuali, l’esercizio del proprio genio. Maggiore, infatti, è la difficoltà della conoscenza, maggiore sarà il piacere che si ricava da essa²¹. Sebbene, aggiunge Hume, l’esercizio del proprio genio non basta a spiegare lo sforzo immenso di filosofi e scienziati, in relazione al quale la verità ricercata deve essere di qualche importanza per il mondo o l’umanità. Ma non è questa, dice Hume, l’unica ragione che spiega la ricerca della verità. Quanto detto può riguardare gli scienziati, ma che dire della curiosità insaziabile di alcuni verso le attività dei propri vicini? In questo caso, dice Hume, fondamentale è l’influenza delle credenze nell’immaginazione al fine di prevenire esitazione e incertezza²². In termini psicanalitici, potremmo dire che in questo tipo di curiosità giocano un ruolo importante vari meccanismi psicologici, come la proiezione, l’identificazione, la negazione.

In ultima analisi, la curiosità stessa, che sembra a volte fine a sé stessa, si può interpretare come un atteggiamento culturalmente e biologicamente determinato, un atteggiamento evolutivo, in quanto determinati animali, soprattutto quelli umani, si sono ben presto resi conto che la conoscenza è desiderabile anche in relazione a stati di cose futuri che al momento non sono prevedibili. Perché l’esperienza ci ha confermato che non possiamo sapere a cosa potrebbe servire la conoscenza di X, cioè se X in futuro potrà soddisfare qualche interesse ora sconosciuto (culinario, estetico, scientifico,

²⁰ CELANO 2004, § 5 ss.

²¹ Cfr. HUME 1738-40, 224.

²² Cfr. HUME 1738-40, 227 s.

economico, morale, amoroso, edonistico). Dunque, la curiosità potrebbe essere semplicemente una disposizione ad agire, un tratto del carattere adattativo e *vincente* per la sopravvivenza, o in generale per il miglioramento delle condizioni di vita, del gruppo sociale, nel senso dell'evoluzionismo neo-darwiniano. Una disposizione ad agire nata, ma poi evolutasi anche in altre direzioni, essenzialmente per controllare il mondo, l'ambiente circostante, per arginare l'angoscia e le difficoltà emotive che derivano dall'incertezza, dalla mancata realizzazione dei nostri desideri, dai rischi per la propria salute, per la propria vita.

Del resto, se la conoscenza fosse un valore in sé, dovremmo attribuire un valore a qualunque forma di conoscenza. Obiezione che Finnis non analizza affatto. Ma non attribuiamo valore al sapere quante foglie ci sono sugli alberi degli Champs-Élysées a Parigi, oggi. Quanti caratteri contengono i libri di tutta la mia biblioteca, o della biblioteca comunale di Riga? Quante persone in questo momento stanno starnutando, aprendo un libro il cui primo capitolo inizia con la lettera F o stavano starnutando contemporaneamente nel 1978? Perché queste informazioni sono futili. Come la maggior parte delle informazioni. Perché concernono eventi particolari, non leggi generali, eventi particolari che non sono importanti per compiere induzioni o inferenze importanti (come sapere quante persone vengono uccise o violentate in questo momento). Non ha senso affermare che sto bilanciando "il valore di conoscere quante foglie ci sono sugli alberi degli Champs-Élysées a Parigi oggi" con altri valori ritenuti più importanti (giocare a calcetto). È che semplicemente non mi sembra vi sia alcuna buona ragione, forse alcuna ragione *tout-court*, per conoscere questa informazione.

La vita è un valore in sé? Non sembra. Normalmente, quando si parla della vita come valore assoluto, inderogabile, si restringe il campo agli esseri umani. Per quanto riguarda noi stessi, il valore della nostra vita, non della vita degli altri, è piuttosto improbabile che chi non creda in qualche progetto divino o metafisico-trascendente ritenga che la sua vita debba essere vissuta ad ogni costo. E tuttavia, anche coloro che credono nell'Aldilà e nell'immortalità dell'anima, normalmente non giungono a credere che qualunque vita, ma proprio qualunque vita (umana) valga la pena di essere vissuta (salvo siano vicini alla santità). Normalmente le persone ritengono ci sia un limite oltre il quale non vale più la pena vivere. Raggiunto un certo livello di dolore permanente, di *tortura*, di invalidità o menomazione permanente, gli esseri umani, di regola, rinunciano a vivere. Del resto anche una persona che respiri ancora, che sia *viva* in questo senso, ma le cui funzioni cerebrali siano del tutto cessate (morte cerebrale) è considerata legalmente morta. Perché la vita è probabilmente strumentale a realizzare altri valori, solidarietà, progresso sociale o scientifico, amicizia, amore, virtù, piacere, benessere psicofisico, vanità. Coloro che pensano che la vita sia un valore in sé, stanno realizzando, in realtà, non il valore della vita, che è strumentale, ma piuttosto il valore della trascendenza religiosa, obbedendo a qualche precetto ritenuto sacro o alla volontà di Dio. Dunque, è possibile che per alcune persone il costo, gli svantaggi del vivere non siano *mai* ritenuti superiori ai benefici, ai vantaggi del vivere, anche in presenza di una malattia o una menomazione terribile, molto dolorosa, di un fallimento affettivo, lavorativo, ma soltanto perché la vita è considerata un dono di Dio e nessuno può disporre di ciò che non gli appartiene²³.

²³ Che la vita non sia un valore in sé, ci rende, paradossalmente, la vita (propria e altrui) ancora più preziosa, ancora più importante e "sacra". La vita è preziosa non perché sia il dono di esseri trascendenti sulla cui esistenza non abbiamo, né possiamo avere, certezze, ma perché, come esseri umani fatti di carne e sangue, sappiamo tutte le cose che la vita serve a realizzare, tutte le centinaia, migliaia di opere, passioni, sentimenti, relazioni che da essa fioriscono. È il fatto che non riusciamo neanche a contare tutte queste opere, passioni, sentimenti e relazioni che ci rende la vita (propria e altrui) preziosa, non il tenue filo rosso che ci lega a ignoti trascendenti o ad inutili acrobazie retoriche. Se volessi insegnare ad un bambino che la vita è preziosa, cosa gli direi? Che è un valore in sé, originario, inspiegabile, un fondamento (di altri valori) senza fondamenta? O gli insegnerei tutte le cose che la vita serve a realizzare?

Effettivamente, più che la vita, ha molto più senso considerare la salute o il benessere psicofisico dell'individuo come uno dei valori fondamentali, cioè l'assenza del dolore e la ricerca del piacere. Perché è il valore della vita a dipendere normalmente dalla salute e dal benessere psicofisico (ed esservi subordinata), non viceversa. Ma sarebbe stato troppo materialista per Finnis, poco biblico («E tu partorirai figli con dolore!»²⁴), e, soprattutto, poco sfruttabile nelle controversie che oppongono i sostenitori *pro-choice* (pro-aborto) a quelli *pro-life* (contro l'aborto). Finnis, creando ancora maggiore confusione, sostiene che, secondo lui, «vita include qui la salute corporea (compresa quella cerebrale) e la libertà dal dolore che si accompagna a danni o a disturbi organici»²⁵. Non capisco come si faccia a confondere l'istinto di sopravvivenza con la libertà dal dolore. È ovvio che la seconda può facilmente entrare in conflitto con il primo e che questo spiega e giustifica il suicidio di molte persone. Altrettanto strana è l'assenza del valore della libertà. È come se Finnis avesse elaborato una lista di valori tendenzialmente *spirituali*, che concernono i rapporti tra le persone (socievolezza, cioè amore e amicizia), la relazione uomo-Dio (vita, religione), quella essenzialmente uomo-bambino-uomo (gioco), e quella uomo-Creato (bellezza, nel senso del mondo creato da Dio), eliminando (o non enfatizzando) il piacere, o meglio alcune delle forme del piacere, o del benessere psicofisico, del corpo oltre che della psiche, la libertà di muoversi fisicamente nello spazio, la libertà di usare il proprio corpo o di usare e possedere determinati beni o di trarne profitto. Inutile e ovvia, invece, è l'idea della ragionevolezza pratica come valore fondamentale. Chi negherebbe che è un disvalore essere irragionevoli, salvo in un contesto ironico o volutamente provocatorio o polemico? “Ragionevole” è concetto emotivamente positivo, favorevole, quasi semanticamente vuoto, primariamente valutativo nel senso di Hare, perché di quasi qualunque azione o decisione umana razionale si può dire che sia ragionevole per qualcuno. Anche i nazisti avevano un'idea di ragionevolezza. Proprio perché affetto da grave indeterminatezza semantica può essere utilizzato per giustificare valori politicamente meno “presentabili”.

Mentre condivido con Finnis l'idea che il gioco e la bellezza, sebbene siano astrattamente riconducibili ad una qualche opportunità o libertà, nel senso di Rawls, hanno caratteristiche peculiari che li rendono molto differenti da opportunità economiche, materiali, sociali, affettive.

3.1. Assoluzione e dissoluzione

In alcuni passaggi di *Natural Law and Natural Rights*, Finnis sostiene che vi sono stati per decenni diversi fraintendimenti su cosa sostengono i teorici della legge naturale, sebbene egli infine assolva coloro che hanno commesso tali gravi errori. Molti giuspositivisti hanno, infatti, profondamente frainteso l'espressione, attribuita a San Tommaso, «lex iniusta non est lex». Finnis sembra dissolvere gran parte della controversia, come tradizionalmente concepita, tra giuspositivismo e giusnaturalismo. La validità giuridica di una norma non dipende dalla validità morale, dice Finnis, e una legge ingiusta moralmente può perfettamente essere considerata giuridicamente valida, in base alla costituzione e alle leggi di quel popolo²⁶. Così come si distingue il maturo dall'immaturo, il sofisticato dal primitivo, il vero (amico) dal falso (amico), il fiorente dal degradato, Finnis distingue un senso principale di diritto (*simpliciter*), da un senso secondario (*secundum quid*)²⁷. Il senso principale, la definizione fondamentale di diritto, fa riferimento ad un insieme di regole e istituzioni che operano per il bene della comunità, evitando eccessiva arbitrarietà o assenza di equità o ragionevolezza²⁸. Il senso principale di

²⁴ Genesi, 3, 16.

²⁵ FINNIS 1980, 94.

²⁶ Cfr. FINNIS 1980, 398 s.

²⁷ Cfr. FINNIS 1980, 11.

²⁸ Cfr. FINNIS 1980, 300.

diritto trova fondamento nella dottrina della *Rule of Law* ed è ampiamente valutativo o normativo. Il che è perfettamente coerente con l'epistemologia di Finnis, secondo il quale individuare le caratteristiche rilevanti, importanti, significative del diritto è impresa inevitabile per il teorico del diritto e tale impresa non può non essere orientata da giudizi moralmente rilevanti²⁹. Il che non esclude, dal senso esteso o secondario di diritto, casi marginali o imperfetti (diritto nazista). Al punto che

«lontano dal negare validità giuridica alle norme inique, la tradizione la accorda esplicitamente ad esse, vuoi sul fondamento e nel senso che tali norme sono accolte nei tribunali come guide per la decisione giudiziale, vuoi sul fondamento e nel senso che, a giudizio di chi parla, esse soddisfano i criteri di validità previsti da norme giuridiche costituzionali o di altro ordine»³⁰.

In questo modo, Finnis sembra realmente porre una pietra tombale su l'intera questione o controversia definitoria che opporrebbe storicamente giuspositivisti e giusnaturalisti, in linea, come vedremo, con quanto effettuato da George. Perché la legge naturale, nel senso principale, esteso, è

«un insieme di principi pratici fondamentali che indicano le forme fondamentali della fioritura umana come beni da perseguire e realizzare; [...] un insieme di esigenze metodologiche fondamentali della ragionevolezza pratica che distinguono il pensiero pratico valido da quello erroneo e che [...] forniscono i criteri per distinguere tra atti che (sempre o in circostanze particolari) sono ragionevoli-considerata-ogni-cosa [...] e atti che sono irragionevoli considerata-ogni-cosa»³¹.

In senso ristretto, la dottrina della legge naturale, quella intesa da Kelsen, Hart, è stata più che altro un grave fraintendimento. Ma se questo è vero perché parlare di “diritto”, di “legge naturale”, e non semplicemente di morale, giustizia, metaetica? La teoria della legge naturale di Finnis cosa avrebbe a che fare con il diritto? Perché Finnis si occupa estesamente, lungo tutto il volume, di autorità, diritti soggettivi, definizione di diritto, coercizione? Il sospetto, (più che) fondato, è che nessuno dei giusnaturalisti voglia rinunciare al significato emotivamente positivo del termine *naturale* (necessario, genuino, non artificiale, non determinato o posto dall'uomo), il che sembra parte di una definizione teleologica della natura umana, o meglio della sua fioritura. Ci sono beni che realizzano la piena fioritura, la perfezione dell'uomo, che lo rendono un esemplare *ben riuscito* della sua specie. Il resto è, in qualche senso, *contro-natura* (o contro la piena fioritura del suo essere, in base alla sua natura).

Finnis sembra porre la parola fine anche alla controversia metodologica tra giuspositivisti e giusnaturalisti. Egli afferma, infatti, che la giurisprudenza descrittiva (o la scienza sociale in genere) deve esprimere un punto di vista pratico, cioè un giudizio sull'importanza e sulla significatività di determinati aspetti della pratica giuridica (come definita dai partecipanti), il che implica assumere un punto di vista morale. Ciò nonostante, non dobbiamo «ridurre la scienza sociale descrittiva ad una apologia dei propri giudizi etici o politici, o a un progetto per distribuire lodi o rimproveri agli attori della scena umana: in questo senso la scienza sociale descrittiva è “avalutativa”»³².

Resta un ultimo punto oscuro. La controversia definitoria, o il problema della connessione concettuale tra diritto e morale, per Finnis è realmente risolta? Non sembra. Ma questo sembrerebbe dipendere dalla sua concezione epistemologica, e non necessariamente dalla dottrina della legge naturale, sebbene le cose poi si intersechino. Perché da un punto di vista scientifico, quello dell'antropologia,

²⁹ Cfr. FINNIS 1980, 10 ss.

³⁰ FINNIS 1980, 399.

³¹ FINNIS 1980, 25.

³² FINNIS 1980, 18.

della psicologia, della sociologia, del diritto comparato, della storia del diritto, quale dovrebbe essere il senso *principale* di diritto? Quello di Finnis? Oppure quello che sia il più possibile avalutativo, che individui caratteristiche e proprietà del diritto *rilevanti* non perché considerate dall'autore moralmente importanti, ma perché statisticamente o storicamente ricorrenti, empiricamente verificate, come la presenza di coercizione, istituzioni, norme di competenza o che attribuiscono poteri, soluzione di problemi di coordinazione in senso stretto, soluzione di problemi di interazione strategica, uso di procedure decisionali basate su regole (“trincerate” *à la* Schauer). Perché dal punto di vista di tutte queste discipline, pena l'irrelevanza del diritto nazista o stalinista, il senso principale di diritto, se vogliamo fare scienza e non ideologia del diritto, è quello il più possibile avalutativo, non quello che Finnis denomina *secondario*³³. Senza contare che Finnis sembra cadere in contraddizione. Egli afferma che individuare le caratteristiche importanti o significative del diritto dipende da giudizi di valore, ma allora non si comprende in base a quali criteri Finnis può individuare i casi periferici o imperfetti di diritto, i casi non centrali, come il diritto stalinista o il diritto nazista.

4. Robert P. George e la legge naturale

Dal punto di vista teorico, e non metodologico, «il giusnaturalismo – dice Barberis – è soprattutto una filosofia della giustizia»³⁴. E, afferma Viola, «si presenta, oggi, non più come una teoria della morale – come sosteneva Bobbio negli anni '60 del secolo scorso – ma come un'etica derivata dal carattere normativo della natura e da un uso specifico della ragionevolezza pratica». Tali affermazioni di Barberis e Viola si adattano perfettamente alla teoria di Robert P. George, ampiamente sintetizzata nel volume *In Defence of Natural Law*³⁵. In esso George non si occupa principalmente di teoria della norma, dell'ordinamento o di teoria dell'interpretazione giuridica. Il libro è una miscela di metaetica, filosofia morale e un compendio annotato di morale sessuale cattolica. George si occupa molto di metaetica, di oggettività della morale, del ruolo della religione nel dibattito pubblico, e di questioni di etica normativa come il matrimonio e la sessualità. George sembra non preoccuparsi affatto del diritto positivo, neppure dei rapporti tra diritto positivo e diritto naturale. In altri termini, George non afferma né nega una delle tesi tradizionalmente ritenute fondamentali del giusnaturalismo, cioè che il diritto positivo non conforme al diritto naturale non è “vero diritto”. Allora in che senso George difende una teoria del *diritto naturale*? La sua teoria, dice George, avrebbe potuto denominarsi anche in altro modo, ma essa si inserisce nella lunga tradizione tomista, e questo è sufficiente, dice George, a giustificare la denominazione di “natural law theory”³⁶. In secondo luogo, George conferma una delle tesi fondamentali di questo lavoro, quando dice che la Chiesa cattolica è oggi l'istituzione principale che rappresenta e difende questa tradizione di pensiero, il che, anche se non l'avesse detto, è molto evidente nel discorso di George, che cita continuamente encicliche, discorsi di papi e teologi, soprattutto, dice George, per quanto riguarda le questioni di etica normativa (aborto, omosessualità, ecc.) e la concezione della *natura umana*. Quest'ultima non ha carattere empirico o scientifico, non concerne le pulsioni e i desideri che di fatto gli animali umani hanno, ma è una nozione moralizzata, normativa, dove la natura umana è costituita dai beni umani intrinseci, che offrono ragioni per l'azione

³³ Parlo di senso il più possibile avalutativo perché da Quine e Davidson in poi è difficile immaginare che qualunque descrizione o osservazione della realtà empirica non dipenda da schemi concettuali, categorie interpretative, ipotesi ausiliarie, assunti di senso comune, e che tali assunzioni o schemi concettuali possano essere, soprattutto nell'ambito delle scienze umane, interamente *value-free*.

³⁴ BARBERIS 2013, 29.

³⁵ GEORGE 1999.

³⁶ Cfr. GEORGE 1999, 1.

indipendenti e a volte confliggenti con i desideri umani. E ciò che rappresenta un bene umano intrinseco è, ovviamente, ciò che la Chiesa o George e Finnis, in linea spesso con i suoi insegnamenti, stabiliscono essere tale, ad esempio il matrimonio³⁷.

C'è un unico paragrafo dedicato all'interpretazione costituzionale, dove George si occupa poco del suddetto argomento, ma si preoccupa di attaccare l'attivismo giudiziale e la teoria liberale di Dworkin e di riabilitare quella di Bork, un teorico originalista dell'interpretazione costituzionale, talmente conservatore che, dopo esser stato nominato come giudice della Corte Suprema da Reagan nel 1987, il Senato statunitense non ne ratificò la nomina. Anche qui, il sospetto è che l'originalismo interpretativo, cioè l'uso da parte di Bork dell'argomento dell'intenzione del legislatore storico, in questo caso dei Padri Costituenti, serva a giustificare interpretazioni della costituzione illiberali, perché non esiste nella Costituzione Statunitense un diritto esplicito ad abortire (nemmeno *a right to privacy*), né un diritto di sposarsi o di adottare bambini da parte di coppie omosessuali, o il diritto di fumare marijuana, mentre note sono le opinioni di Bork contro l'aborto, l'*affirmative action* in favore degli afroamericani, l'eutanasia, il declino della religione nel dibattito pubblico³⁸.

Dal punto di vista metaetico, l'ontologia e l'epistemologia morale di George è molto povera, a tratti poco comprensibile. Secondo George, è corretto affermare che non si possono derivare affermazioni morali da verità teoretiche, cioè fattuali o empiriche. Dal modo in cui gli esseri umani sono fatti, non possiamo dedurre come devono comportarsi. Eppure George insiste sul fatto che i principi primi della moralità non sono preferenze o espressione di desideri, ma sono *ragioni motivanti*. In altri termini, il fatto che qualcuno comprenda (*grasp*) intellettualmente che x è un bene intrinseco, è un valore, allora ciò implica che sarà motivato ad agire di conseguenza, che desidererà fare x. George non spiega perché le credenze morali dovrebbero essere di qualità differente rispetto a tutte le altre credenze, del tipo credo che oggi pioverà, che sono da sole normalmente inerti, non motivanti, cioè non motivano l'agente a fare alcunché. Se so che oggi pioverà sono indotto a prendere l'ombrello perché desidero non bagnarmi, da sola la credenza è inerte. Né spiega in quale *realtà* (empirica, sovraempirica) si trovano i valori oggettivi. George, inoltre, riconosce che molte persone hanno emozioni e desideri confliggenti con i beni umani intrinseci, cioè desideri razionalmente non giustificati, dunque condivide una concezione externalista della ragion pratica, ma non analizza le obiezioni addotte contro di essa da Williams o altri autori. George sembra ignorare o vuole ignorare del tutto il dibattito anglosassone scaturito a partire del famoso articolo di Bernard Williams, *Internal and External Reasons*, nonché le opere fondamentali in merito di McDowell, Scanlon, Dancy. In altri termini, George non spiega né argomenta per quale ragione condivide, come palesemente fa, una concezione externalista delle ragioni per l'azione e come vorrebbe superare le obiezioni addotte da Williams a tale concezione, né analizza le controobiezioni addotte da Scanlon e McDowell a Williams stesso³⁹.

Ancora, citando R.P. George, Viola sostiene che

«George ha buon gioco nel dimostrare l'insostenibilità di questa posizione di pensiero [l'internalismo delle ragioni e una metaetica non cognitivista]. Il giudizio che la crudeltà è male o è razionalmente fondato o non lo è. Se non vi sono ragioni per tale giudizio, allora non può essere razionalmente legittimo negare che la

³⁷ Cfr. GEORGE 1999, 281 s.

³⁸ Cfr. BORK 1996.

³⁹ McDowell dedica all'argomento un saggio fondamentale – *Might There Be External Reasons?* del 1995, che è il cap. V di MCDOWELL 1998, mentre Scanlon ne parla approfonditamente nell'Appendice di *What We Owe to Each Other*, SCANLON 1998.

crudeltà è male solo perché non mi piace, e contempo, affermare, che è male solo quando non mi piace [...] in realtà è la ragione con la sua capacità di apprendere i valori in sé a giustificare i desideri»⁴⁰.

Da questi passaggi argomentativi si può dedurre quanto segue. Innanzitutto, sembra che la famosa obiezione addotta da Williams contro le concezioni externaliste della razionalità colpisca nel segno la teoria di George, come quella di Finnis.

«There are of course many things that a speaker may say to one who is not disposed to F when the speaker thinks that he should be, as that he is inconsiderate, or cruel, or selfish, or imprudent; or that things, and he, would be a lot nicer if he were so motivated. Any of these can be sensible things to say. But one who makes a great deal out of putting the criticism in the form of an external reason statement seems concerned to say that what is particularly wrong with the agent is that he is irrational. It is this theorist who particularly needs to make this charge precise: in particular, because he wants any rational agent, as such, to acknowledge the requirement to do the thing in question [...] But the formulation in terms of reasons does have an effect, particularly in its suggestion that the agent is being irrational, and this suggestion, once the basis of an internal reason claim has been clearly laid aside, is bluff»⁴¹.

In altri termini, George è il primo a distribuire patenti di irrazionalità. O l'affermazione secondo la quale "l'interruzione di gravidanza (o la schiavitù o l'eutanasia) deve essere permessa" è razionalmente fondata oppure non lo è – sostiene l'autore. Ciò significa che chi sostiene una tesi per noi moralmente del tutto non condivisibile, non ha alcuna ragione per farlo, cioè propone argomenti o tesi non sufficientemente razionali, prive di ragioni. Attenzione non prive di *buone* ragioni, cioè ragioni moralmente non condivisibili (che è quanto affermerebbe un anti-oggettivista), ma prive di ragioni. Questa è la conseguenza del discorso di George ed è esattamente l'accusa di Williams da cui George si guarda bene di rispondere. In base ad una concezione sostanziale della ragion pratica, salvo si adotti un pluralismo dei valori molto forte, radicale, oltre un certo livello di immoralità, un'affermazione da immorale diventa anche irrazionale o insufficientemente razionale. È possibile che George non voglia escludere le *persone* che hanno credenze morali differenti dalle sue dal dibattito della ragione pubblica, ma la conseguenza del suo discorso è ugualmente grave, perché giudicare, non le persone, ma le loro argomentazioni o le loro tesi *prive di ragioni* ha conseguenze ugualmente intolleranti.

George non dice esplicitamente che il fondamento ultimo del diritto naturale sia metafisico-trascendente, affermando che i principi primi della moralità pratica sono autoevidenti. Tuttavia, dato il rimando continuo a San Tommaso, a Finnis, alla Chiesa Cattolica come baluardo e difensore principale della dottrina del diritto naturale, alla concezione della natura umana della Chiesa medesima, ciò sembrerebbe implicito nel suo discorso.

Infine, è piuttosto strano il modo in cui George intende il concetto di incommensurabilità dei valori. Secondo George, questa tesi significa che ciascun valore ultimo (ragionevolezza, bellezza, vita, matrimonio, conoscenza) è irriducibile ad un altro valore, non è strumentale al raggiungimento di un altro valore, e ciascuno di essi non può essere soppesato o comparato in base ad uno standard oggettivo per stabilire quale valga di più, quale sia migliore o preferibile applicare in un dato caso⁴². E questo vale anche per alcune particolari istanze o applicazioni dei valori ultimi. L'incommensurabilità,

⁴⁰ VIOLA 1999.

⁴¹ WILLIAMS 1981, 110 s.

⁴² Cfr. GEORGE 1999, 93. In senso analogo Finnis che afferma che tra i valori ultimi non può darsi una gerarchia oggettiva.

tuttavia, dice George, non implica l'arbitrarietà della scelta tra valori ultimi da applicare ad un caso⁴³. In molti casi, è possibile che ragioni di secondo ordine, norme morali, offrano ragioni conclusive per preferire, in relazione ad un certo caso, un valore ultimo ad un altro⁴⁴. Quello che George sembrerebbe affermare è che non si può dire, in generale, che il gioco sia un valore più importante della vita⁴⁵, ma che in alcuni casi norme morali di secondo ordine possono offrire ragioni per indurre un giocatore di golf ad abbandonare il suo sport preferito per salvare un bambino che sta annegando.

Dubito che il senso di incommensurabilità di George sia quello utilizzato comunemente nella letteratura morale, ovvero esso è talmente debole da essere irrilevante. Delle due l'una. O nella maggior parte dei casi di conflitto tra valori ultimi abbiamo uno standard oggettivo (chiamiamolo come vogliamo, "norma morale") che determini la correttezza di un bilanciamento tra valori ultimi, e allora la teoria di George è irenista e poco pluralista, oppure vi sono svariate interpretazioni e applicazioni dei valori ultimi tutte *corrette*, e non c'è modo oggettivo per determinare quale sia quella razionalmente migliore, nel quale caso la scelta finale o dipende dalle preferenze individuali oppure dà luogo a dilemmi tragici (a seconda di quale concezione dell'incommensurabilità abbiamo). E non è quest'ultima l'interpretazione più coerente con il pensiero di George.

Dal punto di vista dell'etica normativa, non analizzerò tutti gli argomenti utilizzati da George per mostrare l'immoralità della sodomia, della contraccezione o della fornicazione; mi limiterò ad esporre gli argomenti utilizzati da George contro il matrimonio tra omosessuali⁴⁶, che sono i soliti. Di fronte all'obiezione liberale che non c'è alcuna ragione di vietare i matrimoni tra omosessuali, in quanto il matrimonio (come avviene in molti stati occidentali) non è moralmente finalizzato alla procreazione, perché, come gli omosessuali, anche coppie eterosessuali totalmente sterili possono sposarsi, George risponde che il matrimonio è una comunione spirituale e fisica, *aperta alla trasmissione della vita*, indipendentemente dall'effettiva capacità riproduttiva degli sposi. In particolare, il matrimonio è la comunione di due persone in una sola carne che è consumata e realizzata da atti sessuali di tipo riproduttivo, cioè che prevedono la penetrazione pene-vagina. L'aspetto affascinante della teoria di George è che il matrimonio è considerato un bene intrinseco, un bene in sé, non strumentale rispetto al piacere, all'amore o alla procreazione. Il secondo argomento è che l'uso del sesso fuori dal matrimonio danneggia le persone, non psicologicamente, ma alienandola da se stesse e dagli altri, rappresentando dunque un *male morale*⁴⁷. Non so se, e quale sesso, George abbia praticato fuori dal matrimonio, né cosa intenda per alienazione, ma conosco poche persone, cui piaccia il sesso, che si sentono alienate da rapporti sessuali consumati con conviventi, fidanzate/i o flirt occasionali. Ciò che aliena le persone, semmai, non è il sesso, ma la solitudine, la frustrazione di non trovare un partner adeguato, l'infelicità coniugale, il tradimento da parte del partner, la difficoltà a fidarsi e innamorarsi di nuovo, non il sesso. Non aggiungerò altro sul significato della sessualità per George o sulla sua ignoranza dei desideri, dei bisogni e del piacere sessuale provato da molte persone nel mondo.

In secondo luogo, non so cosa significhi comunione spirituale *aperta alla trasmissione della vita*, né cosa significhi atto *di tipo riproduttivo*. È una comunione tra persone eterosessuali astrattamente, naturalmente, teoricamente o *potenzialmente* idonea a procreare? È un atto *astrattamente, teoricamente* del tipo idoneo a procreare, perché, come dice George, da un atto sodomitico non è mai nato nessun bambino? Astrattamente, nel senso che in quanto eterosessuale una coppia potrebbe procreare, mentre concretamente può essere di fatto sterile? Non so cosa sia una capacità potenziale o teorica di

⁴³ Cfr. GEORGE 1999, 95.

⁴⁴ Cfr. GEORGE 1999, 95 ss.

⁴⁵ Cfr. GEORGE 1999, 98.

⁴⁶ Cfr. GEORGE 1999, 139-160.

⁴⁷ Cfr. GEORGE 1999, 161-183.

procreare o un atto astrattamente idoneo a procreare. O una coppia può procreare oppure non può. O un atto è idoneo allo scopo riproduttivo oppure non lo è. *Tertium non datur*. Significa che una donna sterile, se non fosse sterile o se non avesse il problema *x* che la rende inidonea a procreare, sarebbe capace di procreare, in quanto animale umano di genere femminile? Ovvio. Ma si potrebbe dire lo stesso per altri casi. Si potrebbe dire che una donna è teoricamente, astrattamente, *potenzialmente* capace di procreare per partenogenesi, perché se una donna incapace di procreare mediante partenogenesi (procreazione senza fecondazione) non fosse incapace di procreare per partenogenesi, sarebbe *teoricamente* o *potenzialmente* capace di procreare (per partenogenesi) in quanto animale umano di genere femminile. Mi sembra una follia tautologica. In ogni caso, se il problema è la procreazione, le coppie omosessuali possono accedere alla fecondazione assistita eterologa (per le donne) o alla maternità surrogata (per gli uomini), senza contare che in molti paesi in cui i matrimoni tra omosessuali sono vietati, una donna transessuale che ha effettuato un'operazione chirurgica di adeguamento di genere, ottenendo caratteri e organi genitali e somatici maschili, sebbene sia geneticamente una donna, può sposare un'altra donna.

La replica di George potrebbe essere la seguente. È una questione di *distanza*. Dal punto di vista biologico-funzionale un atto sodomitico è inidoneo a procreare in un senso più radicale di una penetrazione vaginale di una donna non sterile da parte di un uomo sterile, perché la “distanza empirica” che separa un atto di penetrazione vaginale di una donna feconda da parte di uomo sterile da un atto di penetrazione vaginale di una donna feconda da parte di un uomo non sterile, per quanto concerne la idoneità alla procreazione, è molto minore della distanza che separa un atto sodomitico da un atto di penetrazione vaginale di una donna feconda da parte di un uomo non sterile. Perché un atto sodomitico diventi *riproduttivo* o idoneo a procreare, o perché una donna riesca a partorire per partenogenesi, dovrebbero cambiare molte cose dal punto di vista biologico-funzionale, molte più cose rispetto a guarire un uomo dalla sua infertilità. È vero. Ma perché questa “distanza empirica” dovrebbe essere rilevante? Come si giustifica questa rilevanza? E come si giustifica la definizione ristretta di matrimonio di George? Che senso ha la sua definizione rispetto al diritto continentale? Che senso ha considerare il matrimonio un bene in sé? In molti ordinamenti giuridici, il matrimonio è valido anche se non è consumato, è valido anche se consumato solo mediante atti sodomitici, o soprattutto mediante atti di sesso orale e anale. Perché dovrebbe essere rilevante la penetrazione pene-vagina? George dimentica poi di precisare che tipo di pene-vagina. In base alla sua definizione, sarebbe un matrimonio valido quello, come dicevo sopra, tra una donna transessuale che ha effettuato l'operazione di adeguamento di genere, cui hanno ricostruito il pene, e un'altra donna. Forse l'aspetto più incomprensibile è proprio questo. Considerare il matrimonio un bene in sé, uno dei beni intrinseci costitutivi della natura umana. Non un bene in quanto realizza una comunione spirituale, emotiva, sessuale tra due persone che vogliono realizzare un progetto di vita insieme, non perché è un atto d'amore. Sembra, in altri termini, che il discorso di George sia inutilmente diretto ad un unico scopo: costruire una definizione di matrimonio *ad hoc*, forse addirittura (blasfemia!) alternativa a quella di alcuni padri della Chiesa Cattolica (che subordinano la validità del matrimonio alla procreazione), che consenta di escludere il matrimonio omosessuale.

In ultima analisi, questa ossessione di molti cattolici conservatori per il divieto del matrimonio tra omosessuali sembra curiosa. Per due ragioni. La prima è che ciò che cambia realmente il contesto sociale in cui viviamo, l'*ethos* comune, le abitudini della gente, il loro modo di pensare e vivere non è tanto una legge che autorizza il matrimonio tra omosessuali, ma la socio-cultura di riferimento, contesto sociale nel quale la rimozione di tale divieto giuridico svolge un ruolo, in alcuni casi, come questo, modesto. Se determinati genitori sono preoccupati del fatto che in un certo contesto libertino e sessualmente promiscuo non riescono a trasmettere ai loro figli i valori in cui credono (indissolubilità del matrimonio, omosessualità come pratica degenerata, difesa della vita umana fin dal concepimento), non sono alcune

povere leggi dello Stato e istituzioni pubbliche che le applicano il bersaglio fondamentale, ma la socio-cultura di riferimento. Pensare di arginare la diffusione dell'idea secondo la quale l'omosessualità è uno stile vita normale e pienamente accettabile, vietando il matrimonio tra omosessuali, in un contesto sociale di riferimento (ove questo avvenga ovviamente) nel quale film, fiction, romanzi, blog, giornali, *social network* sul web, e in generale mezzi di comunicazione di massa, per non parlare della vita vera, dunque feste, concerti, manifestazioni, inviano un messaggio di apertura e tolleranza nei confronti dei comportamenti omosessuali, è come tentare di svuotare il mare con un cucchiaino.

Perché dal punto di vista della diffusione della cultura omosessuale, o in generale lgbt (*lesbian, gay, bisexual, transgender*), una legge, come quella che prevede il riconoscimento giuridico dei matrimoni omosessuali, avrebbe, da sola, effetti che non sono lontanamente paragonabili a *fiction* di successo negli Stati Uniti o in Europa come *Will & Grace* (che narra essenzialmente la storia, gli amori, i fallimenti, le ripicche, i litigi, le riappacificazioni, di due amici, cioè Will, omosessuale dichiarato ed ex-fidanzato di Grace, e Grace, etero dichiarata) o alla partecipazione di *transgender*, come Vladimir Luxuria, a programmi televisivi seguiti da milioni di telespettatori, come è avvenuto per *l'Isola dei famosi* in Italia. Senza contare che aborti, fecondazioni assistite, e gli stessi matrimoni tra omosessuali possono perfettamente svolgersi in luoghi non aperti al pubblico, o comunque lontani da sguardi intolleranti, come ospedali, cliniche private, case private per gli aborti, o municipi, cappelle e case private, dove la cerimonia è aperta soltanto agli invitati e totalmente privata, per i matrimoni. Eterosessuali spaventati, fondamentalisti religiosi, antiabortisti convinti, possono sempre condurre una vita casta e morigerata, rinunciando in tv come sul web, nella vita reale come nella scelta della letteratura, alla visione e alla lettura di materiali o alla partecipazione ad eventi che potrebbero urtare la loro suscettibilità morale (film, libri, *Gay Pride*, feste lgbt, riunioni di amici lgbt), frequentando soltanto luoghi (associazioni religiose, parrocchie, case private), dove è molto improbabile possano imbattersi in comportamenti e atteggiamenti che offendono la loro sensibilità.

Quanto detto vale, ovviamente, soltanto per i matrimoni omosessuali considerati in sé. Al contrario, il mancato riconoscimento giuridico da parte dello Stato di unioni civili (come i *pacs*, ad esempio, in Francia) per le coppie omosessuali, da cui scaturiscano determinati obblighi e diritti, come il diritto di successione legittima in caso di morte del partner, quello di successione nel contratto di locazione stipulato dal partner, diritto di effettuare determinate scelte relative alla salute del partner, qualora questi sia momentaneamente incapace di intendere e volere, il diritto di effettuare visite in ospedale riservate normalmente ai coniugi o ai parenti stretti qualora il partner sia malato, diritti di adozione e di effettuare una fecondazione eterologa, e lo stesso accade per molti diritti negati ai cittadini extracomunitari, può produrre o rafforzare, come accade in Italia, pregiudizi, stereotipi negativi, forme di stigmatizzazione, di emarginazione e di discriminazione sociali ed economiche molto gravi.

Per realizzare, infine, in modo compiuto l'idea di una società nella quale i genitori possano facilmente trasmettere determinati valori ai loro figli, come indissolubilità del matrimonio, difesa della sacralità della vita fin dal concepimento, omosessualità come pratica depravata, nella quale il contesto sociale di riferimento e le istituzioni pubbliche favoriscano al massimo la repressione di certi atteggiamenti e comportamenti, George avrebbe bisogno di uno Stato etico, stile Texas, Stati Uniti d'America, anni '50 del secolo scorso, che vietasse effusioni omosessuali in pubblico, reputandole oscene, così come la sodomia in privato, la pratica dell'aborto, una censura generalizzata su tutti i mezzi di comunicazione di massa che impedisca la diffusione di film, fiction, libri, articoli, discorsi pubblici, manifestazioni pubbliche che parlino apertamente o favorevolmente di omosessualità, aborto, fecondazione assistita eterologa, divorzio, il mancato riconoscimento giuridico delle unioni civili tra coppie omosessuali (anche in assenza di matrimonio), che attribuiscono diritti normalmente attribuiti ai coniugi, se non addirittura uno Stato di polizia che preveda reati e sanzioni gravi, per l'adozione di certi comportamenti (sodomia, interruzione di gravidanza).

Non dirò altro sull'etica normativa secondo George. Tra citazioni di passaggi biblici e encicliche papali, tra anatemi contro la pornografia, la contraccezione, la sodomia, la fornicazione, o contro gli atti corporei (come masticare una gomma, mangiare o nuotare) compiuti allo scopo esclusivo di ricercare il piacere⁴⁸, e continui riferimenti a quali contatti sessuali corporei (pene-bocca-ano-vagina-vagina) sono leciti e quali illeciti, George afferma chiaramente, come volevasi dimostrare, la *naturale* contrarietà del diritto naturale contemporaneo (o di una parte autorevole e influente di esso) ad una concezione liberale del diritto e della morale, nonché il suo attaccamento alle posizioni più conservatrici della Chiesa Cattolica.

5. Conclusioni

In conclusione, analizzerò brevemente alcune riflessioni di Francesco Viola sul giusnaturalismo, che vanno nella medesima direzione che mi prefiggo. L'autore è perfettamente consapevole del fatto che, nonostante vi siano stati giusnaturalisti riformatori e rivoluzionari, progressisti e conservatori, liberali e marxisti, c'è un legame molto forte tra etica normativa e giusnaturalismo. «In questa tradizione di pensiero» – dice Viola riferendosi alle correnti medievali e seicentesche della filosofia italiana ispirate dalle concezioni di San Tommaso e di Vico – «il tessuto materiale comune è rappresentato dall'etica cristiana, i cui principi e valori sono ampiamente condivisi»⁴⁹. Tradizione gloriosa del pensiero cristiano successivamente messa in grave crisi dall'avvento degli illuministi, dice Viola. La corrente neotomista del giusnaturalismo, continua l'autore, torna in auge dopo la seconda guerra mondiale ed è molto forte, continua l'autore, il suo legame con la Chiesa cattolica e i suoi dettami, rendendo molto chiaro e preciso lo scontro con la cultura laica, illuminista, liberale, giuspositivista del dopoguerra.

Fino a quando, dice lo stesso Viola, si produce storicamente quella trasformazione o reinterpretazione del diritto naturale che rappresenta una delle tesi centrali del mio lavoro.

«Il giusnaturalismo si presenta, oggi, non più come una teoria della morale – come sosteneva Bobbio negli anni '60 del secolo scorso – ma come un'etica derivata dal carattere normativo della natura e da un uso specifico della ragionevolezza pratica. A questo fine bisogna riconquistare non solo la normatività, ma anche tutta l'ampiezza del concetto di natura»⁵⁰.

Che tipo di etica? È lo stesso Viola a dirlo. «Il liberalismo morale [...] porta avanti ragioni concorrenti rispetto alla legge naturale»⁵¹, soprattutto con riferimento a temi come la sessualità, il matrimonio, l'aborto, la fecondazione assistita⁵². «Certamente la legge naturale è sempre stata legata al pensiero cristiano e il non-cognitivismismo è una creatura del laicismo»⁵³. Ancora, afferma Viola,

⁴⁸ Questi atti sono immorali o danneggiano l'integrità morale dell'individuo perché attuano una separazione esistenziale tra il sé corporeo dell'individuo e il sé *esperenziale* (Cfr. GEORGE 1999, 150 s.), perché il corpo viene asservito ad un unico scopo, cioè diventa una macchina produttiva di piacere o di esperienze piacevoli.

⁴⁹ VIOLA 2002.

⁵⁰ VIOLA 2002, 44.

⁵¹ VIOLA 1999, 98.

⁵² Il liberalismo è soltanto in parte contrastante con il diritto naturale contemporaneo, perché la concezione della *Rule of Law* e la difesa che alcuni giusnaturalisti fanno dei classici diritti di libertà si inserisce pienamente nella tradizione del liberalismo novecentesco. La *Rule of Law* può essere intesa come il governo della legge, ed è un ideale secondo il quale il potere giuridico e politico deve essere limitato, un ideale volto a contrastare l'esercizio arbitrario del potere normativo, e Viola rintraccia tale ideale in alcuni aspetti della teoria di San Tommaso e in generale del diritto naturale (VIOLA, MANGINI 2009, 1 ss.). Mentre illiberale è la posizione di alcuni autorevoli giusnaturalisti riguardo ai temi della

«secondo Tommaso D’Aquino, la legge umana è una disciplina volta principalmente a guidare gli uomini, soprattutto quelli inclini al male e ai vizi, verso l’esercizio delle virtù. Ciò ovviamente implica uno scopo morale della legge positiva, e, quindi, è in contrasto con l’autonomia delle persone, che è il valore centrale del liberalismo. Bisogna riconoscere che questa difficoltà è reale e in una certa misura anche insuperabile»⁵⁴.

Poiché, tuttavia, il concetto di “ragionevolezza pratica” è ampiamente controverso, moralizzato, *quasi vuoto* dal punto di vista strettamente semantico, mentre quello di natura umana se utilizzato, *contra* il diritto naturale, in modo empirico, scientifico, o antropologico, come dovrebbe essere, non può giustificare alcuna conclusione etica, questa nuova stagione del diritto naturale riprende il legame forte con il neotomismo, il legame forte con l’etica cristiana e i dettami della Chiesa cattolica (mascherati da esigenze di ragionevolezza pratica, come fa Finnis), cercando al contempo una sintesi tra concezioni teleologiche nearistoteliche e concezioni deontologiche kantiane, nonché tra ragione e cultura, tra principi assoluti e storia, cioè una sintesi tra la tradizione giusnaturalistica dei principi immutabili ricavati dalle *lex divina* o dalla ragione umana (o da entrambe) e quella, più vicina al pensiero di Vico, attenta alla mutevolezza storica dei valori fondamentali e al loro dispiegarsi nel tempo secondo modalità differenti e mutevoli.

In conclusione, la controversia tra giuspositivismo e giusnaturalismo sembra, allo stato attuale, una controversia inutile, ma che determina ben precise *divisioni in club*. Nessuno dei giuspositivisti vuole essere incluso in un club che annovera oggi, così come in parte nel suo glorioso passato, un numero considerevole (o un’autorevole maggioranza) di autori non-liberali o di realisti etici pluralisti deboli, e nessuno dei giusnaturalisti vuole far parte di un club formato oggi, così come in parte nel suo glorioso passato, da un numero considerevole (o da un’autorevole maggioranza) di teorici radicali del politeismo dei valori, dell’incommensurabilità dei valori *à la* Nagel o di relativisti *liberal*, tendenzialmente miscredenti. Per questo è nato un corposo movimento di “antipositivisti” o neocostituzionalisti, tra cui Dworkin. Perché Dworkin è un *liberal*, e non vuol essere annoverato tra i giusnaturalisti.

Si tratta, dunque, oggi di una controversia giusfilosofica senza fondamento reale, o meglio di una controversia etica e ontologica dissimulata da qualcos’altro. Ma non si potrebbe dire lo stesso per molte altre controversie filosofiche?

sessualità, della procreazione assistita, del matrimonio tra omosessuali, dell’eutanasia, insomma della bioetica e del diritto di famiglia.

⁵³ VIOLA 1996, 52.

⁵⁴ VIOLA, MANGINI 2009, 19.

Riferimenti bibliografici

- AMATO S. 2008. *Difesa innaturale del diritto naturale. Un tema, qualche chiarimento e un esempio*, in «Diritto e Questioni Pubbliche», 8, 2008.
- BARBERIS M. 2006. *Il lessico del dissenso*, in «Ragion pratica», 26, 2006.
- BARBERIS M. 2010. *La strana coppia: relativismo etico e pluralismo dei valori*, in VILLA et al. 2010.
- BARBERIS M. 2013. *Il giusnaturalismo: tendenze e problemi attuali*, in PINO G., SCHIAVELLO A., VILLA V. (eds.) 2013, *Filosofia del diritto. Introduzione critica al pensiero giuridico e al diritto positivo*, Torino, Giappichelli, 21 ss.
- BAYÓN J.C. 1991. *La normatividad del derecho. Deber jurídico y razones para l'acción*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1991.
- BOBBIO N. 1965. *Giusnaturalismo e giuspositivismo giuridico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1977.
- BORK R.H. 1996. *Slouching Towards Gomorrah: Modern Liberalism and American Decline*, New York, Regan Books, 1996.
- CELANO B. 2003. *In difesa delle ragioni basate su desideri*, in «Ragion pratica», 20, 2003.
- CELANO B. 2004. *Diritti, principi e valori nello Stato costituzionale di diritto: tre ipotesi di ricostruzione*, in «Diritto e Questioni Pubbliche», 4, 2004.
- CELANO B. 2006. *Pluralismo etico, particolarismo e caratterizzazioni di desiderabilità: il modello triadico*, in «Ragion pratica», 26, 2006.
- D'AGOSTINO F. 1998. *Bioetica*, Torino, Giappichelli, 1998.
- DWORKIN R. 1986. *L'impero del diritto*, Milano, Il Saggiatore, 1989 (ed. or. *Law's Empire*, London, Fontana Press, 1986).
- FINNIS J. 1997. *Law, Morality, and "Sexual Orientation"*, in CORVINO J. (ed.), *Same Sex: Debating the Ethics, Science, and Culture of Homosexuality*, Lanham-New York-London, Rowman and Littlefield, 31 ss.
- FINNIS J. 1980. *Legge naturale e diritti naturali*, Torino, Giappichelli, 1996 (ed. or. *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980, trad. it. di F. Di Blasi).
- GEORGE R. 1999. *In Defence of Natural Law*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- HUME D. 1738-40. *The Philosophical Works. A Treatise of Human Nature*, vol. II, ed. by T.H. Green, T.H. Grose, Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1964.
- IPPOLITO D. 2013. *Giusnaturalismo: elementi filosofici e lineamenti storici*, in PINO G., SCHIAVELLO A., VILLA V. (eds.), 2013, *Filosofia del diritto. Introduzione critica al pensiero giuridico e al diritto positivo*, Torino, Giappichelli, 3 ss.
- MANIACI G. 2011. *Il contenuto minimo del realismo morale*, in «Diritto e Questioni Pubbliche», 11, 2011.
- MCDOWELL J. 1998. *Might There Be External Reasons*, in ID., *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Harvard University Press.
- NAGEL TH. 1987. *The Fragmentation of Value*, in GOWANS C.W. (ed.), *Moral Dilemmas*, Oxford, Oxford University Press.
- NINO C. 1983. *Introduzione all'analisi del diritto*, Torino, Giappichelli, 1996.
- RAZ J. 1986. *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- ROSS A. 1958. *Diritto e giustizia*, Torino, Einaudi, 1965.

- ROSS A. 1961. *Il concetto di validità e il conflitto tra giuspositivismo e giusnaturalismo*, in *Critica del diritto e analisi del linguaggio*, Bologna, il Mulino, 1982.
- SCANLON T.M. 1998. *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.
- SCHIAVELLO A. 2008. *L'eterno ritorno della contrapposizione tra giuspositivismo e giusnaturalismo. Una replica a Salvatore Amato*, in «Diritto e Questioni Pubbliche», 8, 2008.
- VILLA V. 2004. *Il positivismo giuridico: metodi, teorie e giudizi di valore*, Torino, Giappichelli, 2004.
- VILLA V. 2007. *Relativismo: un'analisi concettuale*, in «Ragion pratica», 28, 2007.
- VILLA V., SCHIAVELLO A., PINO G., MANIACI G. (eds.) 2010. *Il relativismo. Temi e prospettive*, Aracne Editore, Roma, 2010.
- VIOLA F. 1996. *Bioetica e ragione pubblica*, in «Notizie di Politeia», XII, 1996.
- VIOLA F. 1999. *In difesa della legge naturale: forme recenti di giusnaturalismo negli Stati Uniti*, in «Nova et Vetera», 2, 1999.
- VIOLA F. 2002. *Diritto naturale italiano*, in «Nova et Vetera», 2, 2002.
- VIOLA F., MANGINI M. 2009. *Diritto naturale e liberalismo*, Torino, Giappichelli, 2009.
- WILLIAMS B. 1981. *Internal and External Reasons*, in ID., *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press.