

DIACRONIA

Rivista di storia della filosofia del diritto

2 | 2021

Diacronia : rivista di storia della filosofia del diritto. - (2019)- . - Pisa : IUS-Pisa university press, 2019- .
- Semestrale

340.1 (22.)

1. Filosofia del diritto - Periodici

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa



Opera sottoposta a
peer review secondo
il protocollo UPI



La pubblicazione di questo numero di Diacronia è stata resa possibile da un finanziamento del Vicerrectorado de Política Científica de la Universidad Carlos III de Madrid (Convocatoria 2020 de ayudas para la organización de congresos y reuniones científicas y workshops).

© Copyright 2022

IUS - Pisa University Press

Polo editoriale - Centro per l'innovazione e la diffusione della cultura

Università di Pisa

Piazza Torricelli 4 · 56126 Pisa

P. IVA 00286820501 · Codice Fiscale 80003670504

Tel. +39 050 2212056 · Fax +39 050 2212945

E-mail press@unipi.it · PEC cidic@pec.unipi.it

www.pisauniversitypress.it

ISSN 2704-7334

ISBN 978-88-3318-115-8

layout grafico: 360grafica.it

L'Editore resta a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare, per le eventuali omissioni o richieste di soggetti o enti che possano vantare dimostrati diritti sulle immagini riprodotte. Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dagli aventi diritto/dall'editore.

Direttore

Tommaso Greco

Comitato di direzione

Alberto Andronico, Francisco Javier Ansuátegui Roig, Giulia M. Labriola, Marina Lalatta Costerbosa, Francesco Mancuso, Carlo Nitsch, Andrea Porciello, Aldo Schiavello, Vito Velluzzi

Consiglio scientifico

Mauro Barberis, Franco Bonsignori, Pietro Costa, Rafael de Asís, Francesco De Sanctis, Carla Faralli, Paolo Grossi, Mario Jori, Jean-François Kervégan, Massimo La Torre, Mario G. Losano, Giovanni Marino, Bruno Montanari, Vincenzo Omaggio, Claudio Palazzolo, Baldassare Pastore, Enrico Pattaro, Antonio Enrique Perez Luño, Anna Pintore, Geminello Preterossi, Pierre-Yves Quiviger, Francesco Riccobono, Eugenio Ripepe, Alberto Scerbo, Michel Troper, Vittorio Villa, Francesco Viola, Maurizio Viroli, Giuseppe Zaccaria, Gianfrancesco Zanetti

Comitato dei referees

Ilario Belloni, Giovanni Bisogni, Giovanni Bombelli, Daniele Cananzi, Gaetano Carlizzi, Thomas Casadei, Alfredo D'Attorre, Corrado Del Bò, Filippo Del Lucchese, Francesco Ferraro, Tommaso Gazzolo, Valeria Giordano, Marco Goldoni, Gianmarco Gometz, Dario Ippolito, Fernando Llano Alonso, Alessio Lo Giudice, Fabio Macioce, Costanza Margiotta, Valeria Marzocco, Ferdinando Menga, Lorenzo Milazzo, Stefano Pietropaoli, Attilio Pisanò, Federico Puppo, Filippo Ruschi, Carlo Sabbatini, Aaron Thomas, Persio Tincani, Daniele Velo Dal Brenta, Massimo Vogliotti, Maria Zanichelli

Redazione

Paola Calonico, Chiara Magneschi, Federica Martiny, Giorgio Ridolfi (coordinatore), Mariella Robertazzi

Sede

Dipartimento di Giurisprudenza, Piazza dei Cavalieri, 2, 56126 PISA

Condizioni di acquisto

Fascicolo singolo: € 25,00

Abbonamento annuale Italia: € 40,00

Abbonamento annuale estero: € 50,00

Per ordini e sottoscrizioni abbonamento

Pisa University Press

Lungarno Pacinotti 44

56126 PISA

Tel. 050.2212056

Fax 050.2212945

press@unipi.it

www.pisauniversitypress.it

Indice

Questioni di teoria del diritto

<i>Per una teoria dei disaccordi interpretativi profondi. Parte prima. L'inquadramento teorico generale</i> Vittorio Villa	9
---	---

Saggi

<i>Libertad Para Juzgar: La Defensa de la Jurisdicción Episcopal en El Periodo Mexicano de Bartolomé de Las Casas</i> Ramón Valdivia	59
---	----

<i>Se Babeuf è democratico. Attualità di una riflessione storica e teorica sul potenziale illiberale della democrazia diretta</i> Gabriele Magrin	97
--	----

<i>Empiria e senso comune nel diritto: una recensione Hegeliana a Gerstücker</i> Carlo Sabbatini	129
---	-----

<i>Amici o nemici? Un confronto tra Arendt e Schmitt</i> Stefano Berni	175
---	-----

<i>Reinventare Confucio e l'identità nazionale. Una nuova prospettiva sulle idee di kokutai e di juche</i> Federico Lorenzo Ramaoli	211
--	-----

Note

<i>Quali canoni per la filosofia del diritto? Il contributo di un recente manuale alla riflessione critica sullo statuto della disciplina</i> Federico Oliveri.....	243
--	-----

<i>Il giusrealismo di Léon Duguit: una lezione metodologica</i> Rosaria Piroso	275
---	-----

QUESTIONI DI TEORIA DEL DIRITTO

PER UNA TEORIA DEI DISACCORDI INTERPRETATIVI PROFONDI. PARTE PRIMA. L'INQUADRAMENTO TEORICO GENERALE

Vittorio Villa

Abstract

This paper deals with *deep interpretive disagreements*, that is very profound divergences that may occur in legal interpretation among judges and jurists. These divergences involve alternative interpretations of certain expressions or phrases (for instance, “human person”, “dignity” “(right to) life”, “(right to) health”) and may lead, under certain conditions, to alternative interpretations of legal sentences that incorporate these expressions. The most important examples of these sentences are fundamental constitutional provisions asserting legal rights. These interpretations always presuppose a reference to alternative ethical systems. One of the main theses of the paper is that these divergences represent *genuine, faultless, unsolvable* and *unavoidable* disagreements, and, furthermore, that they share many important features with faultless disagreements, much discussed today in contemporary philosophy of language. The author considers four main features of these disagreements and, in the end, discusses the very important question of the epistemological status of moral language.

Keywords

Deep interpretive disagreements; Faultless disagreements; Ethical system; Ethical judgments; Stances.

1. Introduzione

Nelle società occidentali, dove il pluralismo regna ormai incontrastato, i disaccordi segnano indelebilmente una larga parte della nostra vita sociale, in tutti gli ambiti che presentano una qualche rilevanza culturale¹. Essi possono riguardare la sfera del nostro privato (ad esempio, disaccordi sui gusti culinari, musicali, artistici), la sfera pubblica (disaccordi di carattere politico, etico, disaccordi nelle pratiche interpretative delle Corti di giustizia), per arrivare a toccare la sfera più squisitamente filosofica (disaccordi epistemologici, metafisici, religiosi); e il discorso potrebbe continuare all'infinito.

Alcuni di questi disaccordi sono piuttosto resistenti: malgrado non si cessi di discutere, e di avanzare argomenti per avere la meglio sugli avversari, sembra tuttavia che in questi casi nessuna delle parti in causa abbia a disposizione un argomento *knock down* (ad esempio facendo leva su di un errore manifesto negli argomenti dell'avversario, ovvero su inoppugnabili "riscontri fattuali") per mettere al tappeto i contendenti. Si pensi, ad esempio, alla controversia etico-giuridica sulla legittimità dell'aborto, che vede contrapporsi, da una parte gli schieramenti ispirati, in qualche senso, da una visione religiosa del mondo, e, dall'altra parte, quelli che si muovono all'interno dell'orizzonte di una concezione integralmente laica. Né può dirsi, d'altro canto, che le regolamentazioni legislative di questo fenomeno (a carattere permissivo o proibizionista), che si sono avvicendate nel corso di questi ultimi decenni nei paesi occidentali, abbiano dato qualche contributo rilevante per risolvere definitivamente la contesa, per stabilire, in modo ultimativo, chi "ha ragione" e chi "ha torto".

Già anche da queste semplici considerazioni introduttive si può desumere che il fenomeno dei disaccordi rappresenta un oggetto di indagine piuttosto interessante, e da molteplici punti di vista (da un punto

¹ In proposito Bryan Frances, in un libro dedicato ai diversi tipi di disaccordi, osserva che «disagreement is everywhere and can concern just about everything» (B. Frances, *Disagreement*, Polity Press, Cambridge 2014, p. 11).

di vista logico, semantico, epistemico, sociologico, psicologico, metafisico, eccetera).

La mia indagine sui disaccordi tocca una piccola parte di questo variegato fenomeno, quella parte che attraversa e lega strettamente il mondo dell'etica e il mondo del diritto; si occupa, cioè, di uno specchio di quei disaccordi che si verificano nell'interpretazione del diritto da parte delle Corti e dei giuristi: quei disaccordi, prevalentemente di livello costituzionale, che da qualche anno chiamo *disaccordi interpretativi profondi* (d'ora in poi "DIP").

Ho incominciato a interessarmi di questo tema nel 2016, con il saggio *Deep Interpretive Disagreements and Theory of Legal Interpretation*² e con un libretto dal titolo *Disaccordi Interpretativi Profondi*³; in seguito ho pubblicato la monografia *Disaccordi interpretativi profondi. Saggio di metagiurisprudenza ricostruttiva*⁴, e, infine, un altro saggio, *I disaccordi interpretativi profondi fra metaetica e filosofia del diritto*⁵.

In quest'ultimo periodo, tuttavia, mi sono reso conto che la mia ricerca aveva bisogno di correzioni e di ulteriori approfondimenti. Questa convinzione mi è stata ulteriormente stimolata dalla constatazione che negli ultimi anni, nella filosofia del linguaggio, il tema dei disaccordi (soprattutto sotto il profilo dei disaccordi *faultless*) ha conosciuto una grande fortuna, con una vera e propria esplosione di studi⁶, che hanno toccato, anche se molto di sfuggita (e purtroppo molto spesso superficialmente), l'area dei disaccordi di carattere etico⁷. Purtroppo non al-

² A. Capone-F. Poggi (ed. by), *Pragmatics and Law. Philosophical Perspectives*, Springer, Switzerland 2016, pp. 89-119.

³ Mucchi, Modena 2016.

⁴ Giappichelli, Torino 2017.

⁵ Di prossima pubblicazione nel volume M. Vogliotti (a cura di), *L'arcipelago del diritto. Dieci lezioni per i futuri naviganti*, Arago, Torino 2021.

⁶ Di vera e propria "esplosione" di letteratura sui disaccordi parla D. Lopez De Sa, *The Many Relativisms: Index, Context and Beyond*, in S.D. Hales (ed. by), *A Companion to Relativism*, Wiley-Blackwell, Oxford 2011, p. 102.

⁷ Un esempio paradigmatico del modo superficiale e disattento con cui i filosofi del linguaggio guardano ai disaccordi etici è costituito dalle tesi di uno dei più

trettanta fortuna ha avuto il tema dei disaccordi nel campo della filosofia giuridica e morale, nonostante gli studi pionieristici di Dworkin.

Questo saggio vuole essere la prima parte di un lavoro più esteso, che dovrebbe poi contenere una seconda parte, dedicata allo specifico esame di alcuni casi paradigmatici di DIP, di cui si sono occupati le nostre Corti di giustizia.

Questa prima parte si articolerà secondo lo schema seguente.

Nella sezione seconda indicherò le coordinate principali del mio approccio al tema dei DIP.

Nella sezione terza mi occuperò della questione della definizione dei disaccordi, muovendo da una definizione generale di carattere minimale dei disaccordi complessivamente considerati, per passare poi a una definizione specifica dei DIP. All'interno di questo discorso farò anche alcune osservazioni sul rapporto fra diritto e morale e muoverò dei rilievi critici ad alcuni approcci di carattere oggettivistico.

Nella sezione quarta farò alcuni esempi di DIP, mettendo in particolare evidenza quei casi di disaccordo, attinenti alla bioetica, che assumono un valore paradigmatico e che verranno esaminati nella seconda parte del saggio.

Nella sezione quinta passerò in rassegna alcune caratteristiche salienti dei DIP, mettendo innanzitutto in rilievo il fatto che essi muovono, inevitabilmente, da una *base comune di accordo*, condivisa dalle parti in conflitto, base che chiamerò “concetto”.

autorevoli esponenti di questa disciplina, Peter Lasersohn. È vero che la sua analisi riguarda primariamente i giudizi di gusto, ma egli stesso chiarisce che questi ultimi rappresentano il modello per tutti i tipi di giudizio in cui c'è un disaccordo e non ci sono fatti oggettivi che valgano a dirimerlo, e dunque anche per i giudizi etici (P. Lasersohn, *Context Dependence, Disagreements and Predicates of Personal Taste*, in «Linguistic and Philosophy», XXVIII (2005), 6, p. 682). Lasersohn traccia una dicotomia fra giudizi di fatto, che sono *oggettivi*, e si riferiscono a *facts of the matter* in grado di dirimere l'eventuale disaccordo; e giudizi di gusto (come categoria generale), che esprimono opinioni meramente *soggettive* e danno vita a disaccordi *faultless* (P. Lasersohn, *Subjectivity and Perspective*, in *Truth-Theoretic Semantics*, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. XIII ss., 5 ss.).

Con la seconda caratteristica metterò in evidenza il fatto che le interpretazioni delle disposizioni – prevalentemente – costituzionali che sollevano disaccordi profondi presentano *necessariamente* un aggancio a “concezioni etiche di sfondo” o “concezioni comprensive”, a carattere alternativo, che rappresentano la base di giustificazione, essenzialmente contestabile, delle tesi interpretative radicalmente divergenti.

In seguito, con la terza caratteristica, farò notare come i disaccordi possano essere guardati da due punti di vista: il punto di vista del partecipante e quello dell’osservatore. La discussione di questo punto mi porterà a fare alcune osservazioni sul tema, molto impegnativo, dello *statuto epistemologico del discorso morale*.

La quarta caratteristica costituisce, in realtà, la sommatoria di quattro fondamentali attributi dei disaccordi, la cui esposizione farà da sintesi al discorso precedentemente svolto: in questo senso sosterrò che i DIP sono *genuini, faultless, irrisolvibili e ineluttabili*.

Nella sezione sesta, infine, mi limiterò soltanto a rilevare (per ragioni di spazio) che il *relativismo*, in una versione *moderata*, rappresenta la concezione più adeguata nel fornire una spiegazione del “perché” dei disaccordi.

2. Il mio approccio ai disaccordi

Con che tipo di approccio metodologico mi accosto al tema dei disaccordi? Mi pare una domanda niente affatto peregrina, perché la scelta del metodo contribuisce a determinare i risultati dell’indagine. Ebbene, forse è più facile iniziare a rispondere partendo, in negativo, dall’esame critico delle opzioni che si contrappongono a quella da me prescelta⁸.

In primo luogo, un siffatto approccio non potrebbe certamente essere di tipo empiristico *puro*, e dunque limitarsi ad una raccolta di dati (nel nostro caso, casi concreti di disaccordi profondi) al fine di formu-

⁸ Per quanto dirò in questa sezione sulle caratteristiche dell’opzione metodologica da me prescelta può essere utile consultare il mio *Una teoria pragmaticamente orientata dell’interpretazione giuridica*, Giappichelli, Torino 2012, pp. 57-73.

lare, in un secondo momento, una ipotesi di spiegazione del fenomeno. Non credo che l'attività teorica possa mai muovere, in qualsiasi ambito, da una raccolta di dati, meno che mai quando questi dati sono istanze di una pratica sociale (una pratica interpretativa). Sin dall'inizio di questa attività abbiamo bisogno di una ipotesi teorica di partenza, che fissi l'ambito di estensione e le coordinate principali della ricerca. Nell'indagine che ci riguarda direttamente, abbiamo sin dall'inizio bisogno di teorie, anche solo per distinguere ciò che costituisce una istanza di DIP da ciò che non lo è, e, conseguentemente, per capire in che cosa consiste la "profondità" di un disaccordo. Nel nostro campo di indagine, come, in genere, nel campo delle scienze umane, in tali teorie o "schemi concettuali" di partenza si annidano anche giudizi di valore, ad esempio giudizi sull'importanza dell'oggetto da esaminare⁹: giudizi che, nel nostro caso, possono offrire allo studioso, fra le altre cose, una giustificazione della scelta di valorizzare, di mettere in primo piano le istanze di DIP, viste come momenti che incidono in modo *qualitativamente* decisivo sui meccanismi di funzionamento del nostro stato di diritto¹⁰. Ci sono poi delle valutazioni di ordine più generale che possono pure orientare la selezione del materiale empirico da investigare. Nel caso della mia indagine, ad esempio, è chiaramente presente, all'interno del mio schema concettuale di riferimento, una valutazione tesa a privilegiare, all'interno del nostro sistema giuridico, i momenti di frattura, le tensioni interne fra principi che spingono in direzioni diverse (ad esem-

⁹ Una buona analisi del ruolo normativo dei giudizi di valore nella ricerca sociale la si può trovare in D. Collier-F.D. Hidalgo-A.O. Maciuceanu, *Essentially Contested Concepts. Debates and Applications*, in «Journal of Political Ideologies», XI (2006), 3, pp. 211-246.

¹⁰ Per una opinione decisamente contraria si veda Brian Leiter, secondo il quale i disaccordi interpretativi non costituiscono un fenomeno chiave dei nostri sistemi giuridici, né in termini *quantitativi* né in termini *qualitativi* (cfr. B. Leiter, *Cómo explicar los desacuerdos entre juristas*, in P. Luque Sanchez-G.B. Ratti (a cargo de), *Acordes y desacuerdos. Cómo y por qué los juristas discrepan*, Marcial Pons, Madrid 2012, pp. 79 ss., 85-87).

pio la tutela del “diritto alla vita” vs. la tutela del “diritto di autodeterminazione”), anziché gli elementi di armonizzazione e di composizione dei conflitti.

Ma il profilo normativo del mio approccio metodologico non si esaurisce con la dimensione valutativa. In questo approccio è in realtà presente anche una dimensione squisitamente *prescrittiva*, che si concreta nella possibilità di fornire suggerimenti metodologici rivolti alla pratica interpretativa delle Corti e dei giuristi, nel caso in cui essa si rivolga a casi oggetto di disaccordo profondo. Il fatto è che mettere in particolare evidenza le istanze di disaccordo profondo, portandole al centro del palcoscenico dell’interpretazione giuridica, mette inevitabilmente in moto dei meccanismi di interazione fra teoria e pratica giuridica, all’interno dei quali la teoria, sulla scorta dell’approccio metodologico prescelto, può fornire dei suggerimenti alla pratica interpretativa, ad esempio su come sviluppare al meglio l’interpretazione dei casi soggetti a disaccordo profondo. Uno di questi suggerimenti è quello che fornirò al par. 3.3, quando suggerirò agli interpreti di *cogliere esplicitamente*, in modo diretto, le implicazioni etiche presenti nell’interpretazione delle formule valutative contenute nelle disposizioni che costituiscono istanze di disaccordo profondo.

Criticare il modello metodologico empiristico *puro*, tuttavia, non vuol dire certo proporre un modello costruttivistico *forte*: l’obiettivo dell’indagine è pur sempre quello di *spiegare* i disaccordi, non quello di distorcerli ad uso e consumo della teoria; né tantomeno quello di risolverli¹¹, utilizzando la propria visione etica di riferimento. I dati empirici (le istanze di disaccordo) rappresentano pur sempre la base di controllo per le teorie.

Proprio per quanto detto sopra il mio approccio metodologico può essere caratterizzato come *ricostruttivo*, o *normativo in senso debole*. Bi-

¹¹ Nello stesso senso S.J. Shapiro, *The Hart-Dworkin Debate. A Guide for the Perplexed*, in A. Ripstein (ed. by), *Ronald Dworkin*, Cambridge University Press, New York 2007, pp. 46 ss.

sogna riconoscere, in altri termini, che in ogni ambito conoscitivo l'impatto "costruttivo" della teoria, rispetto ai fenomeni di cui, di volta in volta, essa si sta occupando, trova i suoi limiti in una certa "rigidità di fondo" dell'oggetto dell'indagine, la cui *malleabilità*, nei confronti della lettura interpretativa offerta dalla teoria, non è certo illimitata¹².

3. Una definizione minimale di "disaccordo"

Un passaggio necessario dell'analisi è, adesso, quello di fornire una definizione dell'oggetto della mia ricerca, i DIP, che valga anche a delimitarne il campo di estensione. Di tale compito mi occuperò in questa sezione.

Prima, però, occorre fornire alcune chiarificazioni preliminari.

Ho detto prima che i DIP costituiscono solo una piccola parte, anche se molto rilevante, di un ambito variegato di fenomeni di disaccordo, abbastanza diversi fra loro. La mia convinzione è, tuttavia, che dietro questa grande varietà di casi ci sia qualcosa di comune, o meglio una "somialtanza di famiglia" fra le istanze di disaccordo che si producono in questi svariati ambiti. Penso, dunque, che sia possibile presentare una *definizione minimale* di disaccordo¹³, che io chiamo *definizione concettuale* (in accordo con lo schema "concetto/concezioni", su cui mi soffermerò in seguito), che fissi un comune perimetro semantico di estensione per l'uso legittimo di tale nozione, fatte salve le differenze fra questi ambiti e la varietà di teorizzazioni che possono esercitarsi sui vari tipi di disaccordo.

Ebbene, suggerisco di riservare il termine "disaccordi" per le "divergenze o incompatibilità, di vario genere e tipo, su di una singola questio-

¹² Da questo punto di vista, non mi sembra particolarmente convincente la classificazione metodologica che Annalisa Coliva propone per lo studio dei disaccordi, classificazione che presuppone una contrapposizione dicotomica fra "approccio empirico" e "approccio normativo", e, conseguentemente, fra progetti metodologici *descriptive* e progetti metodologici *revisionary* (A. Coliva, *Basic Disagreement, Basic Contextualism and Basic Relativism*, in «Iride», XXVII (2014), 3, pp. 537-554).

¹³ Un tentativo di questo genere è portato avanti, ad esempio, da D. Zeman, *Minimal Disagreement*, in «Philosophia», XLVIII (2020), 4, pp. 1649-1670.

ne (ad es. “l’aborto è un atto moralmente corretto, a certe condizioni” vs. “l’aborto è un atto moralmente sempre scorretto”) o su di un singolo oggetto (“il rabarbaro ha un buon sapore” vs. “il rabarbaro ha un cattivo sapore”), fra due o più persone, o fra gruppi di persone, divergenze che si manifestano attraverso – o che possono essere ricostruite come – giudizi o affermazioni, o insiemi di giudizi e affermazioni che sono il prodotto di *atteggiamenti cognitivi o doxastici (credenze)* o ovvero di *atteggiamenti conativi (preferenze)*¹⁴.

Si impongono alcune osservazioni su questa definizione.

In primo luogo, questi disaccordi, per poter essere individuati e diventare così un oggetto di indagine, hanno bisogno di una *proiezione linguistica*. Voglio dire che le tesi in disaccordo devono poter essere presentate, o comunque devono poter essere linguisticamente ricostruite come giudizi, affermazioni, proposizioni, eccetera.

In secondo luogo, questa definizione sottintende una posizione molto liberale quanto alla fonte dei disaccordi: si riconosce, insomma, che essi possono sussistere sia fra credenze che fra atteggiamenti.

In terzo luogo, la definizione non riduce necessariamente il disaccordo a divergenze fra singole affermazioni, ma rende possibile riproporre il disaccordo, ancora più “a fondo”, al livello di sistemi fra loro coordinati di affermazioni o giudizi (come accade per i disaccordi etici ed etico/giuridici).

Un’ultima notazione mette conto di fare. L’espressione “disaccordo” ha una ambiguità semantica “strutturale”, che condivide con espressioni come “conoscenza”, “interpretazione”, eccetera. A questo proposito alcuni studiosi¹⁵ distinguono, molto opportunamente, fra il disaccordo

¹⁴ Una buona definizione generale di “disaccordo” si trova in D. Plunkett-T. Sundell, *Disagreements and the Semantics of Normative and Evaluative Terms*, in «Philosophers’ Imprint», XIII (2013), 23, p. 10.

¹⁵ Cfr., in particolare, J. MacFarlane, *Assessment Sensitivity, Relative Truth and Its Applications*, Clarendon Press, Oxford 2014, p. 119; T. Marques, *Doxastic Disagreement*, in «Erkenntnis», LXXIX (2014), 1, pp. 121-142; M. Dugas, *Relativism, Faultiness and the Epistemology of Disagreement*, in «Logos & Episteme», IX (2018), 2, pp. 137-150.

come *attività* (“si ha un disaccordo”), con la quale espressione ci si intende riferire alle attività, di tipo linguistico e/o discorsivo che danno vita a uno specifico disaccordo; e il disaccordo come *stato* (“si è in disaccordo”), con la quale espressione si vuole attestare la presenza di un disaccordo, indipendentemente dalle modalità specifiche con le quali esso può eventualmente essere attivato, e prescindendo dal fatto se i soggetti coinvolti in tale divergenza ne siano consapevoli.

Ai fini della mia indagine, quello che interessa è che i disaccordi interpretativi (fra giudici e giuristi) esistano e possano essere individuati come tali, indipendentemente se ci sia stata una interazione comunicativa fra le parti in causa, o se esse ne abbiano un qualche contezza. È a questo significato di “disaccordo come stato” che dedicherò la mia attenzione esclusiva.

3.1. I DIP come disaccordi interpretativi profondi di carattere etico-giuridico

Come ho già detto, il mio interesse si concentra, all’interno della categoria molto generale dei disaccordi, su quelli di natura etica, e, all’interno di questo *genus*, sulla *species* costituita dai *disaccordi interpretativi profondi di carattere etico-giuridico*, come ad esempio i disaccordi sulla legittimità, a livello di principi costituzionali, delle pratiche eutanasiche, ovvero sul riconoscimento, sempre a livello di principi costituzionali, della piena parificazione fra “famiglia naturale” e “famiglie omosessuali”.

Ebbene, prima di passare a fornire una definizione concettuale dei DIP, è opportuno soffermarsi un attimo su questo punto, e spiegare il perché parlo di “disaccordi interpretativi profondi di carattere etico-giuridico”.

In primo luogo, qualifico questi disaccordi come “interpretativi” perché essi si producono tramite l’intervento dell’interpretazione giuridica, e perciò riguardano radicali divergenze sugli esiti dell’interpretazione (e dunque sulle norme che risultano dall’interpretazione di enunciati giuridici costituzionali e legislativi) e sugli argomenti usati per giustificare tali esiti; e sono radicali divergenze che riguardano nozioni

eticamente “cariche” presenti nei nostri testi costituzionali (ma anche in altri testi normativi), o perlomeno riconosciute come implicitamente presenti (e costruite in sede interpretativa) in questi testi.

A questo proposito è opportuno precisare che l’oggetto specifico del disaccordo interpretativo non riguarda i termini etici qualificabili come *thin*, ma, al contrario, quelli che vengono etichettati come *thick*.

Chiariamo il punto. In accordo con il modo in cui Dworkin imposta tale distinzione¹⁶, le nozioni morali *thin* (“valido”, “giusto”, “corretto”, eccetera) rappresentano veicoli astratti di apprezzamento o di qualificazione normativa, apprezzamento e qualificazione che possono essere attribuite ad uno spettro potenzialmente illimitato di azioni; invece, le nozioni morali *thick* (“dignità”, “persona”, “crudeltà”, eccetera) sono quelle che, pur avendo un carattere valutativo, possiedono anche un “contenuto fattuale”, dal quale dipendono le loro “condizioni di applicazione”¹⁷. È chiaro che, per una ricerca che assuma come suo oggetto i DIP, non è particolarmente fruttuoso occuparsi dei disaccordi che riguardino nozioni etiche *thin*. Attraverso l’esame di queste ultime si possono individuare contraddizioni logiche (più o meno incolpevoli) fra pronunce giudiziali vertenti sullo stesso caso o su casi simili, ma non si riesce a entrare nella sostanza stessa – etico-politica – dei disaccordi interpretativi, sostanza che riguarda, appunto, le interpretazioni divergenti di nozioni etiche *thick*. È quest’ultimo profilo che merita di essere approfondito; e proprio di questi disaccordi, nella loro veste più profonda e radicale, parla questo saggio.

In secondo luogo, è importante chiarire perché parlo di disaccordi profondi di carattere etico giuridico. In realtà la “profondità” del disaccordo dipende proprio dalla *natura essenzialmente etica* di questi disaccordi¹⁸. Questi ultimi, infatti, toccano, direttamente o indirettamente, i principi

¹⁶ R. Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, Belknap Press, Harvard 2011, p. 181.

¹⁷ Per questa distinzione fra *thin* e *thick* si veda anche H. Putnam, *Words and Life*, ed. by J. Conant, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1995, pp. 188-189.

¹⁸ Credo che Robert Fogelin sia stato il primo ad usare l’attributo *deep* a proposito di questo tipo di disaccordi (cfr. R.J. Fogelin, *The Logic of Deep Disagreements*, in «Informal Logic», VII (1985), 1, pp. 1-8).

fondamentali del nostro ordinamento, i principi costituzionali all'apice del sistema; e l'interpretazione di questi principi rinvia necessariamente a visioni etiche “di sfondo”, radicalmente divergenti¹⁹, e, ancora più in profondità, a visioni del mondo²⁰ che esprimono *concezioni comprehensive*²¹ alternative. Insomma, l'attività interpretativa che si volge a questi principi è in qualche modo costretta a “scendere in profondità”, per arrivare sino ai principi ultimi della concezione morale privilegiata dall'interprete (purché essa, naturalmente, sia annoverabile fra quelle che costituiscono la fonte di ispirazione del nostro quadro di principi costituzionali).

Qui è importante ribadire, anche se si tratta di una tesi che si può dare per scontata nella nostra cultura giuridica, che all'interno degli stati di diritto costituzionali i principi fondamentali che rappresentano i pilastri di questi ordinamenti hanno *carattere etico*, nel senso specifico che essi contengono valori morali che si sono trasformati (per via dell'intervento del Costituente) in principi giuridici, e proprio perché

¹⁹ Sul fatto che la profondità del disaccordo dipenda da divergenze *fondamentali* e *primitive* nelle visioni etiche di sfondo concordano molti studiosi. Cfr., ad esempio, G. Bjornsson, *The Significance of Ethical Disagreement for Ethical Theories of Thought and Talk*, in T.McPherson-D.Plunkett (eds.), *The Routledge Handbook of Metaethics*, Routledge, New York and London 2018, pp. 277-279; M. Kusch-C. Kinzel, *De-Ideализing Disagreement, Rethinking Relativism*, in «International Journal of Philosophical Studies», XXVI (2018), 1, pp. 40-71; A. Hazlett, *Entitlement and Mutually Recognized Reasonable Disagreements*, in «Episteme», XI (2013), 1, pp. 1-25; F. Tersman, *Moral Disagreement*, Cambridge University Press, Cambridge and New York 2006, p. 21.

²⁰ A tale proposito Giovanni Fornero rileva che in tutti i casi giudiziari che coinvolgono la questione della legittimità del ricorso, in qualche forma, all'eutanasia, «qualsiasi risposta implica una visione della vita e del mondo». Più in generale, l'Autore sostiene che per orientarsi in tutte le questioni che coinvolgono la bioetica ci vuole un orizzonte filosofico di base (G. Fornero, *Indisponibilità e disponibilità della vita. Una difesa filosofico-giuridica del suicidio collettivo e dell'eutanasia volontaria*, Utet, Torino 2020; le citazioni sono tratte dalla versione *ebook*, DeA Planeta Libri, Milano 2020). Nello stesso senso, cfr. anche D.W. Brock, *Life and Death. Philosophical Essays in Bioethics*, Cambridge University Press, New York 1993, p. 95.

²¹ Qui è d'obbligo il riferimento a J. Rawls, *Political Liberalism*, Expanded Edition, Columbia University Press, New York 2005, pp. XVI-XVII, 19-20, 58-66.

si è ritenuto (sempre da parte del Costituente) che essi meritassero una protezione rafforzata da parte del diritto; e stiamo parlando dei principi che tutelano gli aspetti fondamentali della persona umana, garantendole una dotazione di diritti fondamentali²². Proprio per questo tali principi contengono nozioni eticamente cariche, quali, in primo luogo, “persona umana”, “dignità”, “libertà”, “famiglia”, “salute”: tutte quelle nozioni che qui etichetto con l’espressione “formule valutative”.

Stando così le cose, ne consegue che, per interpretare le disposizioni che contengono tali nozioni, c’è bisogno di *rinvviare* (è *necessario*, non *opzionale*) a visioni etiche di sfondo. Ma il problema è dato dal fatto che queste concezioni sono *plurali* (cosa che, peraltro, si verifica in tutti gli stati di diritto). È noto, del resto, che la nostra Costituzione è un “alto compromesso” fra diverse tradizioni di pensiero etiche (visione cattolica, visione marxista, visione laico-liberale), tutte legittimamente riconosciute come fonti di ispirazione del nostro testo costituzionale. Ma questo vuol dire, per quello che a noi più interessa, che il riferimento all’una o all’altra di tali concezioni contribuisce a cambiare, e in modo radicale, il significato di quelle nozioni, e dunque dei principi che le racchiudono; e l’utilizzo dell’una o dell’altra concezione come base di giustificazione per l’interpretazione dei principi costituzionali fondamentali è un atto che può essere considerato come *assolutamente legittimo*, e proprio perché tali concezioni sono considerate dalla nostra cultura giuridica come solidi punti di riferimento (sia pure alternativi) per i processi di giustificazione delle tesi interpretative che hanno come oggetto i principi costituzionali fondamentali.

3.2. La pretesa “reiticizzazione” dei discorsi sul diritto penale

Ho sostenuto, nel paragrafo precedente, che il riferimento alle concezioni morali è una condizione necessaria dei discorsi interpretativi che hanno come oggetto le formule valutative contenute nei principi costi-

²² Su questo tema si veda il mio *Il positivismo giuridico: metodi, teorie e giudizi di valore. Lezioni di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2004, cap. VIII.

tuzionali. Ebbene, nel nostro ordinamento, con riferimento all'ambito della bioetica, le tesi interpretative espresse da giudici e giuristi tendono a muoversi all'interno di due visioni etiche contrapposte: la prima è improntata all'*oggettivismo etico* e al *comunitarismo*, in una specifica versione orientata ai valori provenienti dalla religione cattolica (una *bioetica cattolica*); la seconda si ispira ad un *individualismo di marca laico-liberale*, che respinge l'oggettivismo etico e che esprime posizioni caratterizzabili come *relativistiche* in senso lato, posizioni che poi si differenziano tra di loro in ordine al tipo di versione del relativismo, più o meno forte, che viene adottata (una *bioetica laica*)²³.

Ebbene, alcuni giuristi di area laica²⁴ criticano le posizioni assunte, in ambito bioetico, dai giuristi di area cattolica, perché ritengono che questi ultimi finiscano per determinare, in particolare all'interno del diritto penale, una *indebita intromissione della morale nel diritto*; e i giuristi di area laica, nel mettere in questione questo atteggiamento, parlano in proposito di una supposta *rieticizzazione* del diritto penale.

Si tratta, però, di una critica che manca completamente il bersaglio²⁵, perlomeno stando a quanto detto sin qui su quello che dovrebbe essere un approccio metodologico corretto alle questioni bioetiche. Infatti, dal mio punto di vista, l'aggancio alle concezioni etiche è una *condizione necessaria* per una qualsivoglia interpretazione delle formule valutative della Costituzione che possa essere qualificata come minimamente adeguata, che sia in grado di superare, cioè, quella "so-

²³ Questa contrapposizione fondamentale fra bioetica cattolica e bioetica laica emerge, ad esempio, dalla seminale raccolta di U. Scarpelli, *Bioetica laica*, a cura di M. Mori, Baldini & Castoldi, Milano 1998. Lo stesso tipo di contrapposizione propone poi G. Fornero nel suo fortunato libro *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Bruno Mondadori, Milano 2009.

²⁴ Cfr., ad esempio, R. Dameno, *Quali regole per la bioetica? Scelte legislative e diritti fondamentali*, Guerini, Milano 2003, p. 19.

²⁵ Allo stesso modo la pensano G. Fiandaca, *Fino a che punto è condivisibile la soluzione del caso Cappato?*, in «Discrimen», 2020, e L. Riscato, *Dal "diritto di vivere" al "diritto di morire". Riflessioni sul ruolo della "laicità" nell'esperienza penalistica*, Giappichelli, Torino 2008, pp. 40-41, 81.

glia di tollerabilità culturale”²⁶ contingentemente fissata dalla nostra cultura giuridica.

Dal mio punto di vista, sarebbe perciò molto meglio che i giuristi di area laica, nei casi in cui abbiano a che fare con nozioni “eticamente cariche” (come accade in ambito bioetico) entrino in campo ben attrezzati a render conto delle forti implicazioni etiche della loro attività interpretativa; e questo vuol dire misurarsi direttamente con l’altro schieramento anche al livello delle concezioni etiche, cercando di presentarne di *migliori* (in relazione, ad esempio, all’osservanza dei requisiti della *coerenza interna*, della *fecondità esplicativa*, della *corroborazione empirica*) rispetto a quelle del fronte avverso.

Tuttavia, l’idea che le formule valutative contenute nel nostro testo costituzionale avviano una valenza *oggettiva* dal punto di vista etico, e che quindi le operazioni interpretative volte a rintracciarne il significato abbiano carattere meramente tecnico-giuridico, conserva ancora una forte presa nella nostra cultura giuridica. È ancora molto diffusa l’idea che i valori costituzionali fondamentali rappresentino un insieme *intrinsecamente armonico e coerente*, che esprimano, insomma, una sorta di “unità ideale” che preesista all’intervento degli interpreti; e questo vale anche nelle situazioni che richiedono bilanciamenti fra diritti potenzialmente confliggenti. Da ultimo, uno dei nostri più importanti giuristi, Paolo Grossi, ha recentemente affermato, nello stesso senso, che c’è un nucleo di valori oggettivi a fondamento della nostra Costituzione, e in primo luogo, il valore del «primato della persona rispetto allo Stato»²⁷.

Gli esiti teorici delle mie indagini sull’interpretazione e sui DIP vanno radicalmente contro questo *modello irenistico*²⁸ del modo di accostarsi al testo costituzionale. Le interpretazioni di nozioni come “persona”, “dignità”, “libertà”, “famiglia”, eccetera, non sono frutto di

²⁶ Per la nozione di “soglia di tollerabilità culturale” rinvio al mio *Disaccordi interpretativi profondi*, cit., pp. 86-87.

²⁷ P. Grossi, *L’invenzione del diritto*, Laterza, Bari-Roma 2017, pp. 118-119.

²⁸ Prendo in prestito tale espressione da B. Celano, *Diritti, principi e valori nello stato costituzionale di diritto: tre ipotesi di ricostruzione*, in «Diritto e questioni pubbliche», IV (2004), pp. 65-71.

letture asettiche delle disposizioni costituzionali, ma sono piuttosto il risultato di *costruzioni interpretative*, che possono essere certo supportate da ragioni più o meno persuasive, ma che non sono mai “scoperte di significati preesistenti”; e questo vale a maggior ragione nei casi in cui, come accade per le nozioni di “persona” e di “dignità”, la presenza testuale, nel testo costituzionale, delle parole che connotano tali nozioni è molto evanescente. Nella Costituzione, insomma, non è scritto da nessuna parte che “persona” e “dignità” abbiano un ruolo così centrale. Ad esempio, ci sono molte occorrenze di “persona” nel testo, ma nulla a proposito della sua posizione sovraordinata. Il processo di “costituzionalizzazione della persona”²⁹, che si sarebbe realizzato con l’entrata in vigore della Costituzione, è anch’esso frutto di una costruzione teorica³⁰ (peraltro molto persuasiva, ma non è questo il punto). Ma su questo tema dirò molto di più nella seconda parte del mio saggio.

3.3. La definizione di DIP

Abbiamo ormai tutti gli ingredienti per fornire una definizione sufficientemente chiara e precisa dei DIP, definizione che passo subito a formulare.

Costituiscono istanze di DIP «quelle divergenze particolarmente radicali, *genuine, faultless, irrisolvibili e ineludibili*, che si verificano nell’attività interpretativa di giudici e giuristi, su singoli casi o gruppi di casi, tutte le volte in cui tale attività si misura con *espressioni valutative* (le *formule valutative*), come “persona”, “diritto alla vita”, “autodeterminazione”, “dignità”, “diritto di morire”, “famiglia”, “diritto alla salute”, eccetera, formule contenute in *disposizioni esplicite* o in *norme implicite*, che sono *prevalente-*

²⁹ Questo processo è ricostruito molto bene da S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 9-10.

³⁰ In questo senso ha perfettamente ragione Vito Velluzzi nell’affermare che si tratta di un principio ricavato dalla lettura congiunta degli artt. 2, 3, 13 e 32 della Costituzione (V. Velluzzi, *Il caso Englaro e il diritto positivo*, in F. Poggi (a cura di), *Diritto e bioetica. Le questioni fondamentali*, Carocci, Roma 2013, pp. 189-190).

mente, ma non *esclusivamente*, di livello costituzionale. Questa attività interpretativa si sviluppa anche, e in modo rilevante, tramite l'affermazione o la implicita accettazione di giudizi che qualificano come *corrette* (dal punto di vista sia morale che giuridico) certe tesi argomentative e certe acquisizioni interpretative; e il giudizio di correttezza dipende dal fatto che è possibile stabilire un collegamento fra la singola valutazione etico-giuridica e una concezione comprensiva assunta sullo sfondo come punto di riferimento (all'interno di quelle che sono legittimamente ammesse alla competizione)».

Della caratterizzazione *doxastica*, e dunque di tipo *cognitivo*, dei giudizi etico-giuridici (i *giudizi di correttezza*), che sono espressi in sede interpretativa nelle situazioni di disaccordo profondo, mi occuperò in seguito, quando esaminerò le caratteristiche salienti di tali disaccordi. Adesso mi interessa chiarire il perché, in questa definizione, parlo sia di *disposizioni esplicite* che di *norme implicite* come oggetto delle interpretazioni discordanti. Lo faccio perché è opinione ormai diffusa (e consolidata a livello di Corte costituzionale sin dalla sentenza 561/87), che i principi costituzionali fondamentali formino una “lista aperta”, e che a partire dall'art. 2 (sui diritti inviolabili dell'uomo), e dal valore centrale della dignità umana da esso ricavabile, sia possibile creare, e sono stati di fatto creati dalla giurisprudenza proprio a livello di costruzioni interpretative, altri diritti fondamentali (diritto alla *privacy*, diritto all'identità personale, diritto alla libertà sessuale, eccetera); e aggiungo che è anche opinione ormai consolidata dalla giurisprudenza della Corte quella secondo cui i principi fondamentali della prima parte della Costituzione non possono essere modificati nemmeno con la procedura rinforzata. Si veda la sentenza 1146/188, che recita che «la Costituzione italiana contiene alcuni principi supremi che non possono essere sovvertiti o modificati nel loro contenuto essenziale neppure da leggi di revisione costituzionale o da altre leggi costituzionali».

4. Esempi di DIP e i livelli di disaccordo da loro implicati

In questa prima parte del saggio, dedicata all'inquadramento teorico generale del tema dei DIP, mi manca lo spazio per esaminarne in dettaglio alcuni casi paradigmatici. In questa sede mi limito a menzionare

brevemente le istanze di disaccordo interpretativo che esaminerò nella seconda parte.

Si tratta di casi giudiziari molto complessi, che presentano decisioni, interpretazioni e argomenti radicalmente discordanti di più giudici (ma talvolta anche degli avvocati delle parti), in fasi diverse dello stesso “iter processuale”: decisioni, interpretazioni e argomenti che si fondano tutti su interpretazioni alternative delle disposizioni costituzionali rilevanti per il caso in questione (e in particolare degli artt. 2, 3, 13, 32), e che, in definitiva, trovano la loro giustificazione ultima in visioni etiche alternative (visioni che sopra, molto schematicamente, ho presentato nella guisa di una *bioetica cattolica* e di una *bioetica laica*).

In buona sostanza, il disaccordo profondo riguarda, di volta in volta, la legittimità, a livello di principi costituzionali, oltreché della legislazione in materia: i) della condotta del medico (antecedentemente all’entrata in vigore della L. 22-10-17 n. 219) che stacca il respiratore su richiesta del malato terminale affetto da malattia incurabile (il “caso Welby”); ii) della interruzione dei trattamenti salvavita in una persona in stato vegetativo permanente (“PVS”) ormai da molti anni (il “caso Englaro”); iii) della condotta di assistenza al suicidio fornita ad un paziente anch’esso affetto da una malattia incurabile (il caso “Fabo/Cappato”).

Si tratta di casi che toccano tutti, in qualche senso, la questione dell’*eutanasia*, questione che non può certo essere affrontata senza far riferimento a visioni etiche in grado di orientare l’interpretazione delle disposizioni costituzionali rilevanti in merito e di offrire, quindi, una giustificazione alla risposta, positiva o negativa, sulla legittimità delle condotte eutanasiche.

Non è insomma possibile, in questi casi, argomentare in modo scervro da suggestioni etiche, come pure auspicherebbero alcuni autorevoli giudici³¹ e altrettanto autorevoli giuristi³².

³¹ Si veda in proposito la sentenza della Cass. Civ., Sez. III, n. 16754/2012.

³² Il giurista Sergio Seminara, a proposito del tema del “fine vita”, sostiene che l’impostazione del giurista deve essere affrancata da «ogni pregiudizio etico, emotivo e religioso» (S. Seminara, *Riflessioni in tema di suicidio e di eutanasia*, in «Riv. it. di dir. e proc. pen.», 1995, p. 670).

Per l'esame dettagliato di questi casi rinvio, come ho detto, alla seconda parte. In questa sede, tuttavia, ritengo opportuno fare alcune osservazioni su alcuni aspetti comuni che questi casi presentano.

In primo luogo, tutti e tre i casi riguardano, come ho evidenziato sopra, la legittimità di pratiche eutanasiche, pratiche che riguardano malati in qualche senso “terminali”, ovvero soggetti che si trovano in uno stato di PVS (la cui qualificazione o meno come persone non è scontata, ma dipende dalla concezione etica adottata).

In secondo luogo, il comune oggetto di questi disaccordi è, *direttamente*, l'interpretazione dei principi che enunciano due diritti fondamentali: da una parte il “diritto alla vita”, dall'altra “il diritto all'autodeterminazione individuale”. Ciò che attiva il disaccordo sono le nozioni, eticamente connotate, di “vita” e di “autodeterminazione”. Ma questo rappresenta soltanto il *primo livello di disaccordo*. *Indirettamente*, infatti, le interpretazioni di queste nozioni attivano necessariamente, più a fondo, un *secondo livello di disaccordo*, che riguarda l'idea normativa di “dignità” (“dignità della vita”, “dignità della morte”) e, ancora più a fondo, l'idea di “persona umana” (l'interrogativo di fondo, di chiara valenza etica, è: “tutti gli esseri umani sono persone?”).

A me sembra chiaro, tuttavia, che l'ascesa a questo secondo livello non rappresenta il punto terminale del disaccordo. Per fornire una determinata chiarificazione concettuale della nozione di “persona”, infatti, occorre risalire ancora più in profondità, e far riferimento alla visione etica complessiva all'interno della quale tale nozione trova una sua collocazione.

Vale la pena di ribadire che questa complessa articolazione di livelli di disaccordo non è quasi mai esplicitata negli argomenti usati dai giudici nei casi giudiziari sopra menzionati. Si tratta di una ricostruzione di ciò che comunque gli interpreti in disaccordo devono implicitamente presupporre per giustificare fino in fondo le loro opzioni interpretative.

In terzo luogo, un altro aspetto comune dei casi sopra menzionati è costituito dal fatto che i principi la cui interpretazione solleva il disaccordo sono *principi impliciti*, che non rappresentano dunque l'esito interpretativo di una disposizione esplicita, ma il risultato di *costruzioni* dogmatiche e giurisprudenziali.

Ad esempio, il principio che enuncia il “diritto alla vita”, viene fatto discendere dall’interpretazione estensiva dell’art. 2 della Costituzione, e viene considerato il primo dei “diritti fondamentali” (inviolabili?) della persona, una diretta emanazione del connubio “persona-dignità” (costruzioni altrettanto implicite), che rappresenta il valore etico apicale della nostra Costituzione. Esso riceve anche ulteriore supporto, *a contrario*, dall’art. 27, co. 4 (che vieta la pena di morte).

Il principio che enuncia il “diritto all’autodeterminazione” viene invece costruito attraverso l’interpretazione congiunta degli artt. 2, 13 e 32 della Costituzione. Nel suo nucleo centrale esso riguarda quel profilo essenziale del diritto di libertà personale che concerne la facoltà di porre autonomamente in essere tutte le scelte fondamentali che riguardano il piano di vita del soggetto.

Tutto ciò sarà sviluppato molto più ampiamente nella seconda parte del saggio. Qui mi interessa mettere in evidenza l’alto grado di *costruzione teorica* che intercorre fra il punto di partenza, l’esile trama del testo costituzionale, e il risultato finale, l’individuazione di due principi supremi che enunciano diritti fondamentali: un risultato, tendo a precisare, che è controverso e contestabile, e proprio perché dipende da teorie etico-politiche *value laden* altrettanto contestabili, che, a loro volta, poggiano su visioni del mondo più generali ancora più controverse.

Infine, in quarto luogo, questi casi di DIP manifestano un disaccordo che è qualificabile come “disaccordo nel bilanciamento”. L’*iter* argomentativo seguito dall’interprete deve, in altri termini, portare a una decisione su quale dei due diritti (il “diritto alla vita” e il “diritto all’autodeterminazione”) sia più *pesante*, e sia dunque destinato a prevalere nel bilanciamento. Questa operazione di bilanciamento comporta naturalmente una diversa collocazione gerarchica dei principi in questione.

Vale la pena di precisare, a chiusura di questa sezione, che ovviamente non sono soltanto i casi che riguardano l’eutanasia a poter essere considerati come istanze di DIP. Quelli sopra menzionati sono soltanto i casi di cui mi sono occupato nei miei lavori precedenti, che sono stati scelti perché ho ritenuto che fossero dotati, rispetto ad altri, di un più elevato valore paradigmatico. Ma tanti altri esempi potrebbero farsi. Alcuni di questi trovano

il loro fondamento etico-giuridico nella nozione di “famiglia”, così come emerge dalle disposizioni costituzionali che ad essa fanno riferimento (si guardi soprattutto agli artt. 2, 29 e 30), oltretché dalla legislazione in materia.

All'interno di quest'ultimo gruppo di casi, ve ne sono alcuni di cui oggi si discute molto, sia in dottrina che in giurisprudenza; sono casi su cui, in quest'ultimo arco di tempo, sono intervenute molte decisioni, sia di giudici di merito che di legittimità (ma anche qualche pronuncia della Corte costituzionale). Si tratta dei casi che trattano la questione della possibilità di riconoscere, come “genitore intenzionale” (anche per la via formale della iscrizione del nome di quest'ultimo nell'atto di nascita), la donna “partner” di una unione omosessuale che ha scelto di dar vita a un progetto genitoriale iniziato con una fecondazione assistita realizzata all'estero. Si vedano in proposito, scegliendo fra le tante, due sentenze che presentano argomenti contrapposti sulla questione del “genitore intenzionale”: la sentenza della Cass. Civ. 221/2019 e quella della Corte di appello di Cagliari del 29/4/21.

Ora, a prescindere dai dettagli della questione specifica, è chiaro che queste due decisioni alternative presuppongono sia una interpretazione costituzionalmente orientata della legislazione in materia, che una interpretazione delle disposizioni costituzionali dedicate alla famiglia, interpretazione che include, negli argomenti sviluppati, anche il richiamo a quelli fatti propri dai giudici costituzionali in sentenze precedenti. Si tratta di interpretazioni che trovano la loro giustificazione etica in due diversi modelli di famiglia, e poi, più in particolare, in due diverse concezioni della *genitorialità*. L'interpretazione fornita dalla Cassazione privilegia una concezione etica di genitorialità di fattura tradizionale, che propone un *unico modello* di famiglia, modello fondato sull'unione di un padre e di una madre; quella fornita dalla Corte di appello di Cagliari si appoggia su di una concezione che prevede *tre modelli di genitorialità* con cui declinare lo “status di figlio” (si veda anche il Tribunale di Cagliari, 28-4-20):

- i. quello della “procreazione naturale”, disciplinato dal Cod. Civ.;
- ii. quello della *adozione legittimante*;
- iii. quello scaturente dalla “procreazione medicalmente assistita” ex l. 40/2004 (con eccezione della maternità surrogata).

Ulteriori sviluppi della mia ricerca dovrebbero certamente includere casi di DIP ulteriori rispetto a quelli che vertono sull'eutanasia. Ma non è un compito che posso svolgere in questa sede.

5. I DIP fra accordi e disaccordi

In questa sezione cercherò di illustrare alcune *caratteristiche salienti* dei DIP, il cui possesso è la nota comune dei loro casi centrali, proprio come quelli che esaminerò nella seconda parte del saggio.

La prima caratteristica è quella che chiamo la “base comune di accordo”, il terreno condiviso di partenza da cui gli interpreti discordanti non possono prescindere.

Per introdurre questo punto è utile partire da quello che i filosofi del linguaggio, ragionando sui disaccordi senza colpa o errore (*faultless*), considerano come un possibile *dilemma*³³. Da questo punto di vista, si sostiene che, da un lato, certi termini ed espressioni oggetto di disaccordo mantengono una certa *stabilità di contenuto* attraverso i vari contesti comunicativi e interpretativi (la tesi del *semantic minimalism*), perché, in caso contrario, i soggetti in disaccordo non potrebbero intendersi (non potrebbero nemmeno “realizzare di essere in disaccordo”), e invece è intuitivamente chiaro, sempre da questo punto di vista, che si intendono perfettamente; e, dall'altro lato, che gli atti linguistici attraverso i quali tali espressioni vengono veicolate nella comunicazione e nella interpretazione esprimono, da un contesto all'altro, affermazioni di potenziale – anche grande – variabilità nel loro contenuto (la tesi dello *speech act pluralism*)³⁴. Molti filosofi del linguaggio contemporanei ritengono che la situazione così descritta

³³ Una descrizione di questo dilemma si trova in Herman Cappelen, che parla in proposito di un *puzzling data pattern* (cfr. H. Cappelen, *Content Relativism and Semantic Blindness*, in M. Garcia Carpintero-M. Kölbel (ed. by), *Relative Truth*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 265).

³⁴ Cfr. H. Cappelen-E. Lepore, *Insensitive Semantics. A Defense of Semantic Minimalism and Speech Act Pluralism*, Blackwell, Oxford 2005, pp. 2-5.

possa essere spiegata in due modi diversi, radicalmente alternativi: o prendere sul serio il primo corno del dilemma, e dunque concludere che in realtà quelle che a prima vista sembrano istanze di disaccordo non componibile sono in realtà divergenze tutto sommato risolubili, dovute magari a errori correggibili, o a carenze di informazioni fattuali (secondo questo punto di vista, i disaccordi *faultless* non esistono)³⁵; oppure optare per il secondo corno, e dunque negare, di nuovo, l'esistenza di disaccordi irrisolvibili, ma questa volta perché quelli che sembrano superficialmente disaccordi rappresentano, invece, casi di totale incomunicabilità fra le parti discordanti, il classico “dialogo tra sordi” (*talking past each other*)³⁶.

Entrambe le strade portano pertanto, sia pure per ragioni diverse, alla totale sparizione dei disaccordi profondi dal campo dell'indagine, cosa assolutamente perniciosa per il mio ambito di ricerca, i DIP di carattere etico-giuridico.

Vi è poi un'altra posizione, molto diffusa nell'ambito della filosofia del linguaggio, che reagisce al radicale *indebolimento* (se non proprio sparizione) dei disaccordi promuovendo, al contrario, una concezione molto *forte*, quella che li caratterizza come *contraddizioni fra singole affermazioni o giudizi*³⁷. Da questo punto di vista, si sostiene che non

³⁵ È la strada percorsa da I. Stojanovic, *Talking About Taste Disagreements, Implicit Arguments and Relative Truth*, in «Linguistic and Philosophy», XXX (2007), 6, pp. 691-706; e da R. Feldman, *Reasonable Religious Disagreements*, in A.L. Goldman-D. Whitcomb (eds.), *Social Epistemology. Essential Readings*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 137-157.

³⁶ È la strada percorsa da C. Rovane, *Relativism Requires Alternatives not Disagreement or Relative Truth*, cit., pp. 31-52; e da D. Velleman, *Foundations for Moral Relativism*, Second Expanded Edition, Open Book Publishers, Cambridge 2015, Ch. 1.

³⁷ Innumerevoli sono gli esempi che potrebbero farsi di filosofi del linguaggio che sostengono che i disaccordi *faultless* sono riconducibili a contraddizioni. Scelgo quelli forse più autorevoli e cioè M. Kölbel, *Indexical Relativism vs. Genuine Relativism*, in «International Journal of Philosophical Studies», XXII (2005), 3, pp. 297-313; e J. MacFarlane, *Relativism and Disagreement*, in «Philosophical Studies», CXXXII (2007), 1, pp. 17-31.

c'è altro modo di definire i disaccordi se non come affermazioni che si contraddicono vicendevolmente.

Nessuna di queste concezioni, purtroppo, è utilizzabile, dal punto di vista esplicativo, per il nostro campo di indagine. Infatti, a me sembra intuitivamente chiaro che, soprattutto nell'ambito della bioetica, si manifestano DIP, disaccordi che non sono dovuti a errori, o a mancata conoscenza di informazioni fattuali. A questo si può aggiungere che i modi molto complessi con cui tali disaccordi si manifestano, e, in particolare, il loro radicamento in visioni etiche di sfondo alternative, non ci permette di raffigurarli, invero troppo semplicisticamente, come mere contraddizioni fra singole affermazioni. Infine, la presenza di tali disaccordi non produce affatto una situazione di incomunicabilità fra i soggetti discordanti, i quali non smettono certo di discutere solo per il fatto che realizzano che il loro disaccordo è molto profondo³⁸.

Una via di uscita da questa situazione, totalmente insoddisfacente per il nostro ambito di ricerca, consiste, innanzitutto, nel negare che essa sia per davvero configurabile come un "dilemma"; e nel riconoscere, in secondo luogo, che il "mix" di *forte stabilità nel contenuto* e della sua *radicale variabilità* è una situazione del tutto fisiologica. Ma questo risultato può essere ottenuto soltanto se si abbandona la concezione *monolitica* del significato dei termini e delle espressioni oggetto di interpretazioni discordanti (nel nostro caso, le "formule valutative"), che rende paradossale e potenzialmente contraddittoria la presenza contestuale di stabili accordi e di radicali disaccordi sul significato di quelle stesse espressioni.

Quello che propongo, in alternativa, è di porre mano a un processo di *disarticolazione* di questi contenuti semantici, che ne porti alla luce

³⁸ Suona quasi paradossale, in proposito, l'affermazione di Kölbel (che denota quantomeno una conoscenza alquanto superficiale dei disaccordi etico-giuridici), secondo cui il comune riconoscimento di un disaccordo insanabile dovrebbe rendere inutile, per comune ammissione di entrambe le parti discordanti, ogni ulteriore discussione. Secondo Kölbel la discussione potrebbe invece sorgere solo se essa fosse per davvero finalizzata alla individuazione di chi ha ragione e di chi ha torto (M. Kölbel, *Faultless Disagreement*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», CIV (2003), 1, pp. 67-68).

l'esistenza, al loro interno, di due diverse dimensioni, che molto spesso rimangono celate ad una ricostruzione poco attenta.

Una posizione di questo tipo è presente, tra l'altro, anche all'interno della filosofia del linguaggio, ed è rappresentata, nella sua migliore formulazione, dal *content relativism* di Herman Cappelen e Ernie Lepore. Secondo questi studiosi la tensione che si produce, nelle affermazioni che si trovano in stato di disaccordo, fra *contenuto semantico condiviso* e *pluralità dei significati* può essere risolta attraverso un *two-part programme*, dal disegno unitario. Il programma prevede l'adesione, da una parte, ad una concezione di *semantic minimalism*, e cioè alla tesi che esiste, nelle espressioni oggetto di disaccordo, un *contenuto semantico minimale* condiviso che è impermeabile ai mutamenti derivanti dai vari contesti comunicativi e interpretativi in cui esso viene veicolato; e, dall'altra parte, l'adesione a uno *speech act pluralism*, e cioè alla tesi secondo cui la comunicazione e l'interpretazione delle affermazioni oggetto di potenziali disaccordi produce più significati compiuti delle espressioni in esse contenute, con mutamenti anche molto rilevanti da un significato all'altro, derivanti dalla innumerevoli caratteristiche dei vari contesti comunicativi e interpretativi in gioco³⁹.

5.1. I DIP fra concetti e concezioni

Siamo così arrivati, anche se in modo forse un po' tortuoso, ad esaminare la prima caratteristica dei DIP, quella che prima ho qualificato come "base comune di accordo". Se, come ho detto sopra, poniamo mano ad un processo di *disarticolazione* del contenuto semantico delle formule valutative, ci possiamo rendere conto che quest'ultimo cela, come ho

³⁹ Cfr. H. Cappelen-E, Lepore, *A Tell Tale. In Defense of Semantic Minimalism and Speech Act Pluralism*, in G. Preyer-G. Peter (ed. by), *Contextualism in Philosophy. Knowledge, Meaning and Truth*, Clarendon Press, Oxford 2005, pp. 197-219 e Id., *Liberating Content*, Oxford University Press, Oxford 2015. Si veda anche, su questa tesi, A. Egan, *Billboards, Bombs and Shotgun Weddings*, in «Synthese», CLXI (2009), 2, pp. 251-279.

detto sopra, due dimensioni diverse, la prima delle quali ne esprime il momento di necessario accordo (“di partenza”) fra le parti discordanti; mentre la seconda ne mette in luce la fase (“di arrivo”) di radicale divaricazione.

In quel che segue condurrò una breve analisi di queste due dimensioni, ma utilizzando strumenti concettuali diversi da quelli, sopra menzionati, adottati dai filosofi del linguaggio. Lo schema che adotterò, che prevede la presenza di *concetti* e di *concezioni*, è più adatto per render conto dei DIP, perché più denso e più ricco di quello proposto dai filosofi del linguaggio, che invece è più utile per spiegare la dipendenza contestuale dell’attività di interpretazione giuridica⁴⁰.

Ma andiamo con ordine. La mia tesi è, appunto, che le formule valutative oggetto di disaccordo comprendono un “mix” di *accordo* e di *disaccordo*. Il disaccordo, anche molto radicale, non può essere in alcun modo compreso (non ci si può nemmeno accorgere della sua presenza) se non si postula una – anche minima – base di accordo fra le parti discordanti⁴¹.

Che ci voglia un qualche tipo di accordo alla base dei disaccordi più o meno profondi, di qualunque tipo essi siano, è un punto sul quale molti studiosi convergono, in filosofia del linguaggio e in etica. Alcuni, ad esempio, chiamano questa base *a common shared core of beliefs*⁴², al-

⁴⁰ È proprio quello che ho cercato di fare nel mio *Una teoria pragmaticamente orientata dell’interpretazione giuridica*, cit.

⁴¹ Dice in proposito Crispin Wright che, per rendere conto della comprensione comune che esiste fra le parti che sono in disaccordo *faultless*, si deve far riferimento a una concezione condivisa delle ragioni per accettare quella data affermazione e delle conseguenze che derivano dal considerarla come corretta. Ci vuole, insomma, un *pre-theoretic background* condiviso (C. Wright, *Intuitionism, Realism, Relativism and Rhubarb*, in P. Greenough-M.P. Lynch (ed. by), *Truth and Realism*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 58-59).

⁴² Cfr. S. Lukes, *Relativism in Its Place*, in M. Hollis-S.Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Blackwell, Oxford 1982, p. 262. Lukes afferma, in termini molto semplici e lineari, qualcosa che è difficile contestare, e cioè che «only from the bridgehead of common beliefs can the uncommon be discerned».

tri *a common ground*⁴³. Per tutti, come del resto per me, la questione è sempre la stessa: come render conto, contestualmente, del disaccordo e del fatto che si sta comunque “parlando della stessa cosa”.

Lo schema da me privilegiato per analizzare le due dimensioni delle formule valutative oggetto di disaccordi profondi prevede, innanzitutto, l’inserimento di tali espressioni all’interno della categoria degli *essentially contested concepts*, introdotta dal classico lavoro di Gallie⁴⁴. Con questa espressione l’autore intende ricomprendere la maggior parte delle nozioni studiate dalle scienze umane (ad esempio “democrazia”, “giustizia”, “libertà”, “arte”, “interpretazione”), che sono caratterizzate dal possedere un nucleo concettuale condiviso, che rende possibile l’avvio di una discussione su di un “oggetto comune”, e di essere però aperte a letture interpretative – anche radicalmente – divergenti.

Sono innumerevoli gli studi che, nell’analizzare queste espressioni controverse, si sforzano di individuare la base concettuale comune delle interpretazioni divergenti⁴⁵, base che, non essendo quasi mai esplicitata dagli interpreti, può essere soltanto l’esito di operazioni di ricostruzione. Nella lettura interpretativa da me proposta, che deve molto ai lavori di Ronald Dworkin⁴⁶ e di Michael Lynch, questa comune base viene denominata “concetto”, nel senso di «quell’insieme di assunzioni minimali, vertenti sull’oggetto di quelle controversie interpretative, insieme che è unanimemente e contingentemente (in quel dato contesto culturale e in quel dato momento storico) presupposto o accettato da tutti i partecipanti alla discussione/interpretazione».

⁴³ R. Stalnaker, *Common Ground*, in «Linguistics and Philosophy», XXV (2002), 5/6, pp. 706-707.

⁴⁴ W.B. Gallie, *Essentially Contested Concepts*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», LVI (1955-1956), pp. 167-198.

⁴⁵ Cfr., a titolo di mero esempio, S. Lukes, *Power. A Radical View*, Second Expanded Edition, Palgrave-MacMillan, Basingstoke-New York 2005, che ha il pregio di mettere in pratica lo schema in questione, applicandolo all’analisi di “potere”; C. Swanton, *On the “Essential Contestedness” of Political Concepts*, in «Ethics», XCV (1985), 4, pp. 811-827.

⁴⁶ Cfr. R. Dworkin, *Law’s Empire*, Fontana Press, London 1982, pp. 69-74, 108-109.

Sulla base di questo tronco comune, rappresentato dal *concetto*, si innestano poi le varie *concezioni*, che ne rappresentano delle estensioni o interpretazioni alternative, che si sviluppano alla luce di visioni etiche differenti.

C'è molta sintonia fra questa mia proposta e quella portata avanti da Michael Lynch, che distingue in proposito fra *minimal concepts* (i concetti condivisi) e *robust concepts* (le estensioni alternative degli stessi concetti)⁴⁷. A tale proposito Lynch fa l'esempio, molto interessante, del concetto di "mente", che ha una sua comune base concettuale, rappresentabile attraverso la definizione «mente è qualcosa che pensa e ha esperienza», definizione che poi può essere estesa perlomeno in due direzioni diverse, che esprimono due diversi "impegni ontologici": quella *monistica*, ereditata dalla neuroscienza, secondo cui la mente è una entità materiale; quella *dualistica*, ereditata dalla religione, secondo cui la mente, oltre ad essere una entità materiale, è anche una entità spirituale⁴⁸.

5.2. Il disaccordo profondo sull'idea di "persona umana"

Lo schema "concetto/concezioni" verrà massicciamente utilizzato nella seconda parte del saggio. Qui posso soltanto anticipare l'applicazione che rappresenta per me quella assolutamente centrale, perché riguarda il comune e unitario punto di riferimento di tutti i processi di interpretazione che conducono a disaccordi nell'area della bioetica: la nozione di "persona umana", la fonte ultima, perlomeno all'interno del sistema giuridico, di tutti gli altri disaccordi da me esaminati: la nozione considerata come il "valore apicale" del nostro sistema costituzionale⁴⁹.

⁴⁷ M. Lynch, *Truth in Context, An Essay on Pluralism and Objectivity*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1998, pp. 54-67.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 67-68.

⁴⁹ Che tutti i disaccordi interpretativi profondi che si producono sul tema dell'eutanasia fra bioetica cattolica e bioetica laica trovino la loro giustificazione in due letture interpretative della nozione di "persona umana" radicalmente differenti è un punto

Ebbene, l'idea di persona umana è caratterizzata da una radicale contestabilità, checché ne pensino molti nostri giuristi. Tuttavia essa mantiene un *nucleo concettuale condiviso*, che risiede sostanzialmente nelle due assunzioni seguenti: i) quella secondo cui è il “corpo umano in vita” a costituire il substrato materiale necessario della persona; ii) quella secondo cui è la persona l'unico punto di imputazione dei diritti fondamentali.

Il disaccordo profondo, che è presupposto da tutti i nostri casi di DIP, si concretizza a partire dalla prima delle due assunzioni concettuali sopra menzionate, e manifesta subito il suo profondo carattere etico. Tale disaccordo, tuttavia, produce conseguenze molto rilevanti anche all'interno del mondo del diritto. Infatti, è dal modo in cui si definisce “persona”, in sede etica, e, conseguentemente, dal modo in cui si risponde alla domanda se gli embrioni siano già “persone”, oppure, ancora, alla domanda se i malati in PVS siano ancora “persone”, che dipende la decisione legislativa su come disciplinare queste situazioni, ma anche (per quello che a me più interessa) la giustificazione delle decisioni giudiziali sulla interruzione, o meno, delle terapie “salva-vita” per questi soggetti.

Il nocciolo della contrapposizione risiede, in sostanza, in due modi, radicalmente alternativi, di intendere il rapporto fra “essere umano” e “persona”.

Il gruppo di concezioni che fanno capo all'area di ispirazione religiosa (la *bioetica cattolica*) avanza una versione *ontologico-sostanzialistica* della nozione di persona. Secondo l'autorevole opinione di John Finnis⁵⁰, ad esempio, non c'è un dualismo fra “persona” e “corpo”; è

che, a mio avviso, non viene messo nella dovuta evidenza da G. Fornero nel suo pregevole ultimo libro, peraltro condivisibile nei suoi assunti fondamentali (G. Fornero, *Indisponibilità e disponibilità della vita*, cit.). Fornero, infatti, parla, del tutto correttamente, di due diversi modelli di declinare l'*istanza personalistica* fatta propria dalla nostra Costituzione, ma manca del tutto di sottolineare che la radice del disaccordo fra i due modelli discende da una lettura interpretativa radicalmente differente della nozione di “persona umana”.

⁵⁰ Cfr. J. Finnis, *A Philosophical Case Against Euthanasia*, in J. Keown (ed. by), *Euthanasia Examined. Ethical, Clinical and Legal Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 23-35. Cfr. anche C. Kaczor, *The Edge of Life. Human Dignity and Contemporary Bioethics*, Springer, Dordrecht 2005, pp. 41-46.

arbitraria ogni linea di divisione fra gli esseri umani qualificati come “persone”, e quelli che non lo sono più o non lo sono mai stati. Ogni essere umano, inteso in questo modo, ha la dignità di una persona e partecipa, come tale, al godimento di tutti i beni umani.

Sull'altro fronte, il gruppo di concezioni ascrivibili all'area del pensiero laico (la *bioetica laica*) si caratterizza per una posizione assolutamente opposta, che esprime una tesi *funzionalistica* della persona, nel senso che gli esseri umani si caratterizzano come persone non per “come sono”, ma per “quello che fanno” o, meglio, per quello che “sono in grado di fare” (a partire da questo punto si assiste, poi, ad un ricco ventaglio di posizioni⁵¹). Il che equivale, come si può vedere, a sostenere la tesi che si contrappone a quella precedente, e cioè che *non ogni essere umano è persona*. Afferma in proposito Peter Singer⁵² che “essere umano” e “persona” non sono termini equivalenti; l'attributo “umano” va declinato in due modi diversi, con riferimento a “membro della specie umana” e con riferimento a “persona”.

5.3. I DIP come disaccordi “sistemici”

Nel dominio dell'etica, al quale in ultima analisi fanno capo i DIP, sembra che il disaccordo riguardi soltanto singoli giudizi o affermazioni (ad esempio il disaccordo fra il giudizio «l'aborto è sempre un atto moralmente illecito» e quello «a certe condizioni e entro certi limiti l'aborto è un atto moralmente lecito»). Ma questa è solo un'impressione superficiale, anche se corrisponde, purtroppo a come la maggior parte dei filosofi del linguaggio intendono i disaccordi etici, in parallelo con i “giudizi di gusto”. In realtà, in via *indiretta* e molto spesso *implicita*,

⁵¹ Si vedano, ad esempio, J. Harris, *The Value of Life. An Introduction to Medical Ethics*, Routledge, London and New York 1985, pp. 9-11, 14-27; P. Singer, *Practical Ethics*, Third Edition, Cambridge University Press, New York 2011, pp. 73-76, 134-136; e J. Rachels, *The End of Life. Euthanasia and Morality*, Oxford University Press, Oxford 1986, pp. 3 ss., 72-73.

⁵² Singer, *Practical Ethics*, cit., p. 74.

il disaccordo coinvolge sempre il livello, molto più fondamentale, delle visioni etiche di coloro che formulano quei giudizi. Proprio per questo ha ragione Gilbert Harman quando dice che i giudizi morali del tipo «it would be morally wrong of P to D» dovrebbero essere sempre interpretati «as elliptical for a judgment of the form in relation to moral framework M, it would be morally wrong of P to D»⁵³.

Insomma, i singoli giudizi etici dipendono, per la loro correttezza, dalla prospettiva di sfondo adottata⁵⁴. In questo senso le formule valutative contenute in questi giudizi devono essere caratterizzate come *perspectival*⁵⁵. A ben guardare, dunque, ciò che è realmente oggetto di disputa e di disaccordo non è tanto se sia giusto o corretto compiere una data azione, ma quale sia la prospettiva migliore dal punto di vista etico, e, dunque, quale prospettiva debba essere adottata⁵⁶.

Per questa ragione i DIP possono ben essere qualificati come *sistemi-cit*⁵⁷, perché l'aggancio a un sistema etico di riferimento è un passaggio *necessario* (sia pure quasi sempre implicito) per attribuire un qualsivoglia significato compiuto alle formule valutative oggetto di disaccordo. Nell'esempio fatto nel paragrafo precedente, riguardante la nozione di "persona umana", solo il riferimento, alternativamente, alla concezione

⁵³ G. Harman, *Part I. Moral Relativism*, in G. Harman-J. Jarvis Thomson, *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Wiley-Blackwell, Cambridge (Mass.) 1966, pp. 1 ss.

⁵⁴ Così si esprimono, ad esempio, fra i molti altri, Dugas, *Relativism, Faultnessness* cit., pp. 149-150; Elga, *Reflection and Disagreement*, cit., pp. 158-182; e Stojanovic, *Metaethical Relativism*, cit., pp. 119-132.

⁵⁵ Così D. Zeman, *Contextualist Answers to the Challenge from Disagreement*, in «Phenomenology and Mind», XII (2017), p. 62.

⁵⁶ Cfr. M. Baghrarian-A. Coliva, *Relativism*, Routledge, Abingdon and New York 2020, p. 242.

⁵⁷ A tale proposito Bernard Williams osserva che tutte le questioni relative all'approvazione di un'azione o di qualsiasi altra cosa che sia eticamente rilevante sono *system based*, e cioè motivate dall'adozione di un dato sistema di valori (cfr. B. Williams, *The Truth in Relativism*, in M. Krausz-G.B. Meiland (ed. by), *Relativism. Cognitive and Moral*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1982, p. 179). Si veda anche, sullo stesso punto, M. Kusch, *Disagreement, Certainties, Relativism*, in «Topoi», XL (2018).

comprensiva che ispira la bioetica *cattolica* o a quella che ispira la visione etica *laica* consente di chiarire i contorni di tale nozione, fornendo una risposta alla questione fondamentale relativa al fatto se “essere umano” e “persona” siano o meno termini equivalenti.

5.4. La nozione di “sistema etico”

Giunti a questo punto, visto che le risposte divergenti che vengono date nei casi di DIP trovano la loro giustificazione (ultima?) nei sistemi etici di riferimento, non posso esimermi dal fare qualche osservazione sulla nozione di “sistema etico”, o “concezione comprensiva” che dir si voglia.

Come caratterizzare, dunque, un sistema etico?

È utile prendere le mosse, a questo proposito, dalla definizione di “concezione comprensiva” presentata da Rawls (cfr. la nota 20), rivisitandola per l’occasione. In questa sede considero le espressioni “sistemi etici” e “concezioni comprensive” come semanticamente equivalenti. In questo senso, si può dire che le concezioni comprensive etiche esprimono una particolare prospettiva, un punto di vista su “ciò che ha valore per la vita umana e sui suoi fini ultimi”, punto di vista che tiene insieme un certo modo di intendere i più importanti aspetti filosofici, religiosi e morali della vita umana e li organizza in modo coerente.

Alcuni passaggi di questa definizione meritano di essere sviluppati.

In primo luogo, come ho già detto precedentemente, la mia analisi dei sistemi etici non fa in alcun modo leva sull’ipotesi che gli interpreti, nell’adottare l’una o l’altra di queste concezioni, siano effettivamente consapevoli del loro status epistemologico, della loro complessa organizzazione interna, e delle connessioni, gerarchicamente strutturate, che esistono fra i giudizi etici che ne fanno parte. In una buona parte dei casi gli interpreti tengono fermi uno o più giudizi di valore come guida della loro decisione (ad esempio, “la vita è un bene indisponibile”, “il diritto di autodeterminazione prevale sul diritto alla vita”, “la dignità è una qualità oggettiva dell’essere umano”, “vita biologica e vita biografica non coincidono”), ritenendo magari, da partecipanti alla pratica in-

interpretativa, che tali giudizi esprimano una qualche forma di “verità etica” (come mostrerò fra breve). È compito del teorico, invece, all’interno della sua attività ricostruttiva, portare alla luce la rete di connessioni sistemiche, l’organizzazione gerarchica, gli impegni etici e metafisici “ultimi”, eccetera, che si accompagnano alle singole opzioni valutative fatte proprie dall’interprete.

In secondo luogo, le concezioni hanno una struttura gerarchica, che prevede che i vari giudizi siano organizzati in più livelli⁵⁸, e che tale struttura si dipani dai singoli apprezzamenti valutativi concreti (il punto “più basso”) alle credenze ultime che reggono l’intero sistema (il punto “più alto”, perlomeno a livello di sistema etico).

Le concezioni possono essere esaminate *bottom-up* o *top-down*. Credo che l’approccio più fecondo, per i miei scopi, sia quello di partire “dal basso”. Non è mia intenzione, tuttavia, ripercorrere in dettaglio tutti i vari passaggi argomentativi che sono – implicitamente – richiesti per giustificare i singoli giudizi etici che stanno alla base del sistema. Mi limiterò a una rappresentazione molto schematica.

Ebbene, se partiamo dal basso troviamo, come ho detto sopra, singoli apprezzamenti su comportamenti concreti. Qui credo sia opportuno mettere subito in campo un esempio, che presenta due giudizi etici assolutamente contrari, che sono estremamente rilevanti per la nostra indagine sui DIP, e che esprimono un punto di vista religioso e un punto di vista laico sulla questione del “fine vita”. Da questi giudizi discendono due modi radicalmente differenti di risolvere le vicende giuridiche che sono strettamente connesse a quei giudizi. Orbene, il primo apprezzamento potrebbe suonare in questo modo: “esaudire, come medico responsabile delle terapie, la richiesta di un paziente terminale di por fine alla sua vita è moralmente sbagliato”; il secondo sarebbe la negazione del primo: “esaudire, come medico responsabile delle terapie, la

⁵⁸ Per una ricostruzione gerarchicamente organizzata di uno *schema concettuale* (categoria generale dentro la quale si possono ben inserire i sistemi etici) si veda A. Grayling, *The Refutation of Scepticism*, Duckworth, London 1985, pp. 53-54.

richiesta di un paziente terminale di por fine alla sua vita è moralmente corretto”. La giustificazione etica di primo livello che verrebbe addotta per il primo giudizio non sarebbe dissimile da questa: “è dovere del medico di tutelare, sempre e comunque, la vita dei suoi pazienti, mai di agevolare la morte”; quella che verrebbe addotta per il secondo giudizio non si discosterebbe da quest’altra: “il medico ha il dovere di rispettare la scelta, libera e consapevole, del paziente di interrompere le terapie salva vita”. Ma la catena delle giustificazioni non si ferma qui; entrambe le giustificazioni sono bisognose di giustificazioni ulteriori, questa volta di *secondo livello*: nel primo caso, la giustificazione sarebbe: “la vita è sacra, e dunque è un bene indisponibile”; nel secondo caso sarebbe: “la vita è un bene disponibile, e perciò deve essere bilanciato, in determinati casi di conflitto, con il bene della autodeterminazione della persona, che certe volte è destinato ad avere la prevalenza”.

Ma le cose non finiscono qui, perché, questi giudizi sono suscettibili di una giustificazione ulteriore, che però non appartiene più al dominio dell’etica, ma a quello della metafisica, e cioè della visione complessiva del mondo che supporta questi giudizi etici⁵⁹. Da questo punto di vista, nel primo caso, si potrebbe ulteriormente offrire la giustificazione secondo cui “la vita è sacra perché è un dono di Dio alle sue creature”; e, nel secondo caso, quella secondo cui “ogni individuo ha una sovranità assoluta sul proprio corpo”.

Sarebbe forse possibile andare ancora indietro nella catena di giustificazioni, ma per i nostri scopi non è necessario. In ogni caso questa catena non può continuare all’infinito: prima o poi «si incontra lo strato di roccia e la nostra vanga si piega»⁶⁰. Supponiamo, allora, per via di ipotesi, di trovarci di fronte ai principi ultimi delle due concezioni etiche sopra esaminate. Ebbene, quando il dissenso si produce sui

⁵⁹ Una distinzione dei livelli della giustificazione simile a quella da me proposta è quella fatta propria da J. Glover, *Causing Death and Saving Lives*, Penguin Books, London 1990 (first edition 1977), pp. 13-14.

⁶⁰ Qui utilizzo la bella immagine di L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Second Edition, Blackwell, Oxford 1958, § 217.

principi ultimi, allora il disaccordo è per davvero profondo. Nessuno di questi principi può essere in alcun modo provato come “vero” (qualunque cosa si voglia intendere per “vero”); e di nessuno di essi può dirsi che è “sbagliato”; essi sono, in qualche senso, *accettati, tenuti fermi*, o, come si può pure dire, *presupposti*. Giunti a questo livello, gli argomenti morali, come dice Glover⁶¹, non si possono stabilire principi generali che ogni persona razionale deve accettare. Giunti alla sommità del sistema, le parti discordanti non sono più in grado di offrire giustificazioni ulteriori: non possono, in sostanza, reclamare di “avere pienamente ragione” nei confronti dell’avversario, né, d’altra parte, possono mostrare che quest’ultimo “ha torto su tutta la linea”. Non c’è un punto di vista terzo, *neutrale*⁶², a partire dal quale è possibile risolvere il disaccordo, distribuendo le ragioni e i torti. Per inciso, è proprio il verificarsi di questa situazione di “stallo” che rende il *relativismo* la spiegazione più plausibile dei disaccordi profondi.

5.5. *Agrippa’s Trilemma* e i sistemi etici come *stances*

La situazione problematica in cui ci si trova quando si giunge alla sommità di un sistema di pensiero è stata felicemente descritta come *Agrippa’s Trilemma*⁶³. Si tratta di un potente argomento scettico, estrema-

⁶¹ Glover, *Causing Death*, cit., p. 21.

⁶² È il *point from nowhere* di cui parla T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, New York 1986, pp. 3-8. Critico questa concezione epistemologica oggettivistica nel mio *Costruttivismo e teorie del diritto* (Giappichelli, Torino 1999), proponendo come alternativa una concezione *costruttivistica*.

⁶³ L’argomento sarebbe stato per la prima volta formalizzato dal filosofo greco antico Agrippa, della corrente scettica, di cui abbiamo notizie soltanto dalla menzione che ne fanno Diogene Laerzio e Sesto Empirico. La denominazione si deve ad H. Albert, *Per un razionalismo critico*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1974. L’argomento è stato recentemente riesumato da un orientamento epistemologico che va sotto il nome di *hinge epistemology*, e viene adottato per mostrare come, in realtà, la giustificazione delle nostre pretese conoscitive deve, prima o poi, giungere a un termine, a un assunto che non può essere più giustificato, ma deve essere in qualche senso accettato o pre-

mente semplice ma devastante, che ha un ambito di estensione molto generale, in quanto mira a mettere radicalmente in questione le nostre pretese conoscitive. Se, allora, consideriamo il sistema etico come facente parte della categoria dei sistemi di pensiero complessivamente considerati, possiamo benissimo applicare questo argomento al problema che ci troviamo di fronte, quello della giustificazione dei principi primi di un sistema etico in una situazione di disaccordo profondo.

Ebbene, l'uso che faccio di questo argomento, sulla scorta della ricostruzione (di cui alla nota 63) operata da Coliva e da Williams, muove dall'assunto che esistono tre possibili vie di uscita dallo "stallo" in cui ci troviamo quando proviamo a difendere, nei confronti di una concezione rivale, i principi primi del nostro sistema etico. Quello che possiamo fare è: i) tornare su di un argomento precedente, che già abbiamo utilizzato, e così fornire una *giustificazione circolare*; ii) offrire un nuovo argomento, che però necessita di essere ulteriormente giustificato, con il concreto rischio di avvitarsi in un *regresso all'infinito*; iii) uscire dal "circuito delle giustificazioni", tenendo fermo il principio primo del nostro sistema attraverso una adesione che *non poggia più su alcuna giustificazione razionale*.

La discussione sui "pro" e "contro" di queste tre vie di uscita si farebbe a questo punto estremamente complessa e finirebbe per cadere completamente fuori dagli obiettivi di questo saggio. Quello che però mi preme mostrare è che vi è una certa interpretazione della terza via di uscita che è coerente con l'impostazione relativistica della mia posizione (sulla quale tornerò in seguito) e che contribuisce a delineare una concezione "allargata" di sistema etico forse più aderente al modo in cui difendiamo (esplicitamente) o accettiamo (implicitamente) le nostre scelte etiche di fondo.

supposto (cfr., in modo particolare, M. Williams, *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Blackwell, Oxford 1991, pp. 60 ss., e A. Coliva, *Extended Rationality. A Hinge Epistemology*, Palgrave MacMillan, Basingstoke 2015, pp. 4 ss., 14 ss.). La soluzione del trilemma che propone questo orientamento si ispira alle tesi di L. Wittgenstein esposte in *On Certainty*, Blackwell, Oxford 1969.

Questa concezione allargata ritiene che all'interno di un sistema etico vi sia molto di più di un asettico insieme di giudizi e affermazioni, che si fa preferire per la coerenza logica in cui essi sono strutturati e per la correttezza degli argomenti presentati a loro difesa. Per comprendere in che cosa consista questo "qualcosa di più" può essere utile far riferimento alla nozione di *stance*, introdotta da Bas van Fraassen⁶⁴ per render conto di tradizioni di pensiero molto complesse e stratificate nel tempo, come il materialismo, l'empirismo, le visioni religiose e laiche del mondo, eccetera. Orbene, questi sistemi di pensiero di così ampia portata non sono mai ricostruibili come meri insiemi di credenze (e cioè di atteggiamenti cognitivi rivolti verso certe proposizioni e giudizi), ma includono anche *commitments*, prese di posizione sul mondo, convinzioni che toccano anche la nostra sfera emotiva (e qui la concezione *emotivistica* dell'etica può a buon diritto rivendicare le sue ragioni); e sono prese di posizione e scelte di valore che rimangono ferme (una sorta di *hard core*) nonostante il cambiamento delle credenze di cui costituiscono il fondamento. Con le parole di Martin Kusch «a stance is a pragmatic whole of beliefs, attitudes, commitments to values, emotions, preferred metaphors, and ways of representing»⁶⁵.

A me sembra che ricostruire i sistemi etici come *stances* ci consenta di comprendere che l'adesione nei confronti di una visione etica (e, più in generale, di una visione del mondo), quando si rivolge ai suoi assunti fondamentali, ai suoi principi primi, non può essere ricondotta esclusivamente all'ambito cognitivo delle credenze⁶⁶, ma implica un impegno a sostenere tali principi che va al di là degli argomenti razionalmente sostenibili, ma che coinvolge anche la sfera delle convinzioni profonde dei soggetti in questione, sino a toccarne le componenti di carattere af-

⁶⁴ Cfr. B. van Fraassen, *The Empirical Stance. The Terry Lectures*, Yale University Press, New Haven and London 2002 (le citazioni sono tratte dalla versione *ebook*).

⁶⁵ Kusch, *Disagreement, Certainties, Relativism*, cit., pp. 1 ss.

⁶⁶ Si veda, sul punto, quanto sostiene D. Pritchard, *Disagreement of Beliefs and Otherwise*, in C.R. Johnson (ed. by), *The Ethics and Epistemology of Making Disagreement Public*, Routledge, New York and Oxford 2018, pp. 22-39.

fettivo ed emotivo⁶⁷; e questa dimensione emotiva, secondo alcuni, non riguarda soltanto l'accettazione di una visione etica, ma interessa anche le opzioni che riguardano i mutamenti più importanti nello sviluppo di una scienza. A questo proposito van Fraassen, che pure è un filosofo della scienza dichiaratamente empirista, sostiene che c'è una componente emotiva che guida le decisioni fondamentali degli scienziati nella fase "rivoluzionaria" di una scienza⁶⁸.

Questo profilo fondamentale dei sistemi etici può anche consentirci di spiegare perché il disaccordo etico in generale, e, per quello che qui più interessa, il disaccordo interpretativo profondo, è così impermeabile rispetto ad ogni tentativo di soluzione razionale, anche nel persistere dei pur necessari sforzi di carattere argomentativo.

È importante aggiungere, infine, che questo modo di intendere i conflitti e i disaccordi fra sistemi di pensiero è particolarmente adatto per render conto dei disaccordi profondi che più qui ci interessano, quelli fra sistemi etici di ispirazione religiosa e sistemi etici di ispirazione laica⁶⁹.

5.6. Due punti di vista per guardare ai DIP

Un'altra caratteristica che incontriamo molto spesso quando abbiamo a che fare con i DIP (e i disaccordi etici profondi in generale) è la convinzione dei partecipanti alla controversia di essere, in qualche senso, "nel giusto", di "dire la verità", di "esprimere la risposta unicamente corretta" sulla questione oggetto di disaccordo.

Si tratta di un punto che non è passato inosservato agli studiosi di etica e ai filosofi del diritto. Gunnar Bjornson osserva, in proposito, che

⁶⁷ In modo forse non troppo dissimile possono essere intese le affermazioni di Uberto Scarpelli quando dice che alla base di ogni morale c'è «una scelta esistenziale in cui esprimiamo quello che siamo, il nostro passato, le nostre radici» (U. Scarpelli, *Bioetica laica*, cit., pp. 126-127).

⁶⁸ Van Fraassen, *The Empirical Stance*, cit.

⁶⁹ Su questo punto si veda Hazlett, *Entitlements*, cit., pp. 11-13.

in queste circostanze ci comportiamo come se l'oggettivismo etico fosse corretto (*argument from elusive univocality*⁷⁰); e Sharon Street definisce la situazione come una sorta di *practical/theoretical puzzle*⁷¹. Nello stesso senso, Dworkin afferma, più in generale, che «the phenomenology of interpretation includes a sense that interpretation aims at truth»⁷².

Per comprendere questo atteggiamento è opportuno aggiungere (come fanno, ad esempio, Lukes e Gowans⁷³), accanto al punto di vista del *partecipante*, il punto di vista dell'*osservatore*. Chi *osserva* la pratica interpretativa in generale (e naturalmente anche quella che si misura con i disaccordi profondi), e tende a ricostruire le diverse interpretazioni in gioco, si rende conto che alcune di esse sono supportate da buone ragioni, che si appoggiano su solide basi etico-politiche (le concezioni comprensive), e che, talvolta, si presentano come sostanzialmente *equivalenti*, quanto alla loro *correttezza*. Ciò che il partecipante considera come una *pretesa di verità*, agli occhi dell'osservatore appare come una delle possibili interpretazioni supportate da buone ragioni.

In modo molto simile il filosofo della scienza Aldo Gargani individua le posizioni dello scienziato-partecipante e del filosofo-osserva-

⁷⁰ Questo è il modo di definire questa situazione prescelto da G. Bjornson, *Do "Objectivist" Features of Moral Discourse and Thinking Support Moral Objectivism?*, in «The Journal of Ethics», XVI (2012), 4, pp. 367-395.

⁷¹ S. Street, *Objectivity and Truth: You'd Better Rethink It*, in R. Shafer-Landau (ed. by), *Oxford Studies in Metaethics*, vol. 11, Clarendon Press, Oxford 2016, p. 12.

⁷² Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, cit., p. 126. In proposito Dworkin racconta una divertente storiella, che però serve bene a chiarire l'atteggiamento oggettivistico del giudice in un caso di disaccordo: «imagine a judge sending an accused criminal to jail, perhaps to death, or awarding a huge verdict against a civil defendant, and then conceding in the course of his opinion that other interpretations of the law that would have required contrary decisions are just as valid as his own. A judge who sends someone to jail on an interpretation of the law he believes no better than, but only different from, rival interpretations should be jailed himself» (*ibid.*, pp. 125-126).

⁷³ C. Gowans, *Introduction. Debates About Moral Disagreements*, in C. Gowans (ed. by), *Moral Disagreements. Classic and Contemporary Readings*, Routledge, London and New York 2000, pp. 2-3; e S. Lukes, *Moral Relativism*, Picador, New York 2008, p. 60.

tore. Lo scienziato pretende che le sue teorie siano, in qualche senso, spiegazioni che fanno riferimento ad una “realtà a sé stante”; il filosofo della scienza, al contrario, qualifica questa pretesa di rappresentare la realtà “così com’è” come *illusione*, perché sostiene che non è possibile afferrare direttamente la realtà, uscendo dai propri schemi, dal proprio linguaggio teorico⁷⁴. E, tuttavia, il partecipante-scienziato, così come il giudice-interprete, ha bisogno di questa illusione, che lo spinge e lo motiva a utilizzare tutte le sue risorse argomentative per cercare la *risposta migliore*.

5.7. Sullo statuto epistemologico del discorso morale

Nel paragrafo precedente ho detto che l’osservatore, dal suo punto di vista esterno alla pratica interpretativa che produce i DIP, è in grado di realizzare che nessuna delle tesi interpretative in disaccordo può aspirare a essere qualificata come “vera”, nel senso dell’“unica corretta”. Questa affermazione solleva il problema della verità dei discorsi etici, e di come caratterizzare questa nozione nell’ambito di questi discorsi, anche alla luce dei recenti sviluppi che si sono avuti sul tema nell’ambito della filosofia del linguaggio.

Quello della verità del discorso morale è un tema molto delicato e complesso, sul quale non posso certo soffermarmi nello spazio di questo saggio. Tuttavia negli ultimi paragrafi ne ho fatto cenno più volte, quando ho affrontato il tema del sistema etico e dei giudizi morali che ne fanno parte. Nel paragrafo 5.2.3. ho anche detto, per la verità molto frettolosamente, che i giudizi che fanno parte di un sistema etico vanno ricondotti nell’ambito delle credenze, anche se questo, ho aggiunto, non riguarda i principi primi, che sono invece il prodotto di atteggiamenti non cognitivi.

L’argomento delle credenze etiche e dei loro prodotti (i giudizi etici) finisce dunque per coinvolgere il grande tema dello *statuto episte-*

⁷⁴ A.G. Gargani, *Lo stupore e il caso*, Laterza, Bari 1985, pp. XI ss., 23-35.

mologico del discorso morale. Non posso esimermi, a questo punto, dal fare qualche osservazione in argomento, anche perché il tema coinvolge inevitabilmente la questione della giustificazione (in termini di “vero/falso”?) dei giudizi etici che stanno sullo sfondo dei DIP.

Ho parlato prima dei giudizi morali come prodotto di credenze. Cosa voglio dire con questa affermazione? Chiariamo prima di tutto in che senso uso la nozione di “credenza”.

Ebbene, tale uso mira a configurare la credenza come un *atteggiamento cognitivo*, ovvero – aderendo al gergo dei filosofi del linguaggio – *doxastico*, atteggiamento che consiste nell’acceptare come “vera”, ovvero come “corretta”, e cioè ben supportata da argomenti, un giudizio o una affermazione⁷⁵. E dunque sostenere, da questo punto di vista, che i giudizi etici sono il prodotto di credenze vuol dire inserirli, entro limiti sui quali mi soffermerò fra poco, nella categoria dei *discorsi assertivi di tipo cognitivo*⁷⁶.

È proprio a questo punto che ci imbattiamo nel tema, davvero molto ingombrante, della “verità” del discorso etico. In effetti quei filosofi del linguaggio, di ispirazione analitica, che considerano i discorsi etici come aventi funzione cognitiva, sono pronti a sostenere che ad essi, a certe condizioni, può essere attribuito un valore di verità⁷⁷.

Ci sono indubbiamente dei vantaggi nel sostenere che i giudizi etici sono *asserti truth apt*, soprattutto dal punto di vista dell’uso degli

⁷⁵ Afferma in proposito Duncan Pritchard che una credenza è una «very broad propositional attitude of endorsement aimed at a certain proposition» (Pritchard, *Disagreement of Beliefs*, cit., p. 22), Nello stesso senso Zeman, *Contextualist Answers*, cit., pp. 62 ss., e M. Palmira, *Il disaccordo*, in «Aphex. Portale italiano di filosofia analitica», VIII (2013).

⁷⁶ Questa tesi è molto diffusa all’interno dei filosofi del linguaggio, anche se essi poi ne traggono implicazioni molto differenti. Si vedano C. Wright, *Truth and Objectivity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1992, p. 91 e S. Blackburn, *Essays in Quasi-Realism*, Oxford University Press, Oxford 1993, p. 185.

⁷⁷ In questo senso Crispin Wright parla di una *truth-aptitude* dei discorsi etici (C. Wright, *Truth in Ethics*, in «Ratio», VIII (1985), 3, p. 213). Si veda pure, tra i molti altri, M. Lynch, *Truth as One and Many*, Clarendon Press, Oxford 2009, pp. 49 ss.

strumenti della logica ai fini del controllo degli argomenti che possono essere veicolati per il tramite di questi giudizi e della possibilità che essi facciano parte di inferenze logicamente valide. Si pensi, ad esempio, al controllo della relazione di coerenza fra il singolo giudizio e gli altri che fanno parte dello stesso sistema etico, e, più in generale, all'esame delle possibili incoerenze all'interno dello stesso discorso etico⁷⁸. Sono tutte operazioni la cui attivazione è resa particolarmente difficoltosa da un approccio radicalmente *emotivistico* all'etica⁷⁹; e sono operazioni che si rivelano molto utili anche per accertare se, ed entro quali limiti, i disaccordi interpretativi si connettano correttamente a un sistema etico di riferimento, e, in caso positivo, se siano per davvero espressione di un disaccordo profondo.

Va tuttavia chiarito, onde evitare equivoci, che questi stessi filosofi, che sono favorevoli all'introduzione del criterio di verità nell'ambito dei discorsi etici, sono altrettanto pronti a negare che ciò significhi aderire ad una qualche forma di *realismo etico*, e dunque ad una rappresentazione della verità nel senso di una *corrispondenza* fra giudizi e supposti "fatti morali" (in qualche loro possibile configurazione); in questo senso la loro posizione si caratterizza per l'una o l'altra versione dell'*antirealismo etico*. In questo senso Crispin Wright afferma che gli enunciati etici sono il prodotto di credenze, è vero, ma «these beliefs are not full-bloodedly representational»⁸⁰.

Se accettiamo questo tipo di impostazione, allora abbiamo senza dubbio a disposizione una serie di strumenti di controllo della correttezza, dal punto di vista sia logico che argomentativo, dei giudizi etici.

⁷⁸ Così si esprime Rolf Tersman, *Moral Disagreement*, cit., p. 5. Un'ottima giustificazione dell'uso degli strumenti della logica nell'ambito dei giudizi etici viene offerta da Lasersohn, *Subjectivity and Perspective*, cit., p. 9.

⁷⁹ D'accordo su questo punto è, fra i molti altri, Kölbel, *Faultless Disagreement*, cit., pp. 65 ss.

⁸⁰ Wright, *Truth and Objectivity*, cit., p. 91; e di rimando Simon Blackburn osserva che «we may separate truth from representation...» (S. Blackburn, *Essays in Quasi-Realism*, cit., p. 185).

In primo luogo, possiamo considerare, con le parole di Michael Lynch, un giudizio etico come *warranted* «to the degree that it is woven tightly into the rest of the moral fabric, to the degree, to speak more plainly, that it *coheres* with our considered moral judgments and relevant non-moral convictions»⁸¹; e qui sarebbe il criterio della *coerenza* (in senso lato) a fungere da equivalente per il criterio di verità.

In secondo luogo, possiamo valutare il contenuto del giudizio etico, dal punto di vista della *qualità degli argomenti* che lo supportano, e questo vuol dire, primariamente, vedere in quale misura esso è supportato dagli *acknowledged standards of warrant*⁸² che sono al momento accettati all'interno della disciplina di riferimento (che, in realtà, nel caso dei DIP sarebbero due: teoria della argomentazione etica e teoria dell'argomentazione giuridica).

Per la mia parte ritengo che una nozione così *indebolita e minimale* di verità può ben essere mantenuta, anche all'interno di una concezione come la mia, nella quale l'antirealismo in etica ha una impronta marcatamente relativistica. Nella stessa direzione, a ben guardare, si muove Dworkin, quando afferma che la nozione di verità, nella teoria dell'argomentazione giuridica, si predica dei «discorsi etici argomentati in modo responsabile»⁸³. A proposito di queste affermazioni di Dworkin, avevo già notato, in un saggio precedente, una certa assonanza con le affermazioni di Wright su di un modo di intendere la verità che sia accettabile per i discorsi etici⁸⁴.

⁸¹ Lynch, *Truth as One and Many*, cit., p. 165.

⁸² Wright, *Truth in Ethics*, cit., pp. 211-212. Wright ci ricorda che «acceptable moral opinion is not just a matter of what feels comfortable, but has to survive appraisal by quite refined and complicated standards» (*ibid.*, p. 212).

⁸³ R. Dworkin, *Ronald Dworkin Replies*, in J. Burley (ed. by), *Dworkin and His Critics, with Replies by Dworkin*, Blackwell, Oxford 2004, p. 388.

⁸⁴ In proposito Wright afferma che «we need to win through to a conception of truth which allows us to grant truth-aptness, and indeed truth, to *responsible judgments* [corsivo mio] within a given discourse without thereby conceding a realist view of it» (Wright, *Truth in Ethics*, cit., p. 213).

A questo punto è chiaro che dare il nome di “verità” a una nozione così *debole e minimale* diventa una questione puramente *nominalistica*, e la decisione rinvia a una questione di opportunità. Personalmente ho dei dubbi che valga la pena di mantenere una nozione così “pesante”, dal punto di vista filosofico, soprattutto in un dominio come il nostro, in cui manca il rapporto con i fatti. Per il nostro ambito sarebbe forse preferibile usare il termine *moral warrant*⁸⁵, ovvero “asseribilità garantita”⁸⁶, con riferimento a standard argomentativi che non contemplano il riferimento a supposti fatti morali.

5.8. I DIP come disaccordi genuini, *faultless*, irrisolvibili e ineluttabili

L’ultima caratteristica che prendo in considerazione è in realtà la sommatoria di quattro aspetti che accompagnano in modo peculiare le istanze paradigmatiche dei DIP. Nelle pagine fatto spesso menzione – perlomeno di alcuni – di questi attributi dei DIP, senza tematizzarli espressamente, cosa che farò, molto brevemente, in questo paragrafo.

Qualifico un disaccordo come *genuino* quando le parti discordanti, pur essendo in radicale disaccordo, si intendono reciprocamente, e sono pertanto consapevoli che “stanno in fondo parlando della stessa cosa”, non stanno instaurando un “dialogo fra sordi”⁸⁷. Abbiamo già visto, introducendo lo strumento analitico del *concetto*, come sia possibile spiegare questo elemento di condivisione di partenza attraverso una operazione di disarticolazione del contenuto semantico di una nozione, che consenta di isolarne la componente in comune (appunto, il *concetto*), e gli elementi di forte divaricazione (le *concezioni*).

Si può invece considerare un disaccordo come *faultless*, quando si può constatare che il suo insorgere non è manifestamente dovuto ad

⁸⁵ Così Lynch, *Truth as One and Many*, cit., p. 164.

⁸⁶ Così Wright, *Truth in Ethics*, cit., p. 164.

⁸⁷ In questo senso, ad esempio, M. Baghramian-A. Coliva, *Relativism*, cit., p. 12, e D. Capps-M. Lynch-D. Massey, *A Coherent Moral Relativism*, in «Synthese», CLVI (2009), pp. 414-415.

alcuna colpa o errore da parte dei soggetti in disaccordo⁸⁸. Una qualificazione di questo tipo, dunque, riguarda le interpretazioni che superano la “soglia di tollerabilità culturale”, e cioè quelle non chiaramente erranee, le quali non sono considerate accettabili alla luce degli standard argomentativi al momento accettati della comunità degli studiosi di riferimento (gli studiosi di etica e i teorici del diritto). Tale sarebbe, ad esempio, un’interpretazione che qualificasse gli atti di tortura nei confronti di un imputato (per estorcergli una confessione) come istanze di comportamenti che rispettano la *dignità* della persona umana.

Prima di attribuire ai disaccordi il predicato di “irrisolvibili”, è bene chiarire un possibile fraintendimento. Nel qualificare i DIP come *irrisolvibili*, non è mia intenzione sostenere che tali disaccordi non possano per davvero essere mai di fatto risolti, quasi che la qualifica di “irrisolvibile” fosse *ontologicamente inerente* ai casi in questione. Voglio soltanto sottolineare che la loro soluzione non dipende dalla circostanza che su di essi sia intervenuta una singola soluzione interpretativa o decisione giudiziale (e questo vale anche per le decisioni legislative), che possa considerarsi come oggettivamente “vera” o “corretta”, in qualche senso dei due termini. Non è certo in tale modo che si risolvono queste dispute. I disaccordi interpretativi, infatti, nella misura in cui siano radicali e profondi, sono molto probabilmente destinati a rimanere sul campo per un certo periodo di tempo, e non solo nelle discussioni della dottrina, ma anche – eventualmente – nelle future decisioni dei giudici su casi simili. Ciò vuol dire che una sentenza definitiva su di una vicenda giudiziaria molto controversa può soltanto essere un semplice “punto di sblocco istituzionale” del disaccordo.

Il fatto che i DIP non possano essere chiusi da singole decisioni non vuol dire, naturalmente, che essi siano destinati a rimanere aperti per sempre. Tuttavia, la chiusura di un disaccordo dipende da processi culturali e non da singole decisioni. Il disaccordo può forse essere consi-

⁸⁸ Buone definizioni dei disaccordi *faultless* le ritroviamo in Kölbel, *Faultless Disagreement*, cit., pp. 53-54; e in Coliva, *Basic Disagreement*, cit., pp. 537-554.

derato – temporaneamente e contingentemente – chiuso nella misura in cui riescano a condensarsi, all'interno di una determinata cultura giuridica, atteggiamenti interpretativi, stili argomentativi, prospettive etico-politiche di sfondo largamente condivise dalla cultura giuridica di riferimento, la quale ultima, dunque, finisca per non considerare come ancora rilevante la materia del disaccordo, ovvero attribuisca una decisa prevalenza a una delle interpretazioni in competizione. Aggiungo che non mi pare sia questa la situazione in cui si trova al momento la nostra cultura giuridica.

Qualificando i DIP come *ineluttabili*, si vuole invece sottolineare che, quando i disaccordi sono per davvero così profondi e radicali, essi non possono essere risolti attraverso soluzioni di compromesso, utilizzando i cd. *mid level principles*⁸⁹, ma soltanto facendo ricorso ai *valori ultimi* su cui poggiano le varie concezioni giuridiche ed etiche di cui si compone il *pluralismo* che caratterizza la nostra comunità etico-politica; e anche quando dovessero arrivare decisioni che si collochino su tale livello *apicale*, ciò non vuol dire che le ragioni del dissenso sarebbero con ciò eliminate.

6. Una breve nota sul relativismo

A questo punto avrei dovuto presentare un'intera sezione dedicata al relativismo, il quale a mio avviso rappresenta, come si può desumere dalle pagine precedenti, la concezione più adeguata per spiegare il “perché” dei DIP (come, del resto, dei disaccordi *faultless* più in generale), le cause del loro insorgere e il carattere di estrema radicalità, irrisolvibilità e ineluttabilità con cui essi si presentano. In effetti, se si muove dalla tesi che ogni parte in causa nel disaccordo ha le sue buone ragioni, che derivano dal fatto che le singole tesi interpretative sono *necessariamente connesse* con concezioni etiche “di sfondo” alternative fra di loro; e,

⁸⁹ Come vorrebbe C. Sunstein, *Incompletely Theorized Agreements in Constitutional Law*, in «Social Research. An International Quarterly», LXXIV (2007), 1, pp. 1-24.

inoltre, che non esiste, una volta arrivati al livello dei principi primi dei vari sistemi morali, alcun argomento razionale cogente che possa dirimere il disaccordo fra le varie concezioni in competizione, allora una spiegazione relativistica (in chiave di *relativismo etico*) del disaccordo rimane, perlomeno a mio avviso, l'ipotesi più plausibile.

Sono dell'idea, comunque, che il relativismo etico ha le sue buone ragioni per presentarsi come una spiegazione appetibile del mondo dell'etica, ben al di là dei casi di disaccordo; e, inoltre, che esso è solo una specifica versione, nel campo dell'etica, di una concezione molto più generale, in grado di porre radici in tutti gli ambiti più interessanti della riflessione filosofica (epistemologia, filosofia della scienza, filosofia del linguaggio, metafisica, eccetera). Una concezione siffatta, con un ambito di applicazione così vasto, per poter svolgere efficacemente i suoi compiti esplicativi deve necessariamente presentarsi, a mio avviso, nella forma di un *relativismo moderato*: un relativismo cioè che assuma che ci sono alcune tesi fondamentali che *non sono relative*, e che si presentano o in forma di *presupposizioni*, in qualche senso, *trascendentali*, o di *acquisizioni tendenzialmente universali* (ma non *assolute*)⁹⁰.

Ma su tutto questo, purtroppo, non posso più soffermarmi, perché lo spazio – abbondantemente – concessomi si è esaurito. Non posso che rinviare allora, per una trattazione approfondita, al mio libro sui DIP⁹¹. Mi sono reso conto di aver preparato una torta senza la “classica ciliegina finale”. Spero di poter colmare questa lacuna nella seconda parte di questo saggio, dedicata all'esame dei casi concreti di DIP.

⁹⁰ Una recente e molto interessante versione del relativismo moderato proviene da A. Hautamaki, *Viewpoint Relativism. A New Approach to Epistemological Relativism Based on a Concept of Points of View*, Springer, Switzerland AG 2020.

⁹¹ Villa, *Disaccordi interpretativi profondi*, cit., pp. 176-216.