



diritto & religioni

Semestrale
Anno V - n. 1-2010
gennaio-giugno

ISSN 1970-5301

9

 **LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE**

Diritto e Religioni
Semestrale
Anno V - n. 1-2010
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttore
Mario Tedeschi

Segretaria di redazione
Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, M. C. Folliero, G. Fubini, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale
Diritto canonico
Diritti confessionali
Diritto ecclesiastico
Sociologia delle religioni e teologia
Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci
A. Bettetini, G. Lo Castro
G. Fubini, A. Vincenzo
L. Musselli
G.J. Kaczyński
R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa
Giurisprudenza e legislazione canonica
Giurisprudenza e legislazione civile

Giurisprudenza e legislazione costituzionale
Giurisprudenza e legislazione internazionale
Giurisprudenza e legislazione penale
Giurisprudenza e legislazione tributaria

RESPONSABILI

G. Bianco
P. Stefanì
A. Fuccillo, Raffaele Santoro,
Roberta Santoro
F. De Gregorio
S. Testa Bappenheim
G. Schiano
A. Guarino

Parte III

SETTORI

Lettere, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche

RESPONSABILI

F. Petroncelli Hübler, M. Tedeschi

Lecture

ENRICO MAESTRI, *La vita umana «presa sul serio» Uno studio sul perfezionismo bioetico di John M. Finnis e sul liberalismo bioetico di Ronald Dworkin, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2009, pp. 202.*

Acquisizioni teoriche ed applicazioni pratiche dell'incessante progresso tecnico e scientifico e, soprattutto, la propensione di quest'ultimo ad investire sempre più decisamente ambiti che per lungo tempo si è pensato vi fossero naturalmente sottratti – la nascita e la morte, anzitutto, ma altrettanto pervasivamente lo stesso divenire psico-fisico dell'uomo – contribuiscono a riproporre, su rinnovate basi, il tema del rapporto fra diritto e morale, accompagnandosi, sul piano speculativo, al superamento di un'impostazione rigidamente giuridico-formale e precludendo alla significativa (ri)apertura, sullo stesso piano della teoria generale del diritto, ai contenuti valoriali delle norme che compongono l'ordinamento giuridico complessivamente inteso.

Nel contempo, ma in senso potenzialmente antagonista, la crescita esponenziale delle istanze di protezione e/o di riconoscimento che i singoli rivendicano nei confronti delle nuove opportunità della scienza biomedica, alimenta, principalmente sul piano istituzionale, un bisogno di regolamentazione normativa che si suppone – ma forse a torto – dovere necessariamente intervenire a colmare un insostenibile “vuoto legislativo”.

Al cospetto di una realtà fattuale che promette di risultare in continuo divenire e vieppiù insuscettibile di venire ingabbiata nella rigida formulazione di un precetto normativo, la prospettiva di una regolamentazione puntuale e dettagliata delle fattispecie c.d. «eticamente sensibili» risulta oltremodo problematica mentre quello stesso bisogno che vi è sotteso diviene vieppiù pressante fino ad assumere la preoccupante coloritura dell'emergenza, secondo una curvatura che può risultare pericolosa e fuorviante da più punti di vista.

Deprivata, sul piano politico, di un'adeguata, serena, presa di coscienza del contesto sociale prima ancora che giuridico entro cui è destinata a collocarsi, la soddisfazione di quel bisogno rischia seriamente di prestarsi ad ipoteche ideologiche o ancora – come le più recenti vicende italiane si sono incaricate di testimoniare – di creare un pericoloso cortocircuito istituzionale tra diritto e politica, politica e giustizia, per poi fungere da elemento di potenziale neutralizzazione dei principi fondanti il patto di convivenza civile formalizzato in Costituzione,

Incide negativamente, lungo questa direzione, la circostanza per cui le soluzioni di volta in volta proposte finiscono, in buona parte impropriamente e spesso strumentalmente, per giocarsi lungo la radicalizzazione del dibattito sul carattere disponibile o indisponibile della vita, così evocando un luogo tematico che è in realtà ben meno univoco di quanto potrebbe apparire a prima vista.

Ora, il volume che ci occupa (*Enrico Maestri, La vita umana «presa sul serio». Uno studio sul perfezionismo bioetico di John M. Finnis e sul liberalismo bioetico di Ronald Dworkin, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2009*) ben può dirsi invitare, al fondo, ad una profonda presa di coscienza delle problematichità insite in un riferimento (il «valore» della vita) che, per quanto chiaramente centrale nell'attuale dibattito bioetico, rimane di per sé fondamentalmente ambiguo, tanto nel suo significato "di principio" quanto nelle sue conseguenze pratiche.

Certo, come il suo stesso Autore si premura di precisare immediatamente (p. 9) il saggio «non ha lo scopo né di passare in rassegna tutte le posizioni filosofiche che hanno argomentato o che argomentano a favore del o contro il paradigma della sacralità della vita, né di ripercorrere il dibattito bioetico che si è svolto e si svolge, senza soluzione di continuità, tra i sostenitori *Pro-Choice* e i sostenitori *Pro-Life*, tra i sostenitori della qualità della vita e i sostenitori della santità della vita».

Tuttavia, lo specifico punto di osservazione entro il quale l'Autore dichiaratamente intende collocarsi – lo studio del perfezionismo etico di John Mitchell Finnis e del liberalismo bioetico di Ronald Dworkin – finisce in ultima analisi, direi meritoriamente, col testimoniare proprio la densità delle implicazioni connesse all'affermazione del valore intrinseco della vita ed ancor prima l'improponibilità di una visione univoca di tale presupposto, e quindi di richiamare la necessità di guardare al fondo delle motivazioni che inducono ad agitarne il vessillo nella soluzione delle questioni bioetiche che affannano l'odierno dibattito, non solo scientifico.

Se infatti, come Maestri puntualmente rileva (*ivi*), «i due filosofi finiscono per giustificare in modo opposto le scelte in campo bioetico, in un campo dove la vita umana, nella sua diacronia biologico-personale, è sempre implicata», essi stessi vengono però accomunati – non senza ragione – dal fatto che «sostengono entrambi che la «vita umana è sacra», ma attribuiscono al predicato «è sacra» non un significato religioso (come si verifica, ad esempio, quando si afferma che la vita è sacra perché è un dono di Dio o perché la persona umana è *imago Dei*) ma un significato laico e secolare, nel senso che alla espressione «sacralità della vita si attribuisce il significato di inviolabilità, di indisponibilità, di inalienabilità, di intrinseca bontà della vita».

In questo senso, è pur vero che nelle dichiarazioni dell'Autore, il saggio «ha lo scopo limitato a comprendere le ragioni che hanno indotto due tra i più importanti «legal and moral philosophers» contemporanei ad affermare il valore sacro, cioè il carattere inviolabile, indisponibile, ed inalienabile della vita umana». Ciò però non toglie che, l'effettivo *focus* tematico sia rappresentato dal tentativo di accedere ad una ricostruzione critica delle posizioni teoriche degli autori considerati, le cui tesi, in definitiva, appaiono al Maestri inadeguate sotto il profilo filosofico-bioetico; un tentativo da cui, peraltro, emerge inevitabilmente la distanza che intercorre tra i due autori oggetto di studio proprio per riguardo al rispettivo modo di concepire quell'apparentemente univoco riferimento valoriale.

Il primo capitolo del volume («Il bene fondamentale della vita umana. Certezze e dilemmi morali nel perfezionismo bioetico di John M. Finnis», pp. 13 ss.) è quindi dedicato alle posizioni di Finnis ed in particolare alla sua teoria dello «*human flourishing*» e del carattere autoevidente dei beni fondamentali ovvero dei valori fondamentali dell'esistenza. Esso può dirsi articolato in due parti, la prima delle quali intesa a delineare il generale impianto teorico ed etico dell'impostazione finnisiana del bene fondamentale autoevidente e l'inclusione, nel relativo novero, del bene inviolabile della vita e la seconda volta più specificamente a ricostruirne le implicazioni sulle questioni dell'aborto e dell'eutanasia.

Nell'ambito della prima, Maestri si preoccupa peraltro, preliminarmente ed in maniera che appare molto opportuna, di collocare la tematizzazione finnisiana della vita umana quale bene fondamentale nell'ambito di quella Nuova Dottrina del Diritto Naturale, altrimenti detta scuola neoclassica, di cui lo stesso Finnis è correttamente ritenuto «l'esponente più influente» (p. 13).

L'aggancio risulta utile all'A. in più direzioni.

Anzitutto, esso vale a focalizzare con immediatezza un elemento centrale dell'impostazione finnisiana, ovvero il riconoscimento per cui “le ragioni per agire trovino una giustificazione non «nelle proposizioni teoretiche della metafisica, ma nei principi pratici indimostrabili che sono autoevidenti (*per se nota*) e non abbisognano di ulteriori spiegazioni che li giustificano». La legge naturale è, dunque, per Finnis” – si prosegue – “«un insieme di principi che indicano le forme fondamentali della fioritura umana come beni da perseguire e da realizzare, e che sono usati in un modo o nell'altro da chiunque rifletta sul da farsi, per quanto fallaci possano essere poi le sue conclusioni»”.

Lo stesso richiamo alla teoria neoclassica – ed in particolare alla sua contrapposizione con la teoria neoscolastica – serve poi a svelare l'effettiva portata di questa «teoria etica della legge naturale», che “permette l'assunzione concettuale dei beni fondamentali da un punto di vista normativo (cioè del *dover essere*), escludendo sia il criterio biologico che quello metafisico, i quali inferendo i beni dalla natura umana incorrerebbero nella ben nota «fallacia naturalistica»” (ovvero nella previsione della legge di Hume, per la quale non sarebbe possibile inferire un dover essere da un dato antropologico o metafisico, un valore da un fatto e quindi “una proposizione prescrittiva di doveri e obblighi [...] da proposizioni descrittive sulla natura dell'uomo”, per usare le parole di Gianfrancesco Zanetti).

In effetti, come ben chiarisce l'A., «L'autoevidenza (l'inderivabilità razionale dei beni premorali della ragion pratica) è la chiave ermeneutica che permette ai filosofi *neoclassici* di rendere irrilevante, nell'ambito del ragionamento morale, il problema della *Legge di Hume*: la conoscenza di questi beni, che caratterizzerà la nostra vita come autenticamente morale, si fonda sulla riflessione razionale relativa alla ragionevolezza pratica a cui si partecipa, per orientare i nostri impegni e i nostri progetti verso scelte volte ad un piano di vita coerente» (pp. 16-17).

Tanto premesso, Maestri indugia utilmente su alcuni punti di maggiore criticità dell'impostazione finnisiana: si chiarisce così che «il requisito dell'autoevidenza non richiede un assenso universale», per poi soffermarsi sulla «tesi della separazione tra desideri umani e valori umani» e sulla indimostrabilità dell'evidenza e ancora sul c.d. «dialectical argument». L'Autore non manca di operare gli opportuni richiami alle critiche formulate nei confronti delle posizioni finnisiane per evidenziarne gli aspetti maggiormente persuasivi, illustrare le difese dello stesso Finnis, e prendere argomentata posizione al riguardo.

Assecondando un'opzione metodologica utile ad una sua migliore rappresentazione, l'A. si sofferma ad analizzare più diffusamente le due obiezioni ritenute di maggiore importanza tra quelle avanzate nei confronti della teoria etica di Finnis e nello specifico della sua tesi dell'autoevidenza dei fini ultimi fondamentali dell'azione umana.

Viene così in primo luogo problematizzata (pp. 21 ss.) la questione della «estensione potenzialmente aperta della lista di Finnis», di cui si richiama il rischio che «nasconda un certo grado di arbitrarietà», atteso che il relativo elenco «sarebbe individuato alla luce di alcune convinzioni ed inclinazioni personali» e ciò pur in

considerazione del fatto che «Finnis evidenzia l'ordine «flessibile» delle priorità: ciascun bene fondamentale viene perseguito osservando un insieme di requisiti di ragionevolezza pratica che salvaguarderebbe dal mero arbitrio o dal fanatismo le propensioni personali e le scelte di libertà di ciascun agente; non c'è, quindi, una gerarchia oggettiva tra i beni che predetermini il peso morale da rispettare nel perseguire questi beni». L'A. da quindi atto che in realtà Finnis elabora una gerarchia tra due classi di valori, fondamentali e strumentali, ma opportunamente chiarisce che ciò non equivale a superare l'obiezione relativa alla sua arbitrarietà, attesa l'indeterminatezza dei criteri che soprassedono alla distinzione e l'insuperata necessità di considerare l'eventualità di una ponderazione tra quei beni. In particolare, ad avviso dell'A., la conseguente adesione finnisiana ad una sorta di «pluralismo etico» non salva lo stesso Finnis dall'*impasse* derivante dalla eventualità del conflitto tra due beni fondamentali (il c.d. «stallo deliberativo», per il quale Maestri cita significativamente ad esempio il caso della clonazione di embrioni umani): «l'assolutismo finnisiano non permette di valutare le conseguenze negative, che talvolta sono prevedibili, da parte di chi è chiamato ad agire e a scegliere responsabilmente in una situazione concreta e conflittuale. La tesi dell'*human flourishing*, configurata in modo forte ed esigente da Finnis, rischia allora di essere troppo impegnativa in un contesto interculturale e moralmente complesso, in cui si voglia tentare di costituire un equilibrio tra tutela etica fondamentale umana e pluralità delle forme (o stili) di vita. Le persone, secondo Finnis» – prosegue incisivamente l'A. – «non possono ignorare il fatto *prescrittivo* secondo il quale i beni fondamentali non vanno trattati come se fossero beni ordinari, secondari o strumentali e, quindi, non vanno sottoposti a valutazioni arbitrarie come se fossero fini *soggettivi* in sé. L'idoneità di questi beni a costituire un *complete, integral fulfillment* richiede che gli agenti morali siano imparziali nel perseguire il loro piano di vita» (p. 26).

Inevitabile, a questo punto, è il riscontro della connessione con la definizione – che Maestri riconosce non chiara – del ruolo che, in questo «processo di perfezionamento del sé», va ascritto all'individuo. Richiamate le osservazioni di Den Uyl e Rasmussen, l'Autore evidenzia che «L'oggettività dell'*human flourishing*, che pure è riferita, ad avviso di Finnis, ad individui singoli, non implica l'imparzialità dell'agente. I beni fondamentali si definiscono tali solo in rapporto alla piena realizzazione degli esseri umani, ma questo non implica il contrario, cioè non comporta che gli esseri umani siano in funzione del raggiungimento dei beni fondamentali (...). La scelta umana, nell'ambito di un'etica dell'*human flourishing*, non è radicalmente libera, ma rimane un elemento necessario, imprescindibile, per concretizzare le potenzialità della fioritura umana»; di qui il riconoscimento per cui «La tesi finnisiana rappresenta, quindi, una versione perfezionistica «spessa» del bene umano, con la conseguenza di esporsi alle stesse critiche che vengono rivolte alle tesi delle varie teorie etiche delle virtù (con le quali peraltro vi è qualche connessione)».

In realtà, più al fondo, Maestri sottolinea le contraddizioni insite nello sforzo argomentativo finnisiano inteso «a far apparire il suo approccio come *non naturalistico*». Si osserva come la ricerca finnisiana della conferma del valore universale dei beni autoevidenti dal riferimento ad una costante antropologica, cioè «ad una serie di dati che accomunano la società umana e che hanno natura eminentemente esperienziale» si ponga in aperta contraddizione «con il presupposto programmatico, adottato dalla scuola *neoclassica*, di svincolare il ragionamento pratico da ipoteche di ordine antropologico, metafisico e ontologico». In buona sostanza, il «raffinato tentativo di rendere la natura umana oggetto della ragione e di ritenerla rilevante normativamente

solo se preventivamente scoperta tramite l'autocoscienza riflessiva personale», si conferma inteso «a celare una descrizione metafisica della natura umana attraverso uno stratagemma apodittico che sia in grado di sfuggire alla «ghigliottina di Hume»» ma risulta incompiuto o quantomeno inefficace: «Sotto il profilo epistemologico, lo stratagemma (indimostrabile ed inderivabile dell'autoevidenza) riesce a mantenere ferma la dicotomia tra fatti e valori, ma non riesce a giustificare in modo plausibile *perché* i beni (cioè proprio quei beni) indicati da Finnis dovrebbero essere considerati autoevidenti e *perché* altri beni non lo possono essere allo stesso modo» (p. 32-33).

Mantenendosi in linea con il presupposto della riconduzione della posizione finnisiana nell'ambito della teoria neoclassica della legge naturale, la ricostruzione critica della teoria etica finnisiana si arricchisce peraltro di ulteriori spunti d'interesse, corrispondenti ad altrettanti snodi problematici.

Viene così in rilievo, anzitutto (pp. 34 ss.), la distinzione tra beni premorali e beni morali (laddove si chiarisce che i primi costituiscono «presupposti, condizioni necessarie, per poter deliberare»), e per tale via, la fondamentale tesi della *incommensurabilità* dei beni umani, esplicitamente opposta al proporzionalismo teologico ed al consequenzialismo etico, diversamente intesi a stabilire una qualche ponderabilità tra i beni medesimi. Emerge al proposito un'obiezione già in parte anticipata, da un diverso versante, e comunque destinata a venire ripresa più oltre ovvero la «forte e insuperabile difficoltà di risolvere un eventuale conflitto tra valori basilari» (ciò che deriverebbe dalla *incommensurabilità* dei beni fondamentali, mentre la loro premoralità «tende a far considerare *quasi-necessaria* la scelta morale a discapito della libertà e della responsabilità»).

Maestri affronta quindi la questione del «modo con cui i beni fondamentali premorali possono essere perseguiti dagli agenti morali», per evidenziare che «la forza normativa della legge naturale (...) non è dunque espressa da un argomento deontologico (per cui il dovere morale è già stato fissato indipendentemente dalle conseguenze che l'azione deliberativa produrrà), ma da un argomento «latamente» teleologico che indirizza l'agire morale in un certo modo», secondo un fine non proprio dell'agente ma oggettivamente e razionalmente rilevabile: ««esigenze di rispetto» che guidano (orientano) l'agire pratico della persona umana», consistenti, «sul piano morale, nell'integrale perfezionamento del soggetto e, sul piano politico-giuridico, nel mantenimento del bene comune (*common good*), inteso da Finnis come un concetto normativo in grado di includere il benessere integrale di ciascuno e di tutti, garantendo le condizioni per la realizzazione di ciascuno» (p. 42).

A questo punto, il *focus* tematico del saggio porta l'A. a indirizzare l'attenzione sulla considerazione finnisiana della vita umana quale valore fondamentale (uno dei sette) per riportare su tale più specifico piano le critiche avanzate in precedenza (pp. 44 ss.).

Le osservazioni dell'A. si confermano così convergenti nella riconsiderazione del «significato assiologico che la teoria *neoclassica* attribuisce al valore intrinseco della vita umana», secondo una prospettiva che allo stesso A. sembra tuttavia contraddire insanabilmente il presupposto di fondo da cui essa dichiaratamente intende muovere, costituito dal riconoscimento del carattere autoevidente del bene vita e dal correlato rifiuto di una sua considerazione dualista.

Maestri muove al riguardo dalla tesi per cui Finnis non si riferirebbe al bene della vita inteso in senso minimalistico quale manifestazione biologica dell'essere umano rappresentando diversamente, il dato biologico, «la condizione necessaria ma non sufficiente per affermare moralmente e pienamente il valore della vita umana»;

Maestri rileva cioè che «secondo l'approccio filosofico della teoria *neoclassica* della legge naturale (...), la vita nella sua nudità di carne non basta da sola a identificare la persona e, perciò, a configurare il bene morale» immediatamente chiarendo come questo presupposto non comporti l'accoglimento, appunto, di una visione dualistica, che contrappone *individuo-corpo* e *persona-anima* per considerare il primo «uno strumento da trattare come tutti gli altri e da scartare quando diventa inservibile» (p. 51).

In realtà, secondo l'A., nonostante le apparenze quella *neoclassica* rimane una tesi dualistica, «proponendo una versione raffinata di dualismo ontologico», nell'ambito della quale «rimane la pretesa di trascendentalizzare ed immunizzare la carne umana, per poterne predicare la dignità inviolabile attraverso una presa di distanza dall'uomo come essere di carne, cioè proprio da ciò che ci costituisce, che ci tiene nel mondo e che ci permette di conoscere e di discernere il bene dal male» (p. 53). Ne costituisce testimonianza significativa, ad avviso dell'A., la posizione assunta da Finnis in ordine ai problemi della sessualità. L'accentuazione del valore incrementale ovvero della interna capacità della vita di auto-perpetuarsi, porta Finnis a ritenere che «le pratiche umane *contra-life* non sono solo quelle in cui i comportamenti danneggiano volontariamente e direttamente il bene della vita (come, ad esempio, si verifica negli atti di aborto, di suicidio, di omicidio e di eutanasia) ma sono anche quelle in cui i comportamenti non permettono che la vita possa essere incrementata, nonostante non sia ancora presente un *organismo-corpo-individuo umano* a cui possa essere attribuita (come, ad esempio, si verifica negli atti di masturbazione, omosessualità ed eterosessualità intenzionalmente non procreativa)». Tuttavia, «mentre si sostiene l'importanza morale di questo ulteriore valore, si sottace il fatto che si esigono, in realtà, determinati comportamenti sessuali a favore della creazione di un'entità che ancora non esiste: non si sta chiedendo il rispetto della vita dell'embrione o del feto o di un organismo umano in una qualsiasi fase del suo sviluppo biologico, ma si sta arbitrariamente imponendo alle persone di vivere la loro intimità sessuale a difesa di un bene fondamentale – la vita – che ancora non c'è! Questa prospettiva non difende in realtà la vita ma pretende di esercitare un controllo sessuale sulla sessualità, cioè su un bisogno primario del corpo umano» (pp. 64-65).

Così chiarito che «L'impianto teorico ed etico della prospettiva finnisiana porta a sostenere l'illiceità intrinseca di tutte quelle pratiche che ledono sia il bene fondamentale della vita, inteso in senso intrinseco ed in senso incrementale, sia la vita di una persona umana, cioè di un individuo umano integro e vivo» (p. 67), Maestri provvede a tematizzare l'impostazione finnisiana relativa alle questioni dell'aborto (pp. 69 ss.) e dell'eutanasia (pp. 96 ss.). Ciò attraverso il richiamo al confronto dialettico che ha visto lo stesso Finnis impegnato contro le tesi, rispettivamente, per l'aborto, di Judith Jarvis Thomson e, per l'eutanasia, di John Harris e Ronald Dworkin.

Si tratta, da un lato, di opzione che Maestri non manca, in maniera convincente, di argomentare e, dall'altro, di un terreno sul quale trovano conferma obiezioni già prefigurate, in senso più generale, nelle pagine precedenti.

Nel primo caso (quello dell'aborto), la scelta della Thomson è spiegata sulla base della peculiarità etica della posizione indagata, derivante in particolare dalla sua previa accettazione della tesi conservatrice secondo cui il feto è persona morale, e dalla sua originalità narrativa, fondata su alcune metafore fantastiche, utilizzate come modelli di ragionamento analogico (la metafora c.d. "del violinista", anzitutto).

L'articolata e puntuale analisi delle tesi della Thomson e delle critiche mosse al riguardo da Finnis, porta l'A. a ribadire, sullo specifico tema dell'aborto, osservazioni

critiche più in generale avanzate in ordine ai rischi che caratterizzano l'assolutismo morale finnisiano al cospetto dei casi più gravi e complessi: si evidenzia così, in particolare, la debolezza della posizione finnisiana, in ragione della quale si accetta moralmente l'aborto indiretto (quello in cui l'aborto costituisce conseguenza di un intervento terapeutico sulla madre ovvero un evento previsto come inevitabile ma non voluto intenzionalmente) e diversamente si condanna l'aborto terapeutico (quello in cui è il feto stesso la causa più probabile di aggravamento della salute della madre, ragion per cui l'intervento è direttamente volto alla eliminazione del feto e, quindi, voluto). È in effetti molto spesso ben difficile – argomenta persuasivamente l'A. – «sapere quando un'azione è lecita perché solo indirettamente lede un bene fondamentale», con la conseguenza per cui «non sempre è possibile dirimere i casi in cui non è dato individuare con certezza quale fra le due vite ha maggiori probabilità di beneficiare dell'intervento salva-vita» (p. 95); l'assolutizzazione del bene-vita si traduce paradossalmente, in queste ipotesi, in una scelta di non vita, atteso che, una volta ammesso un dovere assoluto di tutela della vita non può distinguersi tra aborto diretto ed aborto indiretto ed anzi deve accettarsi che possano morire sia madre che figlio.

Nel secondo caso (quello dell'eutanasia), la tesi finnisiana dell'esclusione assoluta di ogni forma di legittimazione di azioni volte a procurare la morte di una persona, anche laddove questa sia soggetta a dolori insopportabili ed anche quando sia essa stessa a chiederlo, viene contrapposta alle tesi di John Harris e di Ronald Dworkin. Anche in questo caso la scelta appare funzionale ad una rappresentazione delle posizioni in campo sufficientemente completa, atteso che quella di Harris è posizione che massimizza il ruolo della autodeterminazione personale (e, correlativamente, l'incidenza dell'eutanasia) mentre quella di Dworkin si pone in una collocazione, per così dire, mediana, richiedendo, affinché la scelta eutanasiica risulti valida, che essa si ponga come rispettosa di un modello complessivo o integrale di vita che l'agente ha coerentemente e genuinamente dimostrato di voler perseguire. Analogamente, la posizione assolutista di Finnis – che viene quindi ricostruita dall'Autore, sulla base della riconsiderazione delle repliche rivolte dallo stesso Finnis ad Harris, ovvero indagando sulla rilevanza morale dell'intenzione e dell'agire intenzionale, sul principio del c.d. duplice effetto e della difesa del concetto di persona come totalità unificata, per il quale ultimo aspetto rileva anche il contrasto con Dworkin – pare scontrarsi con le difficoltà insite in ipotesi particolarmente drammatiche quali, tipicamente, quelle relative alle decisioni concernenti gli stati di confine della vita biologica umana.

In certa misura anticipato dal confronto con Finnis rispetto alla specifica tematica dell'eutanasia, il pensiero bioetico di Ronald Dworkin è più diffusamente analizzato nel secondo capitolo («Sacralità della vita e autonomia personale nel liberalismo bioetico di Ronald Dworkin», pp. 125 ss.).

Maestri ha cura di precisare che la riflessione relativa al pensiero del filosofo americano, proposta nel saggio, non ha ad oggetto il diritto fondamentale alla vita, la sua titolarità ed il diritto ad abortire o i relativi limiti. Trattandosi di temi strettamente connessi «con l'assunto generale secondo cui la vita è sacra», scopo primario di questa seconda parte del saggio è piuttosto «quello di proporre una riflessione critica sulle modalità di articolazione e di giustificazione adottate da Dworkin per costruire la sua tesi generale» (p. 127). L'opzione appare senz'altro coerente con l'impostazione complessiva del lavoro anche se, nel caso di Dworkin, può apparire distonica rispetto alla complessità tematica del pensiero dello studioso americano.

Muovendosi rigorosamente all'interno della prospettiva metodologica che informa

il saggio, l'analisi del pensiero bioetico dworkiniano ovvero la tematizzazione della versione dworkiniana della sacralità della vita si conferma centrata ed assai significativa. Prova ne sia la cura con cui lo stesso Maestri tiene a ribadire i limiti delle operazioni di «relativizzazione semantica» diversamente proposte, in particolare, da Sebastiano Maffettone, per il quale l'idea dworkiniana potrebbe essere sostituita dal riconoscimento per cui la vita «è di notevole valore»: siffatta operazione, ad avviso di Maestri, ha infatti l'effetto di svuotare di significato l'argomento di Dworkin, e ciò «indipendentemente dal fatto che Dworkin riesca effettivamente a spiegare perché la vita umana debba essere considerata sacra» (p. 126, sub nota 2).

L'A. chiarisce così da subito l'*iter* analitico che intende seguire: muovere dalla preliminare riconsiderazione della premessa normativa generale del pensiero bioetico di Dworkin per saggiarne e valutarne, per così dire, la propensione strategica. Si rileva così, anzitutto, come, per il filosofo americano, «le argomentazioni bioetiche sarebbero, in ultima istanza, argomenti vertenti sulla natura della tutela da attribuire al valore della vita» per poi immediatamente sottolineare che, nell'impostazione dworkiniana, «questa tesi avrebbe il vantaggio di solidificare un terreno sabbioso come quello bioetico, poiché cementerebbe le singole questioni bioetiche su un *Common Ground*: nessuna persona ragionevole, ad avviso di Dworkin, può contestare l'intuizione primitiva umana secondo la quale la vita ha un valore intrinseco ed oggettivo per (quasi) tutti gli esseri umani» (p. 126).

Più al fondo, però, tale prospettazione è colta dall'Autore quale ingegnoso (ma malriuscito) tentativo di superamento di quella che si è già visto essere la classica dicotomia tra *vita umana-individuale-biologica* e *vita umana-personale-morale*, altrimenti tra soggettivismo ed assolutismo.

La definizione del contesto entro cui, per tale riguardo, la posizione dworkiniana si colloca è assai chiara e lineare (pp. 127 ss.).

Nel ricostruire i termini della tematizzazione del rispetto della vita secondo l'ottica propria della contemporaneità occidentale, l'A. osserva anzitutto che in tale contesto esso «si fonda su un principio derivato da considerazioni fondamentali, moralmente rilevanti, rispetto al criterio vitalistico della sussistenza della mera vita biologica», per poi chiarire ulteriormente l'assunto rilevando, sulla scorta delle osservazioni di Maurizio Mori, che «l'affermazione del pluralismo etico contemporaneo ha prodotto l'abbandono del paradigma monista cristiano (ed in particolare cattolico) che prevedeva la coestensività (ma non l'identità) tra vita naturale e vita personale, riconfigurando così l'antico dualismo tra *zoé* e *bios* all'interno di un generale modello filosofico ed epistemologico, in cui è presente una costante ossessione della cultura filosofica occidentale a segnare i confini tra essere e dover essere, tra corpo e mente, tra natura e cultura, tra necessità e libertà, tra fatto e valore, tra comprensione e spiegazione, tra descrizione e spiegazione, tra diritto e morale».

Maestri da quindi conto del fatto che la radicalizzazione del dualismo tra sacralità della vita e qualità della vita – che emerge distintamente su tali basi – viene sviluppata, in modo paradigmatico, da James Rachels e passa quindi ad evidenziarne le argomentazioni per poi sottoporle a stringente ed articolata critica. Si ricorda, così, che secondo Rachels «essere vivi in senso biologico è relativamente poco importante. La nostra vita, al contrario, è immensamente importante; è la somma delle nostre aspirazioni, decisioni, attività, progetti e relazioni umane» e si sottolinea, assai significativamente, come la tesi implichi la reinterpretazione del tradizionale divieto di uccidere intenzionalmente: nell'impostazione oggetto di analisi, «ciò che ha valore è la vita biografica umana, cioè l'insieme delle esperienze che il soggetto include nel

suo racconto esistenziale, ed è verso questo tipo *qualificato* di vita che vale il precetto assoluto negativo di «Non uccidere». Quando, invece, una vita umana non ha o perde «alcune capacità mentali piuttosto sofisticate» che la rendevano una vita biografica, allora la regola «Non uccidere» non ha alcun senso; Se lo scopo della regola – si ricorda ulteriormente – «contro le uccisioni è la protezione della vita, possiamo osservare che in alcuni casi non uccidere non implica la distruzione di una vita. Una persona in coma irreversibile, o un bambino con malformazioni tali da impedirgli uno sviluppo adeguato, non è il soggetto di una vita [...]. In tali casi la regola che vieta di non uccidere non ha senso».

Siffatta impostazione, arguisce quindi Maestri, oltre a «sfiorare (o forse realizzare) una forma di dualismo manicheo», determina impropriamente «una *reificazione* della vita biologica» e, soprattutto, si dimostra affetta da «una contraddizione paradossale rispetto all'assunzione generale», attesa la constatazione per cui è il rilievo fattuale che perviene da un encefalogramma piatto a confermare la perdita (o l'assenza) della coscienza, il che contraddice, appunto, l'assunzione previa per cui il dato biologico non avrebbe rilevanza morale.

Ritorna così, la questione del problematico rispetto della *Legge di Hume*, cui lo stesso Rachels mostra di volersi appellare mentre rimane pacifico, secondo quanto l'A. rileva, che «Lo slittamento del concetto di vita verso quello trascendentale e non-naturalistico di persona, che questo tipo di bioetica invita a compiere (come fa anche la bioetica cattolica), forse trascura la possibilità dell'esistenza di uno spazio biofilosofico in cui indagare le *qualità inerenti* alla vita biologica, cioè *che cosa* rende sostanziale e non modale (o funzionale) la dignità dell'essere umano. L'opzione contraria conferma il modello dicotomico, ma finisce irreversibilmente per approfondire il solco tra natura umana e persona (...)».

Ora, come si anticipava, Maestri presenta la tesi dworkiniana proprio quale «tentativo di riconciliare nelle questioni bioetiche modi opposti di considerare moralmente la vita umana» (pp. 134 ss.).

Il riconoscimento della sacralità-inviolabilità della vita umana, il suo disancoramento da una matrice (necessariamente) religiosa (con la conseguente declinazione in senso laico della sacralità medesima) nonché, alla base, l'affermazione del suo valore intrinseco e non strumentale quale elemento fondativo di tale sacralità, permetterebbe in effetti, nelle intenzioni del filosofo americano, di rinvenire un punto di equilibrio comune tra posizioni conservatrici e posizioni liberali, atteso che tali presupposti risultano idonei a supportare, nell'ottica coerentista adottata dallo stesso Dworkin, un ampio ventaglio di soluzioni.

Come lo stesso Maestri spiega efficacemente, esprimendo «una sorta di valore condiviso», la vita umana va «ripensata evitando che in essa siano presenti accenti misterici. La vita è un prodotto tanto dell'investimento della natura quanto di quello della cultura: essa è una costruzione, ad un tempo, naturale ed umana. Pertanto, ad avviso di Dworkin, l'inviolabilità della vita non discende da un carattere radicalmente sacrale in senso teologico, cioè da una realtà non posseduta dall'uomo ma da cui è posseduto, essendo la sua vita come una partecipazione alla vita di Dio. Né il valore sacrale della vita deriva dal principio accolto dalla tradizione filosofica del diritto naturale: a nessuno è consentito di porre termine intenzionalmente alla vita di un innocente sia attraverso un atto commissivo sia attraverso un atto omissivo» (pp. 139-140).

Ritorna in questo modo la sottolineatura del contrasto con la tesi del perfezionismo morale finnisiano, che connette al tema della sacralità della vita quello della

titolarità della vita, attesa la derivazione del valore intrinseco della vita umana da un assoluto morale inderogabile la cui fonte è la razionalità pratica umana. Come immediatamente si chiarisce, infatti, «Affermare che la vita umana è sacra non significa, secondo Dworkin, ammettere che tutti gli esseri umani siano titolari del diritto alla vita; «sacralità della vita» e «diritto alla vita» sono due proposizioni normative che stanno su due piani diversi: l'una non implica l'altra». Si tratta di una c.d. «obiezione indipendente», che cioè non dipende da né presuppone particolari diritti morali, *in primis* il diritto alla vita.

Qui, però, ad avviso di Maestri, emerge un certo profilo di criticità, connesso alla necessità di chiarire quali criteri soprassedano alla valutazione come sacri di alcuni esseri umani piuttosto che di altri ed a quali precise condizioni un valore possa realmente dirsi intrinseco.

La risposta dworkiniana alla prima delle due questioni è ricostruita saggiandone la distanza rispetto alle tesi che generalmente assistono il riconoscimento dell'idea della inviolabilità-sacralità (pp. 145 ss.).

Viene così in rilievo, anzitutto, l'affermazione del «costante ed uguale valore della vita lungo il decorso del tempo biologico-naturale», in ragione della quale non si ammette «che si operino distinzioni o scomposizioni qualificative della vita in diverse forme di vita» e, in definitiva, si tutela il prolungamento della vita indipendentemente da un giudizio sulla qualità della vita, decretando «il principio dell'obbligazione presuntiva di preservare la vita umana in qualsiasi situazione essa versi». Come l'Autore spiega efficacemente, «si parla di obbligazione presuntiva, perché la vita umana, nelle situazioni critiche di malattia, deve essere sempre preservata, a meno che il trattamento medico non sia totalmente inefficace o aggravi la situazione, già di per sé critica nella quale versa il paziente».

In secondo luogo, l'attenzione viene appuntata sull'affermazione della norma «Non uccidere», sulla caratterizzazione assoluta ed inderogabile del divieto e sul suo conseguente rilievo quale testimonianza del riconoscimento universale del valore intrinseco della vita umana; vi si ricollega, nuovamente, l'interpretazione finnisiana del valore sacrale della vita, cui viene conferito «un valore intrinseco, incommensurabile ed oggettivo, senza possibilità alcuna di poter fare eccezione a favore di scelte morali proporzionaliste, in cui la scelta del male minore viene portata a detrimento del bene fondamentale della vita».

Maestri considera quindi che «la via dworkiniana relativa al riconoscimento del valore inviolabile della vita umana» si pone in completa opposizione nei confronti della tesi finnisiana ma contestualmente avverte che si tratta anche della via che «pone più problemi rispetto alla coerenza interna» (p. 149).

L'A. indica nella distinzione tra entità che hanno valore incrementale ed entità che hanno un valore sacro od inviolabile l'elemento che, nell'ottica dworkiniana, consente di superare l'obiezione per la quale non sarebbe possibile pensare che la vita sia sacra e nel contempo ipotizzare che questa vita non sia importante per qualcuno o importi a qualcuno. In particolare, secondo Dworkin, «l'affermazione della «tesi indipendente», secondo la quale la vita umana, anche nelle forme meno sviluppate, ha valore intrinseco, non implica la conseguenza che si debba garantire il maggior numero di vite possibili (...) il valore sacro della vita non si misura quantitativamente ma qualitativamente. Il valor di una cosa è sacro se è predicabile in termini di qualità e non di quantità: non è tanto la perdita semplice di una vita che importa, quanto la perdita complessa (passato e futuro) che ha reso e rende quella vita una cosa sacra» (p. 151).

In realtà, rileva Maestri, «Dworkin continua a presupporre che tutte le persone credano nella sacralità della vita; ma egli non argomenta e non chiarisce i limiti di una affermazione siffatta; continua a ribadire che la vita deve essere protetta perché è riprovevole che sparisca: si tratta di un argomento chiaramente tautologico»; in secondo luogo, «non è affatto chiaro se il senso comune escluda il valore incrementale della sacralità della vita umana»; e, soprattutto, «Dworkin, argomentando a favore di una graduazione della gravità della perdita di una vita umana, abbandona il criterio della sacralità della vita per abbracciare quello della qualità della vita».

Le obiezioni di Maestri al riguardo sono doverosamente dense ed articolate e conducono alla riaffermazione del rilievo critico decisivo lungo la dimensione prospettica seguita nel saggio: il tentativo di evitare di obliterare completamente uno dei due poli, quello biologico e quello biografico, risulta, in fin dei conti, vano e corroborato, nell'impostazione dworkiniana, da "stratagemmi argomentativi" decisamente discutibili quali quello dell'idea della vita come opera artistica, che Maestri stesso non esita a definire "cruciale" per la concezione della sacralità di Dworkin. Se, per un verso – rileva significativamente l'Autore – «Dworkin sottolinea il fatto che la sacralità degli esseri umani deriva dall'essere la forma biologica più alta della vita», per l'altro «egli sottolinea che il valore di ciascuna vita umana deriva anche da un atto creativo umano deciso deliberatamente. Ed è a questa forza creativa biografica che Dworkin mostra di dare la sua preferenza (...)»; più che essere rivelatrice di un equilibrio, la posizione dworkiniana rileva così la «ambivalenza tra *zoé* e *bios*» (p. 157) sostanzialmente rinnovando i termini del loro scontro ("Ritorno a «Bios» *versus* «Zoé»", così si intitola, significativamente, il paragrafo che conclude il lavoro di Maestri). La sua è, in effetti, «una sacralità *ad hoc*, perché, al di là della mera asserzione, Dworkin non argomenta a favore del bene della vita come valore in sé» (p. 158), ed anzi «finisce implicitamente per affermare il principio del «rispetto della vita», che è concetto normativo completamente diverso (p. 159)».

Analogamente, la sottolineatura dworkiniana del valore intrinseco della vita umana va incontro ad obiezioni insuperabili sotto il profilo della coerenza interna; pur in questo caso, infatti, «Dworkin annuncia retoricamente una tesi generale, ma non fornisce in modo chiaro e coerente, rispetto a quanto asserito, il criterio di demarcazione fra ciò che ha valore intrinseco e ciò che non lo ha» (p. 161).

Limiti e contraddizioni dell'impostazione teorica di Dworkin emergono peraltro con maggiore chiarezza al cospetto delle problematiche abortive (pp. 164 ss.) ed eutanasiche (pp. 172 ss.).

Per un verso – la tematizzazione del valore intrinseco del feto – l'appello alla sacralità della vita si mostra come «un mero espediente retorico per «raffreddare gli animi» nella veemente battaglia tra sostenitori *Pro-Choice* e sostenitori *Pro-Life*» mentre il criterio che attribuisce peso morale alla vita umana risulta sostanzialmente arbitrario (p. 170-171); la via dworkiniana non sembra quindi essere quella «più promettente per costruire un programma laico di bioetica liberale» (p. 172).

Per l'altro – la tematizzazione del valore intrinseco di chi non ha o non ha più l'autocoscienza di sé – la differenza tra interessi critici ed interessi esperienziali e la considerazione per cui soltanto la realizzazione dei primi è la condizione necessaria e sufficiente per attribuire valore intrinseco alla vita umana, ha l'effetto di sminuirne sostanzialmente il significato, minandone il collegamento alla sacralità e portando l'"ecumenismo dworkiniano" a subire un «ulteriore slittamento verso l'approccio strumentale o qualitativo della vita umana» (p. 181).

A conti fatti, allora, la concezione moderata della sacralità della vita – secondo cui,

con le parole dello stesso Maestri, «ciò che è veramente sacro nelle scelte di vita e di morte è l' idoneità di ciascuno di noi ad esprimere scelte che siano prova del rispetto autentico per quegli interessi che hanno dato senso alla nostra vita» – non riesce a salvaguardarne proprio il supposto valore intrinseco, che vorrebbe la vita rilevare di per sé e non come funzione di un interesse.

Così come per la posizione finnisiana, anche in questo caso la tesi indagata si rivela, a conti fatti, insoddisfacente.

L'aver dichiaratamente accomunato gli scritti di Finnis e Dworkin quanto ad articolazione, complessità e raffinatezza argomentativa e, soprattutto, nel riconoscimento del «grande merito di avere tentato di *prendere sul serio* la vita umana e di aver compreso che su di essa gravano le insidie etiche» non esclude che quella di Maestri costituisca anzitutto una analisi critica, peraltro articolata, argomentata e sostenuta dal continuo riferimento – anch'esso critico – alla letteratura più autorevole e consolidata.

Le cautele introduttive dell'A. – ampiamente comprensibili – nulla tolgono, pertanto, all'interesse di questo volume, che in effetti autorizza a considerare ben riposte le aspettative del lettore.

Giuseppe D'Angelo