



Andrea Porciello

(ordinario di Filosofia del diritto nell'Università degli studi *Magna Graecia* di Catanzaro, Dipartimento di scienze giuridiche, storiche, economiche e sociali)

La religione atea di Dworkin e la divinizzazione del valore *

SOMMARIO: 1. Ateismo religioso e valori - 2. Ateismo moderato, neo-ateismo e ateismo religioso - 3. Alcune considerazioni su indipendenza e inevitabilità dei valori - 4. Conclusioni.

1 - Ateismo religioso e valori

Nel 2013, a pochi mesi di distanza dalla sua morte, ha visto la luce l'ultima opera di Ronald Dworkin, *Religione senza Dio*. Il libro può essere innanzitutto definito come un perfetto commiato: è come se nelle sue pagine il giurista americano, cosciente del poco tempo residuo, abbia voluto affrontare i grandi e imperituri temi della filosofia (la vita, la morte, la bellezza e soprattutto l'esistenza di Dio) in modo diretto, senza filtri, con l'incoscienza che solo i bambini o i vecchi che hanno raggiunto la saggezza conoscono.

In particolare, la tesi che ricorre più e più volte nel volume, e che più avanti intendo discutere, è quella dell'„unità e dell'indipendenza del valore intrinseco“, tesi già presente in *Giustizia per i ricci*¹, che adesso, però, sembra assumere un significato più profondo e una centralità almeno in parte inedita.

A ben vedere, infatti, l'intera proposta teorica di Dworkin, fin dai tempi di *Taking Rights Seriously*², sembra presupporre una qualche idea di unità e di indipendenza del valore, o per dirla altrimenti, sembra implicare una qualche forma di cognitivismo e di oggettivismo morale. Anche le sue idee più strettamente giuridiche riguardanti, ad esempio, specifiche questioni interpretative, come le tesi dell'„unica risposta corretta“ o dell'„interpretazione costruttiva“, o quelle sui classici problemi relativi al

* Contributo sottoposto a valutazione.

¹ **R. DWORKIN**, *Justice for Hedgehogs*, Harvard University Press, 2011, traduzione italiana di V. Ottonelli, *Giustizia per i ricci*, Feltrinelli, Milano, 2013.

² **R. DWORKIN**, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, 1977, edizione italiana, *I diritti presi sul serio*, N. Muffato (a cura di), il Mulino, Bologna, 2010.



rapporto tra diritto e morale, presuppongono forme se pur moderate di cognitivismo e di oggettivismo. Come hanno sottolineato Giovanni Sartor e Giorgio Bongiovanni all'indomani della morte del giurista americano, "l'orientamento di Dworkin *presuppone* una forma di cognitivismo morale: l'idea che il diritto si fondi sulla moralità politica presuppone la possibilità di dare *una fondazione razionale ai giudizi morali*"³.

Tali idee, però, pur se presenti nelle tante opere precedenti, nella maggior parte dei casi erano rimaste sullo sfondo della teoria di Dworkin, oppure, se si erano manifestate in modo più consistente, lo avevano fatto perlopiù attraverso forme che potremmo definire "tenui", se non "addomesticate". In *Religione senza Dio* cambia qualcosa, ed è come se Dworkin avesse perso ogni cautela, arrivando a sostenere in modo chiaro ed esplicito ciò che prima era molto spesso solo accennato o implicito: "i valori sono reali e fondamentali e non mere manifestazioni di qualcos'altro; sono altrettanto reali quanto gli alberi o il dolore. (...) *Il mondo del valore* - sostiene Dworkin - *si contiene e si certifica da solo*"⁴. Per l'ultimo Dworkin, insomma, tutto quello che ci circonda e che ogni giorno accade non è bello o brutto, giusto o sbagliato per ragioni contingenti, variabili e soprattutto "dipendenti" da qualcos'altro, dalla cultura ad esempio, dalle convenzioni sociali o dalla genetica, bensì è tale perché i valori che i fatti e le azioni implicano, non solo esistono, ma addirittura vivono di una vita propria, hanno una loro struttura oggettiva che prescinde da ciò che gli esseri umani pensano e credono a riguardo. In una parola, i valori non sono una creazione concettuale degli esseri umani, esistono nella realtà, ed esisterebbero anche se non esistesse alcun essere sensiente in grado di pensarli.

Il Grand Canyon o un tramonto, sono questi gli esempi proposti da Dworkin a riguardo, sono di certo meravigliosamente belli, in un modo che senza difficoltà chiunque potrebbe definire senza bisogno di grandi riflessioni "profondo e intrinseco", "oggettivo e definitivo", e il segno di ciò è la paura e il mistero che tali entità suscitano in chiunque si fermi a contemplarle.

"Per un sostenitore del naturalismo - scrive Dworkin - questa bellezza è solo questione di come reagiamo a tali visioni, cioè del piacere che ne traiamo. Per l'atteggiamento religioso - soprattutto per quello ateo

³ G. SARTOR, G. BONGIOVANNI, *I diritti presi sul serio, l'uguaglianza e i fondamenti della moralità politica*, in *Micromega. Il rasoio di Occam*, 11 marzo 2013 (consultabile all'indirizzo www.ilrasoiiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2013/03/11/ronald-dworkin-i-diritti-presi-sul-serio-l-uguaglianza-e-i-fondamenti-della-moralità-politica/); corsivo mio.

⁴ R. DWORKIN, *Religione senza Dio*, Einaudi, Torino, 2013, p. 27. Corsivo mio.



professato da Dworkin nel suo libro - si tratta di scoperte di una bellezza innata: sono meravigliose in sé, non per l'effetto che fanno su di noi"⁵.

E allo stesso modo, e per motivi di coerenza non potrebbe essere altrimenti, un'azione crudele e dannifica, la tortura ad esempio, va considerata secondo questa prospettiva come oggettivamente ingiusta, senza possibilità di deroghe o eccezioni, per ragioni che sono anch'esse interne e indipendenti, e non perché tale giudizio morale ci venga suggerito dalle nostre emozioni, dalla nostra convenienza o dai nostri gusti personali.

Qui, con ogni evidenza, i primi nemici presi di mira da Dworkin sono proprio i naturalisti, e per ciò che riguarda la filosofia morale in modo particolare gli utilitaristi, colpevoli del fatto di non riconoscere l'"indipendenza del valore", perché nella loro ottica i valori e soprattutto i giudizi che su di essi vengono formulati sono sempre "dipendenti", *in primis* dalla felicità e dal benessere che essi sono in grado di generare.

Ma c'è di più, e qui entra in gioco l'elemento religioso (altro tema centrale del volume di Dworkin): i valori, non solo sono indipendenti rispetto agli esseri umani, alle loro idee e ai loro sentimenti, lo sono anche rispetto a Dio. Perché nell'universo pensato da Dworkin, Dio non ha più un posto, almeno quel dio immaginato dalle religioni rivelate, e non ne ha neanche la sua funzione primaria, quella di dare significato e direzione (morale) alle cose dell'universo. Nell'universo di Dworkin, insomma, non è Dio ad avere impresso la bellezza alle cose, alla natura innanzitutto, perché la natura è intrinsecamente bella e non ha bisogno né degli uomini né di Dio per certificare e testimoniare la propria bellezza. E lo stesso vale per la verità dei valori morali, che è tale (ossia è vera) per ragioni che sono intrinseche:

"ciò che rende vere le verità morali, il loro fondamento, non si trova nell'autorità di Dio Padre e Dio Figlio così com'è postulata nella narrazione cristiana, - afferma Dworkin citando Spinoza - ma nella struttura della realtà e il posto degli esseri umani è al suo interno"⁶.

La tesi è sotto molti aspetti contro-intuitiva, il che beninteso non dimostra la sua invalidità. Secondo il senso comune, infatti, fare a meno di Dio (in qualunque forma egli sia stato rappresentato) significa fuoriuscire necessariamente dall'ambito religioso, perché ateismo e religiosità vengono normalmente (e io credo anche giustamente) percepiti come atteggiamenti inconciliabili e incompatibili. O si è religiosi o si è atei, o si è con Dio o si è senza. Dworkin, che sul punto riprende alcune delle idee più filosofiche di Albert Einstein, ritiene invece che l'esperienza religiosa abbia a che fare con

⁵ R. DWORKIN, *Religione*, cit., p. 47.

⁶ R. DWORKIN, *Religione*, cit., pp. 43-44.



Dio solo in modo contingente: l'esperienza religiosa è innanzitutto esperienza dell'universo, della sua bellezza e del suo mistero. Questo è il passaggio di Einstein ripreso da Dworkin nelle prime pagine del suo scritto:

“sapere che ciò che ci è inaccessibile esiste realmente, manifestandosi come la più grande saggezza e la più grande bellezza che le nostre deboli facoltà possono comprendere solo in forma assolutamente primitiva: questa conoscenza, questa sensazione è al centro dell'esperienza religiosa. In questo senso - conclude Einstein - appartengo alla schiera delle persone devotamente religiose”⁷,

ma pur sempre atee potremmo aggiungere.

Così facendo, anche gli atei riescono a ritagliarsi il proprio spazio nell'ambito della religiosità, perché in questa nuova accezione *religiosità* significa fare i conti con la propria finitudine, con la magnificenza dell'universo e con il senso di mistero che essa reca in sé. Un mistero grande e profondo quanto quello che ha ad oggetto Dio e la sua esistenza e che, anche in assenza di Dio, implica immancabilmente un esercizio di fede.

Anche la fede nell'idea di Dworkin non è un carattere esclusivo del fenomeno religioso “teistico”, divenendo bensì parte integrante di qualunque ambito “autonomo e indipendente” che cerca di trovare in se stesso il proprio fondamento. E dunque, non si ha solo fede in *Dio*, si ha fede (fiducia) nell'esistenza dei *valori morali fondamentali*, e si ha fede anche nei *principi primi* e negli *assiomi* della scienza e della matematica:

“ogni cosa nella scienza, inclusa l'importanza di una visione condivisa, è interdipendente, non riposa su nient'altro se non sulla scienza stessa. [...] Si potrebbe dire - continua Dworkin - che accettiamo le nostre capacità scientifiche e matematiche più fondamentali come una *questione di fede*”⁸.

E nel caso della fiducia nel valore (morale o estetico), la fede acquista un tratto ulteriore, “perché le nostre convinzioni sul valore ci coinvolgono anche emotivamente”⁹, nel senso che ci appaiono moralmente giuste e corrette anche sul piano emotivo. Così Dworkin, rifacendosi in tal senso a Rudolf Otto¹⁰, definisce l'esperienza “religiosa” del valore come *numinosa*, un'esperienza che si colloca a metà strada tra l'irrazionalità della fede e la razionalità della coscienza.

⁷ R. DWORKIN, *Religione*, cit., p. 18.

⁸ R. DWORKIN, *Religione*, cit., p. 28.

⁹ R. DWORKIN, *Religione*, cit., p. 29.

¹⁰ Cfr. R. OTTO, *Il sacro (Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen)*, L. Klotz, Gotha, 1917), traduzione italiana a cura di E. Buonaiuti, Se, Milano, 2009.



Sono queste le ragioni che inducono Dworkin a ritenere che l'esperienza del valore, che si ha ogni qual volta l'essere umano entra in contatto con la bellezza dell'universo, con la giustizia e l'ingiustizia della vita, sia di per sé un'esperienza religiosa, perché ha a che fare con i sentimenti, con il mistero, con la fede e con la verità che quelle entità necessariamente contengono e producono. Ma non anche con Dio, perché come abbiamo già riferito, i valori, in quanto entità indipendenti e autonome, non richiedono che un ente superiore conferisca loro il proprio *imprimatur* e la propria certificazione.

Dio diventa così letteralmente "inutile" e l'ateo descritto da Dworkin, pur vivendo senza Dio, assume un atteggiamento nei confronti del mondo che è ciononostante *religioso*: è religioso perché, pur non pregando, pur non possedendo e praticando un culto, né credendo in Dio, l'ateo religioso crede che l'universo sia più della materia che lo compone, crede che l'ordine che osserviamo abbia una *Ragione*, e che soprattutto quest'ordine sia bello e perfetto in senso intrinseco. Con le parole di Dworkin:

"gli atei religiosi non credono in un dio, e perciò rifiutano la scienza delle religioni convenzionali [...], tuttavia essi ammettono che come va una vita umana è oggettivamente importante, e che ciascuno ha la responsabilità etica *innata e inalienabile* di cercare di vivere al meglio possibile data la propria situazione. Accettano che la natura non è solo una questione di particelle che si sono ammucchiate nel corso di una storia molto lunga, ma qualcosa di meraviglioso e intrinsecamente bello"¹¹.

Da queste premesse, qui sinteticamente riportate, Dworkin trae tutta una serie di importanti tesi, che hanno rilevanti conseguenze anche in ambito morale. Tra queste, particolarmente importanti appaiono quelle relative all'inevitabilità, sia dell'universo sia del valore. Contrariamente a quanto sostenuto dai naturalisti, da Dawkins innanzitutto, l'universo è così come ci appare per una qualche ragione intrinseca, e non per un caso, e ci appare così incommensurabilmente bello perché dotato intrinsecamente di una bellezza oggettiva. Così stando le cose, la bellezza dell'universo, che non può essere casuale, diviene prova della sua verità.

I naturalisti, invece, che dal punto di vista filosofico sono tendenzialmente relativisti, ritengono che "la bellezza non può essere prova della verità, perché la verità riguarda il modo in cui sono fatte le cose, mentre la bellezza riguarda solo ciò che scegliamo di definire bello"¹². Detto

¹¹ Cfr. R. OTTO, *Il sacro*, cit., pp. 32-33.

¹² R. OTTO, *Il sacro*, cit., p. 53.



in altri termini, per i naturalisti, i “nemici” che Dworkin prende di mira in *Religione senza Dio*, esiste il mondo delle cose e poi quello dei valori. Il primo è ciò che è, senza alcuna particolare ragione; il secondo è tale perché così è creato e concepito dagli esseri umani, in tal senso influenzato da numerose variabili. Per il Dworkin di *Religione senza Dio*, invece, i due mondi si implicano a vicenda, nessuna cesura sembra interporsi tra loro. In questo senso, fatti e valori sono così intimamente collegati che la bellezza diviene parte della verità delle cose.

Ciò, nell’idea di Dworkin, riguarda la bellezza e la verità dell’universo, delle teorie scientifiche che lo spiegano e addirittura della musica. Tutto ciò che appare bello è tale a prescindere dalle nostre convinzioni (estetiche) perché non potrebbe essere altrimenti: la bellezza presuppone la sua inevitabilità.

“Anche i versi poetici più sorprendenti [...] sembrano improvvisamente [...] *inevitabili*. Sentiamo visceralmente le esigenze della musica tonale: aneliamo alle risoluzioni e quando arrivano non possiamo immaginare nessun altro modo di chiudere ciò che è venuto prima”¹³.

Qui fa capolino un concetto molto caro al Dworkin giurista, quello di *integrity*, che adesso però sembra assumere un significato assai più generale. Rimanendo in ambito musicale, Dworkin è cosciente del fatto che un grande compositore avrebbe potuto trovare una soluzione differente per concludere o per iniziare una propria composizione. Ma resta pur sempre convinto che se così avesse fatto avrebbe intaccato l’*integrità* della composizione, integrità che di certo contribuisce alla sua bellezza.

Sul piano morale, che costituisce il vero centro d’interesse della teoria di Dworkin qui esaminata, tutte queste convinzioni si traducono in speculari forme di oggettivismo e di determinismo: questo è il punto cruciale.

“Ciò che ha l’importanza più fondamentale per l’impulso a vivere bene è la convinzione che ci sia, *indipendentemente e oggettivamente*, un modo corretto di vivere. Questo sta al centro di ciò che ho descritto [...] come un atteggiamento religioso nei confronti nella vita”¹⁴.

Vivere bene, per Dworkin non ha a che fare con la fama e il successo economico, ma con la consapevolezza di fare bene qualcosa, anche il

¹³ R. OTTO, *Il sacro*, cit., p. 85. Corsivo mio.

¹⁴ R. OTTO, *Il sacro*, cit., p. 125. Corsivo mio.



compito più piccolo, perché in questo caso “la nostra soddisfazione è completa in se stessa”¹⁵.

Fatta questa breve e parziale sintesi delle tesi di Dworkin, nelle prossime pagine cercherò di criticarne alcuni aspetti, credo quelli più rilevanti.

2 - Ateismo moderato, neo-ateismo e ateismo religioso

Il termine ateismo ha una lunga storia, che qui non intendiamo ricostruire, e una pluralità di significati. Nella sua accezione più semplice e direi letterale ateo è chi fa a meno di Dio o della trascendenza in quanto tale: chi crede nel *qui* e nell'*adesso* e sul piano morale è convinto che i valori abbiano a che fare con la cultura, con ciò in cui gli uomini credono a partire dalle loro conoscenze, dalla loro educazione e dalle loro esperienze. In questo senso, l'ateo non definisce se stesso in termini di opposizione, ma di negazione. L'ateo, il senza dio, non è un anti-teista, più semplicemente nega alla radice la spiegazione divina della realtà. Facendo un salto indietro di circa duemila anni, è il primo tipo di ateismo individuato da Platone nel X libro delle Leggi, che in senso filosofico coincide con il “materialismo naturalista”, ossia con l'idea, aspramente criticata da Dworkin in *Religione senza Dio*, secondo la quale la realtà che ci circonda può essere compresa esclusivamente attraverso la comprensione delle leggi che la governano, escludendo a priori qualunque riferimento ai principi metafisici dell'ordine trascendentale o spirituale.

Se questa prima forma di ateismo definisce se stessa attraverso una negazione, o una limitazione del campo della propria indagine, il così detto neo-ateismo, invece, definisce se stesso attraverso un'opposizione, e per questo costituisce una forma di ateismo nettamente più estrema. I nuovi atei, infatti, non si limitano a negare l'esistenza di Dio, ma di norma conducono con tutti i mezzi a loro disposizione una vera e propria crociata anti-teista, finalizzata innanzitutto a dimostrare i danni e i pericoli insiti nella credenza religiosa (nel senso di teista ovviamente), nonché la necessità di un suo totale abbandono. Mentre la negazione dell'ateo moderato non implica e neanche presuppone un giudizio sul credente, l'atteggiamento oppositivo dell'ateo anti-teista fa di questo giudizio il proprio cavallo di battaglia e al contempo la propria missione. Richard Dawkins, uno dei principali esponenti del neo-ateismo, e in Italia Piergiorgio Odifreddi, brandiscono l'ateismo come un'arma, che diviene così un'occasione per

¹⁵ R. OTTO, *Il sacro*, cit., p. 127.



sottolineare e dimostrare l'ingenuità e la limitatezza del "credo dei credenti" e le ragioni che dovrebbero indurli a cambiare idea, a rinnegare definitivamente le proprie idee pseudoscientifiche, nonché la propria fede.

Detto in breve, mentre gli atei di cui parla Platone sono in pace, con loro stessi e con il mondo, a patto che il mondo non ostacoli il loro diritto di esseri atei, gli atei di Dawkins sono in guerra, con i credenti e più in generale con chiunque spieghi le ragioni della natura, a cominciare dalle sue leggi, attraverso fondamenti ulteriori che necessariamente mettono in gioco "fantasie" metafisiche. Già i titoli dei libri di questi nuovi atei tradiscono la vera natura del loro atteggiamento, una chiara forma di proselitismo: Dawkins spiega al credente *Le ragioni per non credere*¹⁶ e Odifreddi *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*¹⁷. Opere che s'ispirano schiettamente alle idee di Bertrand Russell, il quale però si limitava a spiegare ai propri lettori semplicemente le ragioni del proprio ateismo, spiegando appunto e in prima persona *Perché non sono cristiano*¹⁸.

In un certo senso potremmo dire che se la prima forma di ateismo rimane e vuole rimanere una questione privata, il neo-ateismo diviene vero e proprio progetto politico. E non è un caso che Dawkins non faccia neanche per un momento mistero di quest'aspirazione "politica", a tal punto che nelle prime pagine del suo volume leggiamo che il suo saggio "intende convertire".

E l'ateismo di Dworkin? Come definire e dove collocare l'ateismo religioso del filosofo del diritto statunitense? Questa forma di ateismo, se di ateismo si può ancora parlare, proprio per il fatto di trovare fondamento su un ossimoro, è di più difficile identificazione e definizione rispetto a quelli appena considerati. Per un verso, e paradossalmente, è simile all'ateismo estremo di Dawkins, il principale obiettivo critico di *Religione senza Dio*. Anche Dworkin non limita il proprio ateismo a una semplice negazione, a un atteggiamento passivo, ma sente, come Dawkins, l'esigenza di contrapporre la propria scomoda e difficile posizione di mezzo all'ingenuità e allo scarso acume, questa volta non dei credenti, ma degli anti-teisti dell'ateismo estremo, a quelli che lui riunisce sotto la bandiera nera del naturalismo filosofico: tutto il libro di Dworkin è percorso in lungo e in largo da una sprezzante, a tratti anche impietosa, critica a Dawkins e ai suoi seguaci.

¹⁶ R. DAWKINS, *L'illusione di dio. Le ragioni per non credere*, Mondadori, Milano, 2007.

¹⁷ P. ODIFREDDI, *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, Longanesi, Milano, 2007.

¹⁸ B. RUSSELL, *Perché non sono cristiano (Why I Am not Christian)*, Routledge, London, 1927), traduzione italiana di T. Buratti Cantarelli, Tea, 2003.



Per un altro verso, invece, l'ateo religioso attua la stessa inversione dell'onere della prova che normalmente viene attuata da quel credente che quasi si stupisce del fatto che i non credenti non riescano a vedere e ad accettare le "ovvie verità" del proprio credo, e trasferendo, così facendo, sull'ateo l'onere di provare il contrario. Quando Dworkin afferma che i valori "sono altrettanto reali quanto gli alberi o il dolore" fa riferimento a un mondo di significati e di immagini che solo la fede o un atteggiamento "numinoso" può rendere visibile.

Il problema è che se i valori possono essere considerati come delle entità reali (non nel senso di Bentham beninteso)¹⁹, sono dotati di un tipo di realtà molto diversa da quella propria di un albero o del dolore. Su questo punto aggiungeremo qualcosa nel prossimo paragrafo.

In base a quanto fin qui sostenuto, l'atteggiamento *ateo* e contemporaneamente *religioso* di Dworkin appare più come una religione che come una forma di ateismo, una religione che sostituisce il Dio dei teisti con un nuovo Dio, il "Dio valore". Un Dio che esiste realmente, e che nell'idea di Dworkin è tangibile come la corteccia di un albero e impellente come il dolore che si prova dinnanzi alla morte di un figlio. Ma che al contempo richiede pur sempre l'esercizio della fede e dei sentimenti, senza il quale il valore tende a perdere di consistenza, a svanire addirittura. È per questo che Dworkin, ammantando di un certo misticismo l'intero processo di scoperta assiologica, definisce l'esperienza del valore come un'esperienza "numinosa", proprio perché, nella sua ottica, sperimentare il valore significa fare esperienza del sacro, un sacro che ispira timore, soggezione e reverenza.

L'aggettivo coniato nel 1917 da Rudolf Otto e utilizzato da Dworkin per definire il proprio atteggiamento religioso, ne svela al contempo il significato più profondo: il "numinoso" di cui parlano Otto e Dworkin denota sentimenti d'inferiorità rispetto a una natura che ci sovrasta, di fascinazione e di timore, nonché una nitida percezione che qualcosa di "totalmente altro" rispetto alla materialità del mondo fisico semplicemente "esiste".

Dal punto di vista dell'ateo moderato, questa religione ha veramente molto poco di ateo: il credo professato da Dworkin appare esigente e dogmatico come lo sono le religioni teiste. Sebbene l'ateo di Dworkin rifiuti la ritualità delle religioni rivelate, la descrizione scientifica contenuta nei loro testi sacri, di certo non intende ripudiare anche la fede (nel senso di

¹⁹ Si allude alla distinzione benthamiana tra entità reali ed entità fittizie: cfr. J. BENTHAM, *A Fragment on Ontology*, in *The Works of Jeremy Bentham*, vol. VIII, J. Bowring (ed.), Russell, New York, 1962, pp. 193-211.



fiducia) nella trascendenza e nella oggettività. L'ateo religioso "crede", in maniera diversa rispetto al credente, ma pur sempre "crede".

E il suo credo è altrettanto impegnativo e immaginifico.

3 - Alcune considerazioni su indipendenza e inevitabilità dei valori

Prendiamo adesso in considerazione due delle tesi centrali di *Religion Without God*, credo anche quelle più problematiche: quella dell'"indipendenza" (e dell'unità) del valore e quella dell'"inevitabilità".

La prima tesi era già stata espressa da Dworkin in *Giustizia per i ricci*:

"a questo punto - affermava Dworkin - è ormai chiaro [...] che io ritengo si diano delle *verità oggettive* sul valore. Credo che alcune istituzioni siano *veramente* ingiuste e che alcune azioni siano *veramente* sbagliate, *indipendentemente* da quante persone ritengano che non lo siano. Tuttavia, [...] a moltissimi filosofi [...] sembra assurdo supporre che ci siano dei valori *là fuori* nell'universo, che aspettano di essere scoperti da esseri umani dotati di una qualche misteriosa facoltà [...]. Dobbiamo accettare, essi affermano, che non c'è alcuna verità oggettiva sul valore che sia indipendente dalle credenze e dalle disposizioni delle persone che giudicano il valore"²⁰.

Come già abbiamo anticipato, Dworkin, qui come in tanti altri passaggi, in maniera diretta ed esplicita ritiene che i valori (innanzitutto quelli morali) esistono, sono conoscibili e che soprattutto sono indipendenti rispetto alle nostre concezioni morali.

La principale questione che una tesi cognitivista così concepita pone, non riguarda tanto la pretesa per cui i valori esistano e siano conoscibili, quanto il fatto della loro presunta indipendenza. Che esistano delle entità definibili come valori, e che siano quotidianamente oggetto dei nostri discorsi e dei nostri giudizi non può essere messo in dubbio. Il problema fondamentale riguarda l'origine, la fonte di tali entità e soprattutto lo *status* che va loro attribuito.

Il filosofo non cognitivista, che spesso è anche un relativista, ritiene che i valori "dipendano" dal contesto, innanzitutto da quello culturale, in cui gli esseri umani discutono e agiscono nella loro quotidianità. Ciò significa che tutti noi crediamo in determinati valori morali esclusivamente per motivi contingenti, motivi che sono solo parzialmente controllabili. Parafrasando Rawls, potremmo dire che in base a quest'idea il piano del bene sarebbe sempre prioritario rispetto al piano del giusto, o detto

²⁰ D. DWORKIN, *Giustizia per i ricci*, cit., p. 20.



altrimenti che i giudizi di valore sarebbero sempre soggiacenti rispetto a concezioni del bene che i soggetti ereditano dal contesto in cui si trovano, o che comunque non scelgono mai in modo pieno.

Se per Dworkin, dunque, esiste un modo “corretto”, “giusto” e anche “vero” di vivere le nostre vite, per un relativista di questo tipo esistono tanti modi di vivere quanti sono i contesti (moralì) in cui gli esseri umani nascono e crescono. Contesti che sono in quest’ottica in un certo senso incommensurabili. Perché credere nella loro commensurabilità presupporrebbe l’esistenza di un criterio indipendente attraverso il quale poter ordinare in senso gerarchico le varie espressioni del valore, della giustizia e, dunque, della vita. Detto altrimenti, in base a questa prospettiva giudichiamo giusto o sbagliato, e anche bello o brutto, ciò che ci circonda, non in base a criteri oggettivi e indipendenti, ma attraverso parametri che inevitabilmente ereditano dal contesto culturale da cui derivano tutta una serie di connotazioni. I valori esistono, ma sono semplicemente il prodotto della dimensione culturale, a differenza degli alberi e del dolore fanno parte del mondo artificiale, non di quello naturale.

Com’è evidente, Dworkin si colloca precisamente agli antipodi di questa impostazione, esprimendo una posizione ancora più estrema del Rawls di *A Theory Of Justice*²¹ e dell’approccio etico procedurale più in generale.

Com’è noto, per John Rawls è possibile approdare alla formulazione di principi morali oggettivamente corretti, attraverso l’ipotesi di altrettanto corrette regole procedurali²², regole che hanno la funzione di strappare, sempre in via ipotetica, gli esseri umani dai contesti ai quali sono inevitabilmente e quotidianamente costretti. Il ragionamento di Rawls può essere così stigmatizzato: se non fossimo influenzati dalla nostra cultura, dalla nostra condizione esistenziale, dalla nostra ideologia, sceglieremmo determinati principi di giustizia, o detto altrimenti, assumeremmo un’unica concezione del giusto. Concezione che a questo punto diventa antecedente e prioritaria rispetto al bene, semplicemente perché, sebbene in via puramente ipotetica, risulta adesso dotata di una giustificazione oggettiva. Non sono i *soggetti* ad averla scelta, ma la loro ragione resa oggettiva e indipendente dalla *posizione originaria* immaginata da Rawls.

La posizione di Dworkin, dell’ultimo Dworkin, appare decisamente più estrema: per conoscere la verità morale, per entrare in contatto con i valori morali, non abbiamo bisogno di alcuno strumento ipotetico, *a là*

²¹ J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971; edizione italiana a cura di S. Maffettoni, traduzione di U. Santini, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1982.

²² Si allude ovviamente all’idea di posizione originaria.



Rawls per intenderci, perché - lo ripetiamo - i valori sono *altrettanto reali quanto gli alberi o il dolore*. La realtà non richiede alcuno sforzo ipotetico, è questo che Dworkin sembra suggerire nei suoi ultimi lavori.

Quest'affermazione appare decisamente problematica: gli alberi e il dolore fanno inequivocabilmente parte della natura, non della natura umana, ma della natura in quanto tale. Esistevano prima che gli esseri umani facessero la loro comparsa nell'universo, e con tutta probabilità esisteranno anche dopo la loro estinzione. I valori morali hanno inequivocabilmente a che fare con la dimensione umana, o quantomeno con una loro innata propensione, quella a giudicare i fatti del mondo appunto, ad attribuire ai fatti del mondo una connotazione morale.

Già questo basterebbe a limitare la portata dell'idea d'indipendenza del valore prospettata da Dworkin. Nel senso che i valori morali in quest'ottica non possono essere pienamente indipendenti, quantomeno come lo sono gli alberi e il dolore, banalmente perché dipendono innanzitutto dalla natura umana, e dalla tendenza degli esseri umani all'auto-conservazione.

Un esempio potrebbe chiarire questo passaggio: prendiamo in considerazione una pratica umana palesemente deleteria dal punto di vista morale, come la tortura ad esempio. Dworkin e i suoi sostenitori non avrebbero dubbi sul punto, la tortura di un essere umano, in modo del tutto indipendente dalla nostra percezione della questione, costituisce indubitabilmente e oggettivamente un illecito morale, tanto indubitabilmente da non permettere neanche una seria discussione sul punto. Bene, e della tortura di un animale? Cosa direbbero? Di quella tortura, altrettanto violenta, che quotidianamente infliggiamo a milioni di animali e che precede invariabilmente la loro uccisione, lo smembramento e la vendita delle loro carni. Non credo che Dworkin fosse un'animalista, e probabilmente non lo sono molti dei filosofi che oggi portano la sua bandiera, ma quel che è certo, e che qui rileva, è che l'idea di ammettere questo secondo tipo di tortura è del tutto compatibile con il credo morale di Dworkin, e certamente ammissibile è il fatto di poter discutere della cosa per verificare lo *status* morale di una pratica siffatta.

La ragione è molto semplice, se non addirittura banale: dal nostro angolo visuale, dall'angolo visuale della morale umana (che poi è l'unica morale concepibile) gli esseri viventi diversi dagli esseri umani sono meno importanti, e la morale (umana) fa ovviamente "gli interessi degli esseri umani". È una morale fisiologicamente e strutturalmente dipendente e interessata. In altri termini, è come se la dimensione morale contenesse inevitabilmente un tasso di utilitarismo: la tortura, che quando ha ad oggetto un essere umano diviene per questo tipo di cognitivismo, senza deroghe, una mostruosità morale, quando ha ad oggetto *semplici* animali ed



è funzionale al benessere o la felicità degli esseri umani, diviene addirittura accettabile.

QuCiò dimostra quantomeno una cosa, che i giudizi morali non sono reali alla stregua “degli alberi e del dolore”, banalmente perché non esistono *out there* come Dworkin ripete incessantemente nelle sue ultime opere. I valori morali ertamente esistono, ma alla stregua delle idee e dei concetti, perché presuppongono un cervello che sia in grado di pensarli. Da ciò deriva che i giudizi morali non sono né possono essere indipendenti, perché sono il prodotto di una nostra esclusiva attitudine, che a sua volta è fortemente orientata e condizionata dalla dimensione culturale in cui siamo calati, quella di giudicare tutto ciò che ci circonda.

Con questo non si vuole sostenere che sia impossibile o ancora peggio inutile discutere di valori o di giudizi di valore, semmai che per poterne parlare è bene partire dal presupposto che i valori appartengono agli esseri umani, “dipendono” da noi e dalla nostra sensibilità (anche da quella culturale). Credere il contrario, ossia che i valori vanno scoperti con qualche dote tipicamente umana che si colloca a cavallo tra la ragione e il sentimento, vizia alla radice l’indagine e soprattutto trasforma il discorso morale, da discorso filosofico razionale, a discorso pseudo-religioso.

L’unica indipendenza che è possibile attribuire ai valori e ai relativi giudizi è quella “ipotetica” conseguita da Rawls attraverso la sua *posizione originaria*, che è appunto l’esito di una procedura, non il suo punto di partenza. Credere che l’indipendenza sia una premessa, un carattere intrinseco di valori intesi alla stregua di entità dotate di vita propria costituisce un approccio che Dworkin fa bene a definire religioso: una religione, però, che è molto più vicina alle religioni tradizionali che all’ateismo che abbiamo definito moderato.

Per quanto concerne la tesi dell’inevitabilità, come già ricordato, Dworkin ritiene che tutto ciò che appare bello o giusto è tale a prescindere dalle nostre convinzioni (estetiche o morali) semplicemente perché “non potrebbe essere altrimenti”: la bellezza, e allo stesso modo la giustizia, presuppongono la loro *inevitabilità*. Nell’idea di Dworkin, tutti noi sperimentiamo quotidianamente questa forma di inevitabilità, ogni qual volta, ad esempio, leggiamo i versi immortali di un poeta, oppure quando ascoltiamo la musica tonale e aneliamo alle sue risoluzioni, “e quando esse arrivano - scrive Dworkin - non possiamo immaginare nessun altro modo di chiudere ciò che è venuto prima”. Secondo questa idea, il tratto tipico, la manifestazione più nitida del valore sarebbe appunto la sua inevitabilità: la vera bellezza, la vera giustizia non potrebbero essere diverse da come sono, ed è per questo che le riconosciamo come tali, perché se fossero diverse perderebbero quel precario equilibrio che consente loro di essere genuinamente belle e giuste.



Discutere questa tesi in modo compiuto ed esaustivo, soprattutto dal punto di vista morale, ci porterebbe molto lontano. Mi limito, quindi, a qualche considerazione proprio a partire dall'esempio proposto da Dworkin in tema di bellezza: il segno della bellezza della musica tonale è rappresentato (anche) dalla sua inevitabilità, l'inevitabilità delle sue risoluzioni. Non credo che l'esempio colga nel segno, per due semplici ragioni. Innanzitutto perché la bellezza dà solo l'illusione dell'inevitabilità, non la presuppone realmente. Bach, ad esempio, poteva concludere l'*Aria* delle sue *Variazioni Goldberg* in maniera molto diversa da come realmente ha fatto, e oggi probabilmente considereremmo quella chiosa come inevitabile, come l'unica chiusura degna di tanta bellezza. Ciò semplicemente perché in musica, l'unica inevitabilità è quella che deriva dai vincoli imposti dai principi e dalle regole dell'armonia, una sorta di matematica che rende possibile la musica.

È vero, quando ascoltiamo la musica "agogniamo le risoluzioni", che appunto ci appaiono inevitabili. Il punto è che ci appaiono inevitabili esclusivamente perché la musica tonale, se vogliamo la musica occidentale in genere, vive di tali tensioni e risoluzioni armoniche proprio perché così è stata pensata e strutturata. Con ogni evidenza, anche se a diversi livelli di complessità, tutti i compositori occidentali giocano su queste tensioni, da Bach fino ad arrivare ai Beatles. Per cui è vero, tutti noi agogniamo le risoluzioni, le aspettiamo e le prevediamo, semplicemente perché la nostra cultura musicale si fonda su quest'esigenza armonica, che dà senso e rende comprensibile la "nostra" musica. Lo stesso, però, non vale per tanta altra musica, o comunque per tutta la musica: la musica classica indiana, ad esempio, che alle orecchie di un occidentale, pur non risolvendo mai, pur apparendo quasi circolare, risulta ugualmente bella; o la musica Jazz, che pur rientrando nella musica tonale, non fa certo della prevedibilità e dell'inevitabilità il proprio tratto caratteristico e che anzi, se vogliamo, è la prova della non inevitabilità del "valore".

4 - Conclusioni

In conclusione, e riprendendo le fila del discorso, in questo breve scritto ho cercato di sostenere fondamentalmente due tesi.

In base alla prima l'ateismo religioso di Dworkin non è realmente una forma di ateismo: fa a meno di Dio, quello delle rappresentazioni sacre, per sostituirlo con un'altra e non meno ingombrante entità divina, che adesso prende le forme di una "natura moralizzata", un luogo fisico e ideale allo stesso tempo, in cui accanto agli alberi, al mare e alle stelle hanno sede anche i valori e la verità della morale. Nell'idea religiosa di Dworkin, non è



più un testo sacro a guidare le nostre condotte, i valori non hanno più bisogno di essere pensati da una divinità e di essere recepiti e trascritti dagli esseri umani, semplicemente perché la dimensione morale, nella sua idea, esiste realmente e non richiede più intermediari. Se la catena logica del credente (teista) trova nel Dio della rivelazione la propria chiusura, il proprio *Grundprinzip*, Dworkin prova ad accorciare quella stessa catena, che adesso trova nell'autoevidenza della verità morale la propria conclusione. Ma dal punto di vista dell'ateo, diciamo dell'ateo tradizionale non religioso, Dworkin non fa altro che rimpiazzare una rappresentazione divina più ingenua, con una nuova rappresentazione più raffinata sul piano dei concetti, ma non meno problematica.

L'idea principale su cui poggia l'ateismo religioso di Dworkin è quella d'indipendenza dei valori: in consonanza con le vecchie teorie del giusnaturalismo, e neanche troppo velatamente, Dworkin sostiene che i valori non vengono costruiti, ma scoperti. E scoprirli esige un tipo di sensibilità che ha a che fare con la ragione, ma anche con i sentimenti, le emozioni e la fede. Il fatto che Dworkin utilizzi l'aggettivo "numinoso" per designare tale sensibilità è in tal senso emblematico. Per stessa ammissione di Dworkin, l'impiego della ragione non è sufficiente, conoscere e riconoscere le verità morali richiede l'utilizzo di facoltà più estese, che necessariamente sconfinano nell'ambito "numinoso" della spiritualità.

Di fronte ad affermazioni di questo tipo, ci troviamo nello stesso *imbarazzo* che si avverte di fronte a tesi genuinamente religiose: prendere o lasciare, non c'è alternativa; credere o non credere.

Discutere razionalmente le idee dell'ultimo Dworkin non appare affatto agevole. Dworkin parla di entità ed esperienze che sono visibili solo a chi condivide un certo tipo di sensibilità e di predisposizione alla trascendenza, un tipo di trascendenza che fa a meno di Dio, ma che pur sempre letteralmente *trascende*.

La religione di Dworkin, come tutte le religioni, parla ai propri credenti.