*Egidio Giuliani**

DIRITTI, GIUSTIZIA E VITA BUONA
Ronald Dworkin e il liberalismo egualitario.
Una lettura morale

SOMMARIO: I. INTRODUZIONE – II. UNA TEORIA LIBERALE DEL DIRITTO: *1. Il liberalismo e la critica al positivismo; 2. La teoria dell'aggiudicazione e la tesi dei diritti* (Rights thesis) – III. UNA TEORIA DELL'UGUAGLIANZA: *1. L'uguaglianza è importante?; 2. L'uguaglianza e la vita buona* – IV. UN TENTATIVO DI VALUTAZIONE: *1. Il contributo di Jürgen Habermas; 2. Valutazione critica. Il concetto di bene comune come contributo ad una teoria della giustizia*

I. INTRODUZIONE

Il tentativo di questo lavoro sarà di indagare il rapporto fra diritti, giustizia e vita buona in alcune opere di Ronald Dworkin (1931-2013) filosofo del diritto statunitense. Con ciò si intende fornire un contributo all'interesse più globale circa il rapporto fra diritto, diritti e morale. In tale prospettiva, pare proficuo il confronto con uno degli autori più significativi del pensiero liberale democratico (o egualitario) in ambito anglosassone¹.

Potrà forse apparire inconsueto il tema e l'autore di riferimento, soprattutto laddove si cerca di praticare un'indagine di carattere teologico-morale. Pare invece a chi scrive che il tentativo possa essere utile, almeno

* Canonico del Duomo di Milano e addetto al Servizio per la disciplina dei Sacramenti della Curia Arcivescovile di Milano.

¹ L'autore più noto è J. Rawls, con la sua opera principale, edita in originale nel 1971: J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982. Altri autori appartenenti a tale linea di pensiero sono: I. Berlin, M. Walzer, Th. Nagel, A. Margalit, A. Sen, A. Deaton, J. Stiglitz, ovviamente lo stesso R. Dworkin. Opposta alla versione democratica (o egualitaria) del liberalismo è la sua versione libertaria (detta in Italia «liberista» o «liberalismo di destra»). A tale corrente si conettono: F.A. Hayek, N. Nozick, J. Buchanan, V. Barnett, D. Gauthier. Il riferimento comune delle due linee al liberalismo è da intendersi nel senso dell'adesione al sistema di governo democratico, del rifiuto dello stato etico (di ogni tendenza) e del sistema economico collettivista o corporativista. Chi scrive esprime la propria gratitudine al Prof. Alberto Bonandi (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale) per averlo introdotto sapientemente al tema, durante il corso svolto nell'Anno Accademico 2017-2018.

per due motivi. La teologia morale non può evolvere se non in dialogo con la cultura contemporanea. Da questo punto di vista, appare a chiunque si interessi della vita sociale – in specie nelle forme della politica – che oggi tutti i contendenti si dichiarano «liberali». Dalla Destra alla Sinistra (parlamentari) ognuno si proclama affiliato a tale scuola di pensiero, salvo poi specificare ulteriormente la propria appartenenza («liberale conservatore», «liberale progressista», «liberale social-democratico», «cattolico liberale»...). Sarà quindi utile capire che cosa in effetti significhi, nell'ambito del pensiero contemporaneo, «liberalismo».

Il secondo motivo di interesse è di carattere storico. Almeno nella nostra tradizione continentale, la riflessione teologico-morale in ambito sociale si è confrontata soprattutto con la tradizione filosofica di derivazione francese (e tedesca) che pensa da sempre il rapporto “diritto-morale” (ma pure “Stato-Chiesa”) nella logica della *laïcité* (rivoluzionaria). Potrà forse essere utile cominciare seriamente a confrontarsi con altri modelli di laicità, quali appunto quelli di stampo anglosassone nordamericano, caratterizzati dall'approccio del *religious freedom*².

Visto il carattere limitato di un semplice articolo, non potremo dedicarci all'intera produzione di Dworkin. Ci concentreremo su due testi, che segnano l'esordio e la conclusione dell'opera del nostro Autore ed in una certa misura evidenziano una inattesa evoluzione nel suo pensiero. Il pri-

² Su tutto ciò, si veda: G. CAMPANINI, «Politica», in P. BENANTI - F. COMPAGNONI - A. FUMAGALLI - G. PIANA, *Teologia Morale* (= Dizionario San Paolo s. n.), San Paolo, Cinisello Balsamo 2019, 775-788 (con ampia bibliografia); G. CANOBBIO, *Laici o cristiani?*, Morcelliana, Brescia 1966; Y. CONGAR, *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1966; G. LAZZATI, *Pensare politicamente*, AVE, Roma 1988; B. SORGE, *Brevi lezioni di Dottrina sociale*, Queriniana, Brescia 2014. Occorrerà precisare però che Dworkin, come pure tutti gli altri autori citati alla nota 1, si confronta con il tema della libertà politica ed economica, non con quello della libertà religiosa. Essa – nel contesto nordamericano (*religious freedom*) – è data per scontata e non costituisce di per sé un tema di dibattito, se non in riferimento ad alcuni specifici temi “sensibili”: negli USA, tipicamente, l'interruzione volontaria di gravidanza, ammessa o contestata – almeno da alcuni – a partire dalla propria appartenenza (e militanza) religiosa. Sul tema, ci si può confrontare con T. BARTOLOMEI, «Violenza e verità. Libertà religiosa, crisi della democrazia, ruolo dei cristiani», *La Rivista del Clero Italiano* 3 (2021) 174-184 (con attenzione particolare alle vicende USA). Inoltre, per una lettura magisteriale: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La libertà religiosa per il bene di tutti. Approccio teologico alle sfide contemporanee* [2019], in https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20190426_liberta-religiosa_it.html.

mo testo sarà *I diritti presi sul serio*³, apparso in edizione originale inglese nel 1977 (anche se i testi in esso contenuti erano già stati pubblicati come articoli nel decennio precedente). Considereremo anche un secondo testo: *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza*⁴. Si tratta di un lavoro molto più avanzato nel tempo (apparso in originale nel 2000) che descrive quindi la fase più matura del pensiero dell'Autore e che ci permetterà di inscrivere l'analisi sul tema dei diritti in una più ampia visione della virtù dell'uguaglianza, al confine (fecondo) fra filosofia del diritto e filosofia morale. Ci sarà di aiuto anche il riferimento, seppure molto più selettivo, ad una terza opera: *L'impero del diritto*, pubblicata in originale nel 1986⁵ ed a pochi altri testi che verranno via via citati⁶.

Segnaliamo alcune necessarie limitazioni di interesse che il presente lavoro non potrà evitare. L'opera di Dworkin si inserisce coerentemente nella logica dei sistemi giuridici anglosassoni, cosiddetti di *Common Law* (tipicamente, Gran Bretagna e Stati Uniti d'America) – nei quali le sentenze delle corti superiori costituiscono precedente vincolante nei confronti delle decisioni successive di quelle inferiori. I sistemi giuridici di *Civil Law* – quelli dell'Europa continentale – conferiscono invece alla decisione giudiziale una funzione (almeno di principio) soltanto interpretativa ed applicativa delle norme stabilite dal legislatore. Tale distinzione – come vedremo – occupa un ruolo di non poco conto nello svolgersi delle argomentazioni di Dworkin. Noi tuttavia, all'interno di uno studio di carattere teologico-morale, necessariamente non potremo addentrarci in distinzioni troppo tecniche, che vanno lasciate all'analisi giuridica. Faremo presenti le questioni di maggior rilievo, che non si potranno trascurare.

Un'ulteriore precisazione deve riguardare i nostri riferimenti per un'analisi critica della proposta filosofico-giuridica di Dworkin, in una prospettiva teologico-morale. Ci faremo aiutare dalla riflessione critica di

³ R. DWORKIN, *I diritti presi sul serio*, Il Mulino, Bologna 1982.

⁴ R. DWORKIN, *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza* (= Campi del sapere s. n.), Feltrinelli, Milano 2002.

⁵ R. DWORKIN, *L'impero del diritto* (= Theoria 31), Il Saggiatore, Milano 1989.

⁶ Occorre anche segnalare l'introduzione all'edizione italiana de *I diritti presi sul serio*, realizzata da Giorgio Rebuffa: G. REBUFFA, «Una teoria liberale dei diritti nel declino del Welfare State», in R. DWORKIN, *I diritti presi sul serio*, 9-56. Interessante è anche il capitolo dedicato a Dworkin (intitolato: «La rivolta dei principi») contenuto in M. LA TORRE, *Il diritto contro se stesso. Saggio sul positivismo giuridico e la sua crisi* (Ambienti del diritto 2), Leo S. Olschki, Firenze 2020, 9-29.

Jürgen Habermas, che si è confrontato con le tesi del nostro Autore. Tenteremo poi una valutazione a partire dalla proposta magisteriale, così come formulata all'interno del *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, in specie in riferimento alla categoria fondamentale del «bene comune». Riteniamo infatti che tale approccio possa fornire spunti non scontati per una valutazione del pensiero di Dworkin (e del liberalismo egualitario) in specie per ciò che riguarda la sua visione del rapporto fra virtù dell'uguaglianza, giustizia ed etica.

Da ultimo, non si potrà non rilevare una voluta ambivalenza celata nel titolo scelto per questo lavoro: *Diritti, giustizia e virtù*. I primi due termini, infatti, possono essere interpretati nei due sensi che la lingua italiana conferisce a tali parole. I «diritti» sono quelli posti o riconosciuti esplicitamente dal Diritto, inteso in senso istituzionale giuridico (questo è il senso obiettivamente privilegiato dal positivismo). Essi però sono pure (secondo alcuni, prima) i diritti intesi in senso morale (e qui si inserisce il contributo originale di Dworkin). Così pure, la giustizia è quella che gli organi giudiziari dispensano ai cittadini, secondo le regole ed i principi insiti nei sistemi legali di riferimento. Essa però è pure una virtù morale. Inoltre, lo sviluppo cronologico del pensiero di Dworkin mostra una significativa evoluzione: dalla giustizia fondata sul rispetto dei diritti di libertà (liberalismo anglosassone classico) ad un'idea di giustizia fondata su una certa visione di virtù e di «vita buona»⁷ caratterizzata da un ruolo determinante dell'uguaglianza. L'analisi di tali ambivalenze ed evoluzioni, in dialogo con la filosofia morale e con il magistero, costituirà di fatto il contenuto e – speriamo – il modesto contributo di questo lavoro.

II. UNA TEORIA LIBERALE DEL DIRITTO

La posizione di Dworkin può essere ricondotta con sicurezza all'ambito del liberalismo nordamericano. L'affermazione va però meglio precisata,

⁷ In ambito anglofono, a partire dagli Anni '50 del XX Secolo, si è sviluppata un'importante corrente di pensiero caratterizzata su una certa idea di morale «delle virtù» (E. Anscombe - A. MacIntyre). Dworkin non entra in dialogo significativo con tale linea di pensiero, seppure a suo modo – soprattutto nell'ultima fase – la sua si possa considerare una filosofia morale fondata su una certa idea di virtù e vita buona. Per una ricostruzione storica ed una proposta teorica convincente in merito: G. ABBÀ, *Felicità vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale* (= Biblioteca di Scienze Religiose 83), LAS, Roma 1989.

anche a motivo della significativa evoluzione mostrata dall'Autore nella sua produzione filosofica. Ci introduciamo considerando la prima fase del suo lavoro.

1. Il liberalismo e la critica al positivismo

La riflessione di Dworkin si avvia nel clima politico-giuridico statunitense degli anni '60 e '70 del XX Secolo, caratterizzato dal rinnovato interesse per le categorie del pensiero liberale, alla luce del ripensamento del Welfare State di matrice roosveltiana, realizzato in specie negli anni della presidenza "R. Nixon". Senza scendere nei particolari delle vicende interne agli Stati Uniti, basterà far presente che Dworkin distingue ciò che è elemento costitutivo del liberalismo – nella sua visione, la tutela dei diritti individuali nei confronti dello Stato – da tutto ciò che si può definire semplice corollario, oppure strategia politica per favorirne l'attuazione, realizzata poi non sempre senza elementi di ambiguità⁸. Da questo punto di vista, Dworkin – almeno in una prima fase – contesta la visione del liberalismo maturata negli anni del *New Deal*, tendente a raggiungere fini di giustizia distributiva ed una maggiore tutela delle libertà civili.

Dworkin invece – almeno nella prima parte de *I diritti presi sul serio* – propone una visione del liberalismo che si avvicina molto alle sue origini settecentesche. Egli distingue fra sistemi giuridico-politici che trattano gli individui «come uguali» (*as equals*) da altri sistemi che preferiscono trattarli «ugualmente» (*equally*)⁹. In questa fase, la proposta di Dworkin va decisamente nella prima direzione.

Secondo il nostro Autore, il liberalismo deve fondarsi su due semplici principi: una considerazione egualitaria di tutti gli individui, indipendentemente dalle loro preferenze e progetti di vita e, conseguentemente, una sostanziale neutralità della politica rispetto alle scelte individuali. Il liberalismo viene dunque a configurarsi come una teoria dei diritti fondamentali dell'individuo. Solo a questa condizione, esso potrà pretendere il carattere di una «costitutiva moralità»¹⁰.

⁸ Cf R. DWORKIN, «Liberalism», in S. HAMPHIRE (ed.), *Public and Private Morality*, Cambridge 1978, 113-143.

⁹ Soprattutto: R. DWORKIN, «Political Judges and the Rule of Law», *The Proceedings of the British Academy* LXIV (1978) 259-287.

¹⁰ R. DWORKIN, «Liberalism», 142.

Nell'ottica di una rifondazione della tradizione giuridica liberale, Dworkin svolge una serrata critica al positivismo giuridico¹¹.

Egli, in effetti, rivolge un elogio previo alle tesi positivistiche: quello di essere state un utile strumento di contrasto ad ogni tentativo di «metafisica sociale»¹². Detto questo, Dworkin non fa sconti ad una visione di filosofia del diritto che considera, ultimamente, gravata da un vizio fondamentale di statalismo. Il positivismo, facendo consistere la totalità del diritto nella produzione legislativa e (almeno nella versione anglosassone) nelle sentenze integrative delle corti, pare attento a raggiungere obiettivi di politica del diritto, storicamente ed ideologicamente determinati, più che a svolgere quella che Dworkin considera la funzione determinante dell'ordinamento giuridico: difendere l'individuo nei suoi diritti fondamentali. Dworkin si ricollega piuttosto alla tradizione giusnaturalistica nordamericana, affermando che i diritti sono solo diritti dell'individuo e che essi sono da intendersi come diritti *against Government*, ovvero *against the majority*. Tali diritti, poi, non devono limitarsi a quelli volta a volta riconosciuti e tutelati esplicitamente dalla legge dello Stato, ma sono piuttosto da ricollegare ad una nozione di «natura umana» (Dworkin li chiama *natural rights*) che in sede di riflessione teologico-morale non può che destare interesse, ma pure necessità di ulteriore determinazione. In

¹¹ Il positivismo giuridico è certamente l'impostazione filosofico-giuridica maggiormente praticata nell'ambito delle facoltà universitarie, soprattutto nell'Europa continentale. La sua tesi principale – salve le differenze fra i vari autori – consiste nella negazione di principio di qualunque riferimento alla «natura» come fonte del diritto (si oppone quindi al giusnaturalismo) e nell'affermazione delle fonti «positive» come unica regola della civile convivenza. Il riferimento alle fonti positive è – almeno di principio – di carattere formale; non fa quindi distinzione che la legge sia posta da un ordinamento democratico od autocratico. Per una presentazione storica, si veda il sempre attuale volume di N. BOBBIO, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Edizioni di Comunità, Milano 1977. Si vedano inoltre, per l'ambito europeo continentale: H. KELSEN, *La dottrina pura del diritto* (= Nuova Universale Einaudi 203), G. Einaudi, Torino 1990 (tuttora il testo di riferimento imprescindibile per i corsi universitari di Filosofia del diritto nelle facoltà pubbliche italiane); per l'ambito anglofono: H.L.A. HART, *Il concetto di diritto* (= Piccola biblioteca Einaudi 538), G. Einaudi, Torino 1991.

¹² Molte delle considerazioni critiche di Dworkin circa l'approccio positivistico sono contenute nell'introduzione alla prima edizione originale di *Taking Rights Seriously*, che purtroppo inspiegabilmente non è stata tradotta nell'edizione italiana già citata (come pure la seconda parte dell'opera di Dworkin, di carattere più applicativo). In caso di citazioni specifiche, faremo quindi tesoro dei riferimenti in lingua originale, contenuti nell'introduzione di G. Rebuffa, sopra citata.

prima battuta, sarà da notare che, se Dworkin rifiuta il positivismo giuridico, proprio in quanto esso esclude la pertinenza delle questioni morali dall'ambito del diritto, tuttavia la sua nozione di morale appare piuttosto limitata. Essa si estende ad una stretta categoria di diritti negativi da esercitarsi contro l'invasione dell'ordinamento giuridico e della politica del diritto, ideologicamente determinata nelle varie situazioni ed epoche della storia. Del resto poi, la sua stessa nozione di natura umana appare segnata da tratti razionalistici, che rischiano di svuotare di contenuto la pur affermata tutela dei diritti¹³. Lo svolgimento successivo del presente lavoro potrà forse rendere più evidente tale argomentazione.

2. *La teoria dell'aggiudicazione e la tesi dei diritti (Rights thesis)*

Il cuore del sistema dei diritti, pensato da Dworkin per realizzare la tutela dell'individuo contro l'invasione dei poteri pubblici, si concretizza nel ruolo del giudice all'interno dell'ordinamento (in specie, nordamericano).

In ogni sistema giuridico¹⁴, il punto di riferimento per la decisione del giudice, oltre all'analisi della realtà di fatto, è dato dalle norme che a quel fatto si possono e si devono applicare. Nella gran parte dei casi, il riferimento normativo appare chiaro; la discrezionalità del giudice qui si eserciterà entro confini relativamente limitati. La questione diviene più seria quando un singolo caso giudiziale non appaia risolvibile alla luce della normativa vigente. Ciò avviene regolarmente nelle società complesse, nelle quali normalmente l'evoluzione della vita precede quella del diritto. Come dovrà comportarsi il giudice in tali casi (quelli che Dworkin chiama gli *hard cases*)? Secondo il positivismo giuridico anglosassone, il giudice dovrà sostanzialmente creare nuovo diritto per risolvere il caso concreto,

¹³ J. Habermas, vedremo analiticamente più avanti, riconosce legittimo il sospetto che la teoria giuridica di Dworkin sia gravata da «forti idealizzazioni». Cf J. HABERMAS, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (= Istituto italiano per gli studi filosofici. Studi s.n.), Guerini e Associati, Napoli 1996, 253.

¹⁴ Dworkin, in tutte le sue argomentazioni, ha inequivocabilmente in mente il caso della giustizia civile, più che di quella penale. Ciò è da una parte singolare, perché è nel sistema penale che normalmente si nota più chiaramente quella connessione fra diritto e morale che egli rivendica. Ciò avviene, probabilmente, perché nei sistemi penali il peso del diritto positivo è molto più significativo (è il cosiddetto «principio di legalità») e quindi è proporzionalmente ridotto il ruolo discrezionale del giudice.

esercitando una sorta di discrezionalità creativa¹⁵, seppure ispirandosi alle regole (*model of rules*) contenute nell'ordinamento giuridico ed a criteri di convenienza sociale. Dworkin rifiuta tale soluzione. Il giudice non deve creare una regola nuova ispirandosi all'ordinamento nel suo complesso, eventualmente interpretato secondo regole di *policy*, cioè di opportunità politica¹⁶. Egli deve piuttosto limitarsi a riconoscere (non creare) quel diritto che l'individuo ha già nei confronti del suo avversario e che va semplicemente applicato. Dworkin a questo proposito distingue fra «regole» (*rules*) e «criteri che non sono regole» (*standards which are not rules*)¹⁷. Per «regole» egli intende ogni criterio di azione e di decisione esplicitamente sancito in un certo sistema sociale (nel diritto, le norme positive). Criteri diversi dalle regole, invece, sono alternativamente gli argomenti di *policy* (diciamo, per semplificare, di opportunità politica) e quelli di *principle* (le questioni di principio). Abbiamo già detto che Dworkin propende decisamente per questi ultimi, come criteri decisivi per la soluzione dei casi giudiziari complessi, perché essi corrispondono ad una «dimensione di moralità, giustizia o correttezza»¹⁸.

Dworkin si pone un problema: come deve comportarsi il giudice quando, per decidere un certo caso giudiziario, debba far riferimento a due principi che siano in contrasto fra di loro? Occorrerà stabilire quale principio abbia un peso maggiore all'altro e vada quindi privilegiato¹⁹.

L'Autore non dà una risposta, se non rinviando genericamente alla discrezionalità del giudice²⁰. Egli ribadisce poi il fallimento di ogni dottrina (quale il positivismo, ma non solo) che rifiuti di considerare i problemi

¹⁵ Dworkin la chiama discrezionalità «in senso forte». Cf R. DWORKIN, *I diritti presi sul serio*, 102-113.

¹⁶ Dworkin, conformemente alla tradizione anglosassone, intende questi termini in senso lato. *Policy* non rappresenta soltanto l'esercizio dell'attività politica istituzionale, ma piuttosto un profilo della decisione: tutto ciò che favorisce un progresso nella collettività. Cf R. DWORKIN, *I diritti presi sul serio*, 90.

¹⁷ La tesi torna molto spesso in *I diritti presi sul serio*, in specie alle pp. 79-169, dedicate alla critica di quello che l'Autore chiama il «modello delle regole».

¹⁸ «Some dimension of morality, of justice or fairness», in R. DWORKIN, *I diritti presi sul serio*, 90 (traduzione nostra).

¹⁹ Cf R. DWORKIN, *I diritti presi sul serio*, 96-97.

²⁰ Dworkin introduce l'immagine del giudice «Ercole», per suggerire in modo metaforico la fatica che il magistrato deve sostenere sulle sue sole spalle, nell'interpretazione e nella tutela dei diritti. Cf R. DWORKIN, *I diritti presi sul serio*, 224. Sarà soprattutto J. Habermas, vedremo più avanti, a sviluppare questa immagine, in sede critica.

giuridici come questione di principi, da affrontare quindi alla luce di una teoria filosofico-morale, non come semplici questioni di tecnica o di strategia²¹.

È chiaro che, in sede di riflessione filosofico-giuridica, sarebbe da chiedersi, a questo punto, che motivo vi sia di promulgare leggi, se queste in realtà non sono altro che la traduzione di principi che ogni individuo ragionevole, il giudice *in primis*, potrebbe individuare ed applicare autonomamente. Del resto, questo è proprio il carattere fondamentale del *Common Law*, secondo cui è il giudice a creare il diritto. È curioso notare che si riconosca la massima autorevolezza e fama di imparzialità al giudice proprio in un sistema – come quello statunitense – nel quale è prassi consueta e legale che i giudici vengano nominati dai politici (dal Presidente federale o dai governatori) o eletti dal popolo. Per contro, in un sistema come quello italiano, in cui l'indipendenza dei magistrati è riconosciuta e tutelata dalla stessa Costituzione, spesso si parla di interferenze indebite fra giudici e politica. Questo si nota, solo per segnalare che la storia e la cultura, di fatto, determinano un sistema molto più radicalmente di una singola regola positivamente introdotta e astoricamente considerata.

Abbiamo già detto che Dworkin riconosce al giudice il ruolo fondamentale nella determinazione e nella tutela dei diritti individuali. Il motivo teorico di tale asserzione si concretizza in quella che l'Autore chiama la «tesi dei diritti» (*Rights thesis*)²². L'assioma principale consiste nel ritenere che quando due soggetti si presentano davanti ad un giudice per ottenere una sua decisione, uno dei due sia titolare di un vero e proprio diritto a vincere.

Ogni principio astrattamente inteso (ad esempio, quello per cui «nessuno può trarre beneficio da un proprio atto illecito») nella situazione concreta si specifica in un diritto per una parte e, conseguentemente, in un dovere per l'altra. Tali diritti, poi, sono «creature sia della storia che della morale»²³. Tale affermazione andrebbe ulteriormente precisata. Diversamente, il rischio è di intendere la morale come un insieme di principi di carattere razionalistico ed astorico, successivamente applicati alla storia,

²¹ Cf R. DWORKIN, *I diritti presi sul serio*, 69.

²² Specialmente in R. DWORKIN, *I diritti presi sul serio*, 172-183.

²³ R. DWORKIN, *I diritti presi sul serio*, 179. L'Autore, *ivi*, prosegue affermando che «ciò che un individuo ha diritto ad avere, in una società civile, dipende sia dalle consuetudini che dalla giustizia delle istituzioni politiche».

intesa come semplice materia da trattare. Il sospetto è che Dworkin in effetti supponga tale visione.

Resta da capire, in questa fase, per quale motivo Dworkin ritenga che le corti, molto meglio del legislatore e degli altri organi amministrativi del potere pubblico, possano tutelare i diritti. Ciò avviene a causa della già citata diffidenza del pensiero liberale tradizionale verso il carattere progressivo dell'ordinamento, che rischierebbe di essere più al servizio di obiettivi di classe, di gruppo, di opinione pubblica, che non dei diritti dell'individuo, gli unici realmente degni di tutela. È chiaro che, in sede di riflessione teologico-morale, tale visione individualistica sarà da sottoporre a critica. Ci si potrà richiamare ad una rinnovata presentazione del principio di bene comune, che assuma un ruolo nella soluzione della continua tensione fra diritti e progresso sociale, che rischia di creare solo fraintendimenti.

III. UNA TEORIA DELL'UGUAGLIANZA

Nell'ultima fase della sua produzione filosofica, Dworkin – senza uscire dai confini del liberalismo – vira decisamente verso la sua versione egualitaria, mettendo sempre più chiaramente al centro della sua attenzione il principio di uguaglianza.

1. L'uguaglianza è importante?

Abbiamo già avuto occasione di notare come l'argomentazione di Dworkin circa i diritti prenda le mosse da una particolare ed originale nozione dell'idea di uguaglianza, intesa come trattamento egualitario e non uguale dei singoli soggetti²⁴. Secondo il nostro Autore, i diritti degli individui sono fondati su principi – come quello di uguale considerazione e rispetto – che hanno priorità verso qualunque obiettivo di salute pubblica espresso dalle istituzioni politiche²⁵. Dworkin deriva quindi la sua parti-

²⁴ Ci permettiamo di fornire una nostra traduzione delle espressioni originali dell'Autore: rendiamo trattamento «*as equals*» con «egualitario», trattamento svolto «*equally*» con «uguale».

²⁵ Sarebbe qui interessante capire se tale priorità si debba intendere in senso temporale o – più probabilmente – in senso di principio. Qui però si aprirebbe una lunga pista di ricerca, che potrebbe utilmente indagare l'analogia fra la tesi di Dworkin, così compresa,

colare versione del liberalismo non tanto dall'idea di libertà, quanto da quella di uguaglianza. Tale tesi viene esposta ed ampiamente argomentata nell'ultima grande opera da lui pubblicata (in originale, nel 2000): *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza*.

L'Autore esordisce affermando la scarsa considerazione che il tema dell'uguaglianza ottiene oggi nel dibattito pubblico²⁶. Persino i politici che si dichiarano di centro-sinistra tendono a rifiutare l'ideale di uguaglianza. Essi si dichiarano contrari al liberalismo "di destra", che inclina spietatamente a far dipendere la vita delle persone dalla sorte – buona o avversa – e dalle bizzarrie del mercato. Respingono però anche gli ideali redistributivi di quella che tanto frequentemente – non solo negli Stati Uniti – viene chiamata "vecchia sinistra".

Dobbiamo registrare la netta affermazione di Dworkin.

Possiamo rifiutare l'uguaglianza? Nessun governo è legittimo se non mostra uguale considerazione per la sorte di tutti quei cittadini sui quali pretende di esercitare la sovranità e dai quali pretende fedeltà. L'uguale considerazione è la virtù sovrana della comunità politica²⁷.

In realtà, la nuova sinistra non rifiuta l'idea di uguaglianza in sé considerata. Essa ne rifiuta un'interpretazione meccanicistica, secondo la quale ogni cittadino dovrebbe sempre disporre della stessa ricchezza, indipendentemente dalla sua effettiva capacità e volontà di contribuire al benessere comune. Nessuno oggi potrebbe sensatamente proporre tale ipotesi come strategia di governo. Resta dunque aperta la domanda circa ciò che effettivamente comporti l'uguale considerazione di ogni individuo, come requisito indispensabile della legittimità politica di una società. Diversamente – in un regime democratico – come potrebbe una maggioranza imporre le proprie decisioni a chi le ritenesse irragionevoli o ingiuste²⁸?

Dworkin qualifica la propria opera come tentativo di elaborare una teoria della moralità politica. Auspica inoltre che tale tentativo si inserisca «in un discorso più generale sui valori umani dell'etica e della moralità, sullo status e sull'integrità dei valori, sul carattere e sulla possibilità delle

e la nozione tradizionale di stato di natura, così rilevante nella storia dell'antropologia filosofico-teologica e della morale conseguente.

²⁶ Cf R. DWORKIN, *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza*, VI.

²⁷ R. DWORKIN, *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza*, VII.

²⁸ Cf R. DWORKIN, *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza*, IX.

verità oggettive»²⁹. L'Autore ritiene quindi necessaria l'elaborazione di una teoria morale complessiva, nell'ambito della quale ogni valore (uguaglianza e libertà *in primis*) appaia come necessario complemento l'uno all'altro.

Dworkin propone poi i due principi fondamentali, su cui si regge l'architettura complessiva del suo lavoro. Si tratta dell'uguale importanza e della responsabilità. Val la pena, in prima battuta, ascoltarne l'enunciazione dalle sue stesse parole, sempre tratte dall'Introduzione a *Virtù sovrana*.

Il primo è il principio di uguale importanza: da un punto di vista oggettivo, è importante che la vita umana si realizzi pienamente e non vada sprecata, e ciò vale, sempre dal punto di vista oggettivo, per ogni vita umana. Il secondo è il principio di responsabilità particolare: benché tutti debbano riconoscere l'uguale importanza oggettiva del realizzarsi di una vita umana, il singolo individuo – la persona cui quella vita appartiene – porta una responsabilità particolare, decisiva, per le scelte compiute a tal fine³⁰.

Sarà il caso di enunciare subito qualche osservazione critica circa l'enunciazione dei due principi, nella sostanza certo condivisibili. Anzitutto, segnaliamo la nostra perplessità circa elaborazioni concettuali che si reggano su strutture semantiche di tipo concessivo, come «benché» o «ma anche». Nel caso di specie, sarebbe da indagare un termine ripetuto ben tre volte da Dworkin nella sua argomentazione: «da un punto di vista oggettivo» (due volte); «uguale importanza oggettiva». È proprio l'allusione all'oggettività a fare da ponte logico fra il primo ed il secondo principio. Si intende forse dire che la responsabilità individuale può in qualche modo mitigare l'uguale considerazione? L'Autore intende forse proporci una concezione dell'uguaglianza, salvi *praevisa demerita*?

In questa fase, non si può andare oltre l'enunciazione delle domande. Occorrerà però segnalare almeno che Dworkin, quando enuncia il primo principio, quello di uguale considerazione, non ne pensa come soggetto genericamente ogni individuo, ma piuttosto il potere pubblico: è lo Stato che deve considerare *as equal* ogni individuo. Poco si dice della considerazione che gli individui devono rivolgersi vicendevolmente³¹. Il secondo principio invece, quello di responsabilità, è pensato come attribuzione di

²⁹ R. DWORKIN, *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza*, IX-X.

³⁰ R. DWORKIN, *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza*, X.

³¹ Salvo un rinvio piuttosto generico alla «beneficenza»: cf R. DWORKIN, *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza*, XI.

ogni individuo verso chiunque altro. In pratica: il primo principio esprime un dovere politico, il secondo un dovere generale.

2. *L'uguaglianza e la vita buona*

Veniamo ora a considerare il sesto capitolo di *Virtù sovrana* – intitolato *L'uguaglianza e la vita buona* – in cui Dworkin più esplicitamente cerca un confronto fra la sua visione del liberalismo e la prospettiva di valutazione etica.

L'uguaglianza liberale – sostiene l'Autore – prevede che libertà, uguaglianza e spirito di comunità non siano virtù politiche conflittuali, tali per cui all'aumentare della quantità di una delle tre, le altre due non possano che subire una diminuzione. Esse costituiscono piuttosto aspetti ugualmente necessari e complementari di un'unica visione politica.

Dworkin propone anche un breve tentativo di definizione dei termini in gioco, alla luce della corposa riflessione dei capitoli precedenti. L'uguaglianza va misurata in termini di risorse ed opportunità, non di benessere. La libertà non coincide con l'arbitrio individuale, ma va fatta convivere con il rispetto dei diritti legittimi degli altri. Lo spirito di comunità non deve essere frainteso, fino all'annullamento della responsabilità individuale³².

Dworkin passa poi a presentare quelle che gli paiono le tre accuse principali mosse al liberalismo egualitario, considerato in prospettiva morale³³. La prima obiezione riguarda l'impossibilità – di diritto o di fatto – della vita buona in una società liberale: i liberali potrebbero sperare al massimo in una vita mediocre. La seconda obiezione accusa il liberalismo egualitario di subordinare l'obiettivo privato della vita buona alla preminente giustizia sociale, finendo di fatto per sacrificare al *totem* della società le qualità ed i successi individuali (in realtà questa seconda obiezione viene in gran parte a sovrapporsi alla precedente). La terza critica, più fine, accusa i liberali di praticare la neutralità etica, affermando che la gran parte delle teorie morali sarebbe compatibile con il liberalismo. Dworkin

³² Cf R. DWORKIN, *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza*, 259.

³³ Ci asteniamo per ora dal chiederci se quella che Dworkin chiama «vita buona» coincida esattamente con ciò che la tradizione teologica chiama «vita moralmente giusta». La risposta a tale domanda, in buona sostanza, coincide con l'esito sperato della nostra ricerca.

supera tale critica, riconoscendo in tale tratto una qualità più che un difetto: il liberalismo deve essere eticamente neutrale³⁴. Ciò vale dal punto di vista concreto delle singole scelte di vita. La neutralità del liberalismo non vale invece per le questioni più astratte attinenti «alla natura, alla forza e al perdurante problema stesso di come vivere»³⁵. Non appare perspicuo, almeno fino ad ora, come si possa così drasticamente distinguere fra il contenuto e la natura del vivere.

In ogni caso, seguendo l'ordine logico dell'argomentazione di Dworkin, si segnalano tre grandi questioni teoriche. La prima riguarda l'origine e la legittimità del problema etico (pensato soprattutto nell'alternativa al semplice "godersi la vita"). La seconda attiene alla responsabilità di rendere buona la vita: a chi essa competa (all'individuo; alla società; allo Stato). In terzo luogo, l'Autore si chiede come si possa misurare una vita buona. Dworkin ritiene che i due principi espressi in precedenza – quello di uguale considerazione per ogni individuo e quello di responsabilità – offrano una risposta adeguata ai primi due quesiti. Si tratta ora di dare risposta al terzo.

Dworkin, per risolvere il quesito circa la misura della vita buona, propone un preciso «modello di valore etico», che chiama modello «della sfida»: esso «presuppone che una vita abbia successo nella misura in cui rappresenta una risposta adeguata alle diverse circostanze nelle quali viene vissuta»³⁶. A suo giudizio, tale modello rappresenta una riproposizione adeguata dell'idea – da lui qualificata come «platonica» – secondo cui la giustizia non è un sacrificio che riduce la capacità di successo, ma piuttosto un suo requisito indispensabile. Torna poco oltre il riferimento a Platone, laddove Dworkin sostiene l'impossibilità del conflitto fra il «giusto» ed il «buono».

Senza dare giudizi nel merito, appare certo interessante e non scontato il collegamento esplicito a Platone, filosofo che normalmente non viene posto all'origine del pensiero liberale, bensì è considerato il padre nobile dei cultori dello stato etico, con la sua «repubblica dei filosofi». Dworkin ritiene invece che la coppia valoriale «giusto-buono» costituisca una dife-

³⁴ Cf R. DWORKIN, *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza*, 260-261.

³⁵ R. DWORKIN, *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza*, 261.

³⁶ R. DWORKIN, *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza*, 263.

sa adeguata del liberalismo ugualitario, in quanto miglior concezione del liberalismo³⁷.

Segue quindi quella che l'Autore presenta come la sua proposta di etica filosofica.

La prima coppia di termini proposta è data dalla distinzione fra «interessi volizionali» ed «interessi critici». Dworkin intende con ciò integrare e correggere la visione utilitaristica del benessere, da lui ritenuta carente. Il benessere volizionale si realizza quando una persona ottiene qualcosa che di fatto desidera. Il suo benessere critico si realizza invece quando la sua vita raggiunge un risultato che la rende oggettivamente migliore³⁸. Senza svalutare gli interessi volizionali, Dworkin ritiene che l'analisi propriamente etica dovrebbe concentrarsi su quelli critici, cui sono naturalmente inclinati gli individui che propendono per il modello sociale del liberalismo. In effetti, secondo il nostro Autore, i principi politici hanno carattere normativo esattamente nel senso in cui lo hanno gli interessi critici: «I primi definiscono la comunità politica che dovremmo avere, i secondi il modo in cui dovremmo vivere in essa»³⁹. È dunque importante che una società liberale trovi il proprio sostegno nella propensione dei suoi membri a condividere interessi critici. Diversamente, «nel lungo periodo i programmi politici falliscono se non trovano spazio nell'immagine che le persone hanno di sé, oltre che nelle cose che accade loro di desiderare»⁴⁰.

Veniamo ora a recensire quelli che Dworkin chiama «modelli di valore critico» ed ai quali dedica gran parte del sesto capitolo della sua opera.

Il primo modello presentato dall'Autore è quello «dell'impatto»⁴¹. Secondo tale modello, la misura di una vita buona si può valutare da ciò che essa produce, dalle sue conseguenze oggettive per il resto del mondo, che può rendere migliore o peggiore. La teoria dell'impatto, secondo Dworkin, trova molto favore nell'etica e nella retorica convenzionali, di

³⁷ Cf R. DWORKIN, *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza*, 263.

³⁸ Gli esempi proposti da Dworkin sono i seguenti: «Saper governare bene una barca a vela e liberarsi della schiavitù del dentista sono aspetti del mio benessere volizionale». Diversamente, è indice di benessere critico «avere un buon rapporto con i miei figli» oppure «ottenere un buon successo professionale». Cf R. DWORKIN, *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza*, 265.

³⁹ R. DWORKIN, *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza*, 268.

⁴⁰ R. DWORKIN, *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza*, 268.

⁴¹ Cf R. DWORKIN, *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza*, 275-277.

stampo prevalentemente utilitarisco. Essa infatti dà ampio rilievo al risultato dell'azione, pensato in ogni forma possibile (benessere psicologico, miglioramento sociale, o altro ancora).

Non è quello dell'impatto però il modello di valore critico cui Dworkin si sente di aderire. La sua proposta propende per il modello alternativo, quello «della sfida»⁴². Secondo l'Autore, tale modello avrebbe come padre nobile Aristotele e consisterebbe nell'apprezzamento per la vita buona, intesa come «prestazione di alto livello» e dotata per ciò stesso di valore etico intrinseco, indipendentemente dai risultati oggettivi prodotti nel mondo esterno.

La differenza fra i due modelli appare più evidente se rapportata al tema della giustizia. Secondo Dworkin, il modello dell'impatto potrebbe tutelarne meno l'assolutezza, laddove tende a far prevalere la bontà oggettiva delle conseguenze di un'azione, rispetto alla valutazione etica dell'azione stessa. Potremmo dire, parafrasando il celebre detto, che «il risultato giustifica i mezzi». Il modello della sfida, cui Dworkin dichiara di aderire, mostra invece maggiore attenzione per la giustizia, considerata un «parametro normativo» del vivere bene. Per converso, l'ingiustizia nuoce sempre alle persone, sia a chi la commette – se vivere bene significa essere giusti, una vita peggiora quando si dedica all'ingiustizia – sia a chi la subisce, perché un mondo ingiusto non è tale da inclinare le persone alla vita buona⁴³. Non si può non notare la pertinenza di questa conclusione di Dworkin, da lui chiaramente enunciata ed argomentata, anche se forse non sviluppata fino alle sue più complete conseguenze.

IV. UN TENTATIVO DI VALUTAZIONE

Veniamo ora ad un tentativo di valutazione delle tesi di Dworkin. In una prima fase, ci lasceremo istruire dalla lettura critica che ne dà uno dei massimi protagonisti della filosofia europea contemporanea: Jürgen Habermas. Quindi, tenteremo un confronto con le tesi magisteriali circa il «bene comune», a loro modo espressione di una certa idea di giustizia.

⁴² Cf R. DWORKIN, *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza*, 277-278.

⁴³ Cf R. DWORKIN, *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza*, 280.

1. Il contributo di Jürgen Habermas

Apriamo la fase della valutazione critica delle tesi di Dworkin, chiamando in aiuto uno dei filosofi più decisivi del panorama contemporaneo. Jürgen Habermas (Düsseldorf, 18 giugno 1929)⁴⁴ nell'ambito della sua teoria dell'agire comunicativo, ha proposto una filosofia del diritto e della democrazia, all'interno della quale ha un posto significativo anche l'esposizione e la valutazione critica del pensiero di Dworkin⁴⁵.

Egli nota anzitutto che la teoria dei diritti di Dworkin si distanzia nettamente dal positivismo giuridico, come per altro il nostro stesso Autore afferma con chiarezza. Secondo Habermas, la distinzione si concretizza nel dare al diritto una legittimazione contenutistica e non solo procedurale, alla luce di principi tali da propiziare decisioni realmente giuste⁴⁶. Egli riconosce inoltre in Dworkin un'ascendenza kantiana, quando afferma che la sua tesi dei diritti «fa affidamento su una ragion pratica storicamente incarnata, sottesa per così dire al decorso storico»⁴⁷. Inoltre, in Dworkin la norma fondamentale (quella del trattamento *as equals*) ha lo statuto «di un diritto naturale [...] goduto da tutti gli uomini e le donne per il semplice fatto che sono esseri umani in grado di fare progetti ed esercitare giustizia»⁴⁸. Secondo Habermas, tale formulazione è compatibile con una teoria discorsiva, in base alla quale fin dall'inizio le argomentazioni morali entrano a far parte del diritto attraverso il procedimento dialogico

⁴⁴ Esponente di spicco della seconda generazione della Scuola di Francoforte, è noto soprattutto per aver elaborato la *Teoria dell'agire comunicativo* (il saggio omonimo è apparso in originale nel 1981). Si è confrontato con il tema della bioetica, prospettando a suo modo una rivalutazione dell'idea di «natura»: cf J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, G. Einaudi, Torino 2002. Si è interessato, nell'ultima fase del suo lavoro, anche del rapporto fra fede e ragione, religione e società. Ha destato scalpore il suo dialogo con il Card. Joseph Ratzinger (J. HABERMAS - J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2005). Ha pubblicato anche J. HABERMAS, *Le religioni e la politica. Espressioni di fede e decisioni pubbliche* (Conversazione con E. MENDIETA), EDB, Bologna 2013.

⁴⁵ Cf J. HABERMAS, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (Istituto italiano per gli studi filosofici. Studi s.n.), Guerini e Associati, Napoli 1996, 231-283, soprattutto 241-264.

⁴⁶ Cf J. HABERMAS, *Fatti e norme*, 241-242.

⁴⁷ J. HABERMAS, *Fatti e norme*, 242.

⁴⁸ R. DWORKIN, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1977, 182 (capitolo mancante nella traduzione italiana citata, ma riferito in nota da J. HABERMAS, *Fatti e norme*, 242).

democratico della legislazione. Occorrerebbe però meglio precisare – rispetto a quanto fa Dworkin – che i principi morali, una volta tradotti nelle norme giuridiche, subiscono una modificazione del loro significato ed argomentare le caratteristiche di tale trasformazione.

A seguire, Habermas propone un interessante *excursus* sui contenuti morali del diritto. Ai fini della nostra ricerca, in dialogo con le tesi di Dworkin, sarà sufficiente notare che, secondo Habermas, i contenuti morali entrano nelle norme giuridiche, proporzionalmente alla rilevanza che un certo stile di comportamento riveste in una società precisa ed in una certa epoca storica. Tale è il caso della distinzione, all'interno dei sistemi penali, fra i delitti e le contravvenzioni, oppure – in un orizzonte più ampio – fra illeciti penali e civili. È evidente, in tale prospettiva, che il livello di riprovazione sociale di un comportamento, sancito dal diritto, corrisponde per lo più al livello di riprovazione morale dello stesso⁴⁹. L'osservazione di Habermas pare certo pertinente e rivelatrice di quanto il diritto, come la stessa morale, siano debitori della storia e del costume.

Habermas afferma inoltre che, salvo il contributo della morale all'elaborazione del diritto, andrà sempre preservata la «differenza dei linguaggi» ed evitata la «moralizzazione immediata del diritto», incompatibile con un modello istituzionale democratico fondato sul carattere dialogico di una società pluralistica⁵⁰. Certo però, contrariamente alle tesi del positivismo, il diritto non diventa semplicemente contingente, una volta svincolatosi dalle visioni sacrali e metafisiche premoderne né, all'opposto, diviene immediatamente disponibile ai progetti del potere politico (Dworkin direbbe alla *policy*). Al contrario, «il senso deontologico dei diritti implica un momento di indisponibilità che ci induce piuttosto a cercare, in maniera ragionevole e orientata ai principi, quali siano le uniche decisioni giuste»⁵¹.

⁴⁹ Cf J. HABERMAS, *Fatti e norme*, 244.

⁵⁰ J. HABERMAS, *Fatti e norme*, 245-246.

⁵¹ J. HABERMAS, *Fatti e norme*, 249. Sarebbe qui interessante istituire un confronto fra le tesi di Habermas e quelle di un filosofo che, pur rigettando l'impostazione metafisica, sulla base di un'indagine fenomenologica giunge comunque ad affermare la necessità di un'oggettività morale; parliamo di Charles Taylor: cf ad es. CH. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari 1999.

Venendo a considerare più puntualmente la «tesi dei diritti» di Dworkin, Habermas nota anzitutto che essa tende a costituire una teoria del diritto, più che una teoria della giustizia. Infatti

il suo obiettivo non è di costruire filosoficamente un ordinamento sociale deducendolo da principi di giustizia. Egli vuole invece *scoprire* a quali validi principi e programmi debba appellarsi un ordinamento giuridico concreto, per essere giustificato nei suoi elementi fondamentali fino al punto da includere quali suoi coerenti elementi costitutivi tutte le decisioni sui singoli casi⁵².

Secondo lo stesso Dworkin, un giudice capace di fare questo dovrebbe avere qualità intellettuali non comuni, vista la mole della fatica che lo attende. Egli infatti, da una parte deve conoscere tutto il diritto vigente nell'ordinamento concreto, dall'altra deve essere edotto in tutti i principi di ragione che sostengono i diritti in gioco.

Anche se Habermas non lo dice esplicitamente, è evidente che un sistema del genere richiede nel cittadino una dose di “fede civica” nella funzione e nella persona del giudice, forse eccessiva rispetto a ciò che si può richiedere in un ordinamento democratico. Quello che Habermas dice esplicitamente – cui noi ci associamo – è che il sistema elaborato da Dworkin pare caratterizzato da una forte dose di idealizzazione. Egli in effetti chiede troppo al giudice rispetto a ciò che si può chiedere all'uomo concreto che riveste tale funzione e chiede troppo poco alla collettività, ridotta ad un atteggiamento non dissimile da chi attende un oracolo. La prassi costituzionale e giuridica «potrebbe farsi delle pericolose illusioni su se stessa, gravando le istituzioni di compiti che non hanno soluzione»⁵³. Secondo Habermas, le difficoltà della tesi di Dworkin derivano da un approccio molto astratto alla realtà del diritto e della società che, per garantire l'obiettività e la razionalità delle decisioni, finisce per dare un rilievo eccessivo alla figura oracolare del giudice, quando sarebbe invece più opportuno far valere l'ideale politico di una società aperta che, in forma dialogica e nel rispetto delle varie competenze, si faccia nel suo insieme interprete della costituzione⁵⁴. Da ultimo, e conseguentemente, Habermas fa notare che la proposta di Dworkin si inserisce con difficoltà all'interno del sistema moderno della divisione dei poteri, a motivo della obiettiva

⁵² J. HABERMAS, *Fatti e norme*, 252.

⁵³ J. HABERMAS, *Fatti e norme*, 257.

⁵⁴ Cf J. HABERMAS, *Fatti e norme*, 264-266.

preferenza e del ruolo sproporzionato che viene assegnato alla funzione giudiziaria⁵⁵. Il fatto che in alcuni ordinamenti e sistemi filosofico-giuridici sia il giudice a dover sottostare – come portavoce – al potere di turno, non significa che un sistema contrario debba essere sempre legittimo e opportuno.

2. Valutazione critica. Il concetto di bene comune come contributo ad una teoria della giustizia.

Il contributo di Habermas ci ha aiutato a scorgere un grande merito della teoria di Dworkin, quello di aver contrastato il positivismo e la sua visione puramente formale e procedurale del diritto, privilegiandone invece gli aspetti di contenuto, in vista di decisioni giudiziali che siano realmente giuste. Il tema di ciò che è giusto, non solo di ciò che è formalmente corretto o di ciò che pare utile, è obiettivamente al centro dell'interesse del nostro Autore ed occorre riconoscerne il grande merito.

Habermas ci ha però anche confermato in un nostro convincimento, già in parte suggerito durante l'esposizione dell'opera di Dworkin. Forse il nostro Autore si mette a servizio della causa dei diritti e della giustizia, utilizzando una formalità concettuale non sempre perfettamente conseguente e caratterizzata da tratti di idealizzazione e di astrattezza.

Proviamo ora a considerare in breve i passaggi della riflessione di Dworkin che, in sede critica, ci paiono meritevoli di ulteriore approfondimento.

La prima domanda che è necessario rivolgersi dopo aver considerato una parte rilevante della produzione di Dworkin, è la seguente: quale liberalismo? Ne *I diritti presi sul serio* Dworkin pare riaffermare le ragioni del liberalismo classico, di matrice giusnaturalistica e legato alla tradizione dei Padri fondatori della democrazia nordamericana. Ivi la preoccupazione è di ribadire i diritti fondamentali dell'individuo, in specie contro la possibile invadenza oppressiva (o viceversa paternalistica) dello Stato. L'attore principale di tale tutela è il giudice, autentico e – in una qualche misura – solitario interprete e custode dei diritti. Nell'ultima fase del suo lavoro – quella concretizzatasi in *Virtù sovrana* – Dworkin svolta decisamente verso una visione egualitaria del liberalismo. Certo, rimane fermo

⁵⁵ Cf J. HABERMAS, *Fatti e norme*, 285.

il dovere di difesa dei diritti fondamentali dell'individuo ed il compito del giudice. Assume però sempre maggiore importanza il ruolo della politica e delle istituzioni amministrative, chiamate ad assolvere ad un'effettiva tutela dell'uguaglianza di risorse e di opportunità per ogni individuo, anche attraverso interventi redistributivi della ricchezza. È significativo del resto che il riferimento filosofico più citato (almeno nei testi che abbiamo considerato da vicino) non sia più il giusnaturalismo, ma il pensiero platonico, che non è abitualmente annoverato fra le fonti teoriche del liberalismo.

Un'altra grande questione che rimane aperta e che meriterebbe certo un'analisi ben più approfondita, è quella che riguarda l'idea di natura umana e, conseguentemente, di morale che emerge dai testi di Dworkin⁵⁶. Salva l'evoluzione del suo pensiero, che abbiamo già più volte rilevato, si può notare come la nozione di natura, che spesso torna nei testi – soprattutto ma non solo, ne *I diritti presi sul serio* – sia più enunciata che argomentata. Quando Dworkin afferma che i diritti sono il prodotto «sia della storia che della morale»⁵⁷ dimostra di ragionare in base ad un'idea di storia e di morale di impronta sostanzialmente razionalistica. Anche quando parla più volte esplicitamente di *natural rights* – ad esempio, nell'introduzione a *Taking Rights Seriously* – lo fa nella scia della tradizione giusnaturalistica. D'altra parte però, in *Virtù sovrana*, sembra prospettare il rilievo che il confronto effettivo con l'epoca, la cultura ed il costume assume nella qualità della decisione morale. Anche qui però, l'argomentazione appare solo accennata e non del tutto conseguente.

Per quanto riguarda poi la categoria di «morale», occorrerà ricordare che Dworkin, anche nell'ultima fase della sua elaborazione, continua ad oscillare fra il lessico dell'etica e della morale, senza però fornire un'adeguata spiegazione circa la scelta dei due termini, se non un generico rinvio al campo della vita buona o viceversa dei doveri, come se l'interazione dei due campi non meritasse un approfondimento adeguato⁵⁸.

⁵⁶ Come pure, si dovrebbe inserire qui un'adeguata istruzione della questione «individuo» o «persona». Dworkin, diversamente dalla tradizione magisteriale cattolica, predilige decisamente il primo termine.

⁵⁷ R. DWORKIN, *I diritti presi sul serio*, 179.

⁵⁸ Da questa parte dell'Atlantico, anche P. Ricoeur nella sua produzione filosofico-morale affronta l'argomento, ma con ben maggiore ampiezza e profondità. Al tema è dedicata sostanzialmente la «piccola etica» contenuta nella sua opera più matura: P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993: 263-407.

Altra questione che è indagata da Dworkin, soprattutto nella prima fase della sua produzione, è quella del rapporto fra diritto e morale. In prima battuta, possiamo ricordare quanto l'Autore scrive circa la relazione fra diritto e giustizia, intesa sia come virtù morale, sia come virtù politica (cioè sia in senso individuale che sociale). Dworkin assegna al tema della giustizia un ambito molto ampio e di natura teorica: a suo giudizio la giustizia è soprattutto teoria dei diritti morali e politici. Il diritto ha uno spazio più ristretto, occupandosi di tutto ciò che una determinata società, in un tempo preciso, intende tutelare attraverso l'uso della forza pubblica. Già da tale distinzione si nota quel carattere di astrattezza (soprattutto sul versante della giustizia) che Habermas ha ampiamente argomentato.

Dworkin propone anche una teoria esplicita circa la differenza fra diritto e morale, che non abbiamo ancora citato; lo facciamo ora. Egli ritiene che la differenza stia nel carattere «passivo» delle tradizioni morali di cui vive una collettività, mentre il diritto avrebbe un carattere di impegno «attivo» perché «i funzionari di tale comunità hanno preso determinate decisioni che impegnano la comunità a rispettare i diritti ed i doveri che costituiscono il diritto»⁵⁹. Andrebbe senza dubbio precisato meglio che cosa si intenda per carattere passivo delle tradizioni morali⁶⁰. Inoltre, la nozione di diritto che qui Dworkin propone, per contrapporla a quelle di morale e di giustizia, si segnala proprio per quel carattere formale e proceduristico che Dworkin stesso in altri testi censura, attribuendolo semmai al positivismo giuridico.

Veniamo ora all'ultima questione che vorremmo indagare, quella fra diritti e giustizia, che dà il titolo al presente lavoro. Abbiamo notato un'evoluzione nella proposta teorica di Dworkin che, muovendo da una concezione dei diritti di carattere giusnaturalistico, giunge poi – proprio per meglio tutelare quei diritti – ad una visione dell'uguaglianza che ammette interventi cospicui del potere pubblico nell'ambito sociale (ad esempio attraverso la leva fiscale) in una logica di giustizia redistributiva. Abbiamo

⁵⁹ R. DWORKIN, *L'impero del diritto*, 95.

⁶⁰ Senza prendere posizione pro o contro la proposta, sappiamo quanto la riflessione di G. Angelini e di M. Chiodi abbia insistito sul tratto di «passività» dell'esperienza morale, nel senso del suo elemento recettivo, che fonda – ma non esaurisce – la dinamica dell'agire: cf G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e Teoria*, Glossa, Milano 1999; M. CHIODI, *Teologia morale fondamentale*, Queriniana, Brescia 2014.

anche recensito un'affermazione di Dworkin, all'interno di *Virtù sovrana*, che sembra ammettere un'influenza significativa della sfera comunitaria nella determinazione della stessa qualità etica della vita individuale. Egli afferma infatti che la giustizia o l'ingiustizia oggettiva della vita comune influiscono sulle scelte delle persone; in particolare, in senso negativo, Dworkin nota che vivere in un mondo ingiusto non aiuta gli individui a perseguire gli ideali di una vita buona⁶¹.

Senza forzare oltre misura le affermazioni dell'Autore, che non accetta la categoria di bene comune (almeno come formalizzata dal magistero cattolico), riteniamo che un approfondimento in questa linea possa produrre qualche risultato significativo e non scontato⁶².

All'interno del *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, troviamo una sezione dedicata alla categoria della «giustizia». Il *Compendio* anzitutto distingue fra giustizia in senso soggettivo ed in senso oggettivo. In senso soggettivo, essa «si traduce nell'atteggiamento determinato dalla volontà di riconoscere l'altro come persona» (qui si inserisce la definizione tradizionale della giustizia come virtù morale); in senso oggettivo, invece, «essa costituisce il criterio determinante della moralità nell'ambito inter-soggettivo e sociale»⁶³. Poco oltre, il *Compendio* afferma che la giustizia non consiste in una semplice convenzione umana, perché quello che è giusto non è originariamente determinato dalla legge, ma dall'identità profonda dell'essere umano. Inoltre, viene rifiutata la visione contrattualistica della giustizia – ritenuta limitata – per aderire invece ad una prospettiva di carattere progressivo, che apra la giustizia all'orizzonte della solidarietà e dell'amore⁶⁴.

⁶¹ Cf R. DWORKIN, *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza*, 280.

⁶² Per quanto riguarda la riflessione di Dworkin sul tema religioso, si può segnalare l'opera postuma, dal titolo ben significativo: R. DWORKIN, *Religion without God*, Harvard University Press, Cambridge MA - London UK 2013.

⁶³ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, n. 201 (d'ora in poi CDSC). La giustizia «è la virtù che rapporta e vincola gli uomini tra loro e nella società secondo il criterio dell'uguaglianza», in M. COZZOLI, «Giustizia», in F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 500. Si può confrontare anche l'esposizione autorevole contenuta nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, nn. 1905-1912.

⁶⁴ Cf CDSC, n. 202.

Ancora più interessanti, nella prospettiva del dialogo con le tesi di Dworkin, appaiono le affermazioni che il *Compendio* dedica al tema del bene comune⁶⁵, considerato uno dei principi fondamentali della dottrina sociale ed intrinsecamente legato a quello della giustizia⁶⁶. In prima battuta, esso consiste «nell'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono sia alle collettività sia ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più celermente»⁶⁷. Ivi, il bene comune è poi qualificato come «la dimensione sociale e comunitaria del bene morale». Tutti sono responsabili nella realizzazione del bene comune, ma una responsabilità speciale è assegnata alla comunità politica, della quale il bene comune è la ragion d'essere specifica⁶⁸. Da ultimo, notiamo anche un'affermazione contenuta poco oltre, nella quale si possono osservare delle assonanze non scontate con alcune tesi del nostro Autore. La citiamo per intero.

Nello stato democratico, in cui le decisioni sono solitamente assunte a maggioranza dai rappresentanti della volontà popolare, coloro ai quali compete la responsabilità di governo sono tenuti ad interpretare il bene comune del loro paese non soltanto secondo gli orientamenti della maggioranza, ma nella pro-

⁶⁵ Il tema non è estraneo alla grande tradizione del pensiero tomista. Tommaso desume in gran parte la sua nozione di «bene comune» dalla morale aristotelica. Tuttavia – come sempre – la sua recezione di Aristotele non è priva di contributo critico, maturato alla luce della Rivelazione. In questo caso, Tommaso evidenzia che la prospettiva sociale (intramondana) del bene comune dovrà necessariamente essere mantenuta in una salutare tensione con il principio di carattere teologico, per cui l'uomo ha in Dio e nella comunione con lui il proprio fine (cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 2, art. 8, ad 2; II-II, q. 100, art. 6; III, q. 46, art. 2, ad 3). Secondo qualche commentatore, tale approccio reca in sé «il rischio di assorbire il bene comune immanente in quello ultimo e trascendente [...]. L'architettura del bene comune in chiave naturale e universale rischierebbe così di diventare inaccessibile» (P.D. GUENZI, «Bene comune», in P. BENANTI - F. COMPAGNONI - A. FUMAGALLI - G. PIANA, *Teologia morale* [= I Dizionari San Paolo], San Paolo, Cinisello Balsamo 2019, 59). Un'originale lettura del tema, in continuità con la tradizione aristotelica letta alla luce del magistero di Tommaso d'Aquino, si può reperire in A. MACINTYRE, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, Vita e Pensiero, Milano 2001, soprattutto 97-116. Altro testo recente sul tema è quello di F. BOTTURI - A. CAMPODONICO (edd.), *Bene comune. Fondamenti e pratiche* (= Filosofia morale 45), Vita e Pensiero, Milano 2014.

⁶⁶ Cf M. COZZOLI, «Giustizia», 502-503.

⁶⁷ CDSC, n. 164 che a sua volta cita il Concilio Ecumenico Vaticano II (*Gaudium et Spes*, n. 26).

⁶⁸ Cf CDSC, n. 168.

spettiva del bene effettivo di tutti i membri della comunità civile, compresi quelli in posizione di minoranza⁶⁹.

Non possiamo non notare una certa contiguità fra queste affermazioni del Magistero ed alcune tesi di Dworkin, come quando l'Autore afferma che solo a motivo di un'effettiva uguaglianza, all'interno di un ordinamento democratico, la maggioranza – cui compete la responsabilità di governare – potrà imporre le sue decisioni alla minoranza dei cittadini⁷⁰. L'ordinamento democratico, in effetti, è istituzionalmente legittimato proprio dalla tutela delle minoranze, non della maggioranza, che per definizione riesce a tutelarsi da sé.

Le tesi di Dworkin appaiono quindi vicine a quelle del Magistero in fatto di bene comune, laddove attribuiscono un ruolo significativo alla collettività nell'attuazione di un clima di giustizia, che possa favorire la vita buona per i singoli. Inoltre, è significativo il riferimento al tema dell'uguaglianza come principio limitativo, in senso politico e morale, del potere tendenzialmente illimitato della maggioranza.

Detto questo, onestà intellettuale vuole che si notino anche le distanze, non solo le contiguità. Anzitutto, è chiaro che Dworkin rifiuta quella che il Magistero chiama «dimensione trascendente» del bene comune⁷¹, anzi neppure in realtà se ne occupa. Dai testi citati e dalla globalità del pensiero di Dworkin e del Magistero sociale, emerge poi quella che forse è la differenza più significativa. Il Magistero – almeno nel testo citato – si ispira coerentemente alla tradizione del diritto naturale, secondo cui i principi dell'agire sociale sono da intendersi come criteri già dati, insiti nella natura umana e nel suo carattere di socialità⁷². Il bene comune, in questa

⁶⁹ CDSC, n. 169.

⁷⁰ Cf R. DWORKIN, *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza*, IX.

⁷¹ CDSC, n. 170. Per un'esposizione sintetica del tema, cf P.D. GUENZI, «Bene comune», 58-65; inoltre: F. BOTTURI - E. CAMPODONICO (edd.), *Bene comune. Fondamenti e pratiche*; E. CHIAVACCI, *Teologia morale fondamentale*, Cittadella, Assisi 2007, 213-219; G. SAMEK LODOVICI, *La socialità del bene. Riflessioni di etica fondamentale e politica su bene comune, diritti umani e virtù civiche*, ETS, Pisa 2017.

⁷² Per un'esposizione autorevole della dottrina cattolica circa la legge morale naturale si può fare riferimento al *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1954-1960. Tralasciamo in questa sede di elencare ed argomentare le considerazioni critiche che molti, anche in ambito cattolico, muovono ad una formalità concettuale (quella legata alla natura) che a volte appare troppo astratta. Si può avviare un approccio critico confrontandosi con G. ANGELINI, *La fede*, 163-179 e con G. PIANA, «Legge naturale», in P. BENANTI -

prospettiva, costituisce un presupposto teorico ed un criterio di valutazione morale dell'agire individuale e sociale. Dworkin invece, nell'ambito della corrente liberale egualitaria, non condivide tale visione strutturale del bene comune. Esso è per lui più un obiettivo da raggiungere attraverso l'azione sociale nei suoi vari livelli (politico, amministrativo, giudiziario) che un presupposto da seguire nell'azione. In breve, potremmo dire che per il Magistero il bene comune viene prima dell'azione sociale, ne è il criterio regolativo ed il referente critico, per Dworkin (e con lui per il liberalismo egualitario) esso viene invece alla fine: è l'obiettivo da raggiungere, in un'ottica totalmente intramondana. Per certi versi proprio la prospettiva escatologica, che Dworkin non considera, permette al Magistero di far svolgere al principio del bene comune una funzione critica rispetto all'agire, piuttosto che renderlo un obiettivo da realizzare integralmente nella pratica dell'azione sociale.

27 agosto 2022

F. COMPAGNONI - A. FUMAGALLI - G. PIANA, *Teologia Morale*, 533-541. Ci permettiamo di segnalare anche E. GIULIANI, «La possibilità di un'etica universale. Per una rinnovata comprensione della legge morale naturale», *La Scuola Cattolica* 150 (2022) 43-72. Ormai tutti gli autori – seppure con prospettive ed accentuazioni diverse – rivendicano un ruolo maggiore alla storia nell'elaborazione della teologia morale, anche in riferimento al tema della legge.