

Dipartimento di *Scienze Politiche*

*Cattedra Filosofia Politica*

**IL DIRITTO NATURALE SECONDO MURRAY ROTHBARD:  
UNA TEORIA INSOSTENIBILE?**

Relatore

Prof. Vincenzo Di Nuoscio

Candidato

Emanuele Sfregola

Matr. 065032

ANNO ACCADEMICO 2013-2014

# INDICE

<b>Introduzione</b>	1
<b>1) Alle radici del giusnaturalismo rothbardiano: Tommaso d'Aquino, John Locke, Ayn Rand</b>	2
1.1) Il giusnaturalismo classico di Tommaso d'Aquino	2
1.2) I diritti naturali individuali di John Locke	8
1.3) L'etica oggettivista di Ayn Rand	10
<b>2) Il giusnaturalismo anarco-capitalista</b>	13
2.1) Diritto naturale e ragione	13
2.2) Diritto naturale come "scienza"	16
2.3) Giusnaturalismo e positivismo giuridico	17
2.4) Giusnaturalismo e diritti naturali	19
2.5) La fondazione razionale dell'etica e la critica al relativismo	21
2.6) La teoria della libertà	23
<b>3) Critiche al giusnaturalismo</b>	27
3.1) Il giuspositivismo di Hans Kelsen	27
3.2) La legge di Hume é "una legge di morte per il diritto naturale"	30
3.3) La critica al diritto naturale di Norberto Bobbio	33
<b>Conclusione</b>	37
<b>Bibliografia</b>	50

## INTRODUZIONE

Con il presente elaborato si vuole esporre la teoria giusnaturalista degli anarco-capitalisti americani, in particolare del loro maggior esponente, Murray N. Rothbard; unitamente a ciò, si esamineranno la fondatezza e la sostenibilità, nel mondo odierno, di un siffatto giusnaturalismo, razionalista e laico.

Il giusnaturalismo é la corrente di pensiero filosofico-giuridica secondo cui esiste un diritto naturale, inscritto nella natura umana, valido intrinsecamente ed universalmente (in ogni tempo e luogo), preesistente e assiologicamente superiore a ogni forma storica di diritto positivo, che può essere scoperto dalla ragione umana e così fondare un'etica oggettiva.

Esso é forse uno dei temi più dibattuti (e più antichi) nella storia del pensiero filosofico, politico e giuridico. Ne hanno trattato, solo per citarne alcuni, Cicerone, Aristotele, Tommaso d'Aquino, Ugo Grozio, John Locke, in maniera più o meno differente tra loro. E' quindi un argomento che é presente nel dibattito filosofico-politico da decine di secoli ed é anche uno dei più controversi, basti pensare alla disputa tra giusnaturalismo e giuspositivismo, oppure alle critiche epistemologiche e filosofiche che sono state rivolte contro il giusnaturalismo, il suo cognitivismo e fondazionismo dei valori.

Quando una dottrina é così vasta e antica é naturale che vi siano al suo interno correnti di pensiero differenziate, a volte in stretto rapporto di parentela, a volte anche molto diverse tra loro; la nostra trattazione riguarda proprio una di queste correnti di pensiero, abbastanza recente (XX secolo), che é appunto il giusnaturalismo nella versione degli anarco-capitalisti americani. Ci concentreremo in modo particolare sul loro esponente principale, Murray N. Rothbard, che é colui che ha esposto in maniera più sistematica e completa la dottrina anarco-capitalista, anche per quanto concerne la sua radice giusnaturalista.

Il giusnaturalismo anarco-capitalista affonda le sue radici nel giusnaturalismo classico di matrice tomista e nella dottrina lockiana dei diritti naturali individuali; quindi, inizialmente partiremo parlando degli autori che hanno influenzato maggiormente il giusnaturalismo rothbardiano, che sono Tommaso d'Aquino e John Locke. Parleremo anche di un esponente libertario molto rilevante, ovvero Ayn Rand, da cui Rothbard ha ripreso alcune idee centrali della sua teoria. Poi affronteremo direttamente le tesi di Rothbard, attingendo in modo particolare da una delle sue opere principali, *L'etica della libertà*, nella quale si trova l'esposizione più completa della dottrina del diritto naturale nella versione anarco-capitalista.

Nella seconda parte della ricerca, andremo a discutere invece le critiche epistemologiche e filosofiche che nel corso del tempo sono state rivolte da diversi autori al giusnaturalismo: in particolare esporremo i contributi a questo dibattito di Hans Kelsen, Dario Antiseri e Norberto Bobbio; vedremo dunque se e in che modo esse possano confutare il giusnaturalismo ed in particolare quello anarco-capitalista.

In conclusione, senza alcuna pretesa di esaustività, prendendo spunto dalle tesi di Rothbard si proporrà una riflessione sul diritto naturale, analizzando le ragioni a suo favore e quelle contrarie, cercando di chiarire se veramente le varie critiche abbiano decretato una condanna a morte per il pensiero giusnaturalista, se non si possa in alcun modo fuggire da una lettura positivista della natura e dall'idea di una "ragione debole" (entrambe così in voga in molte odierne correnti filosofiche) oppure se, al contrario, sia ancora possibile far riferimento a natura e ragione come fonti dell'etica e del diritto; sarà proprio tramite questa analisi che ricaveremo anche una valutazione della teoria giusnaturalista di Rothbard, evidenziandone punti forti e criticità.

# 1. ALLE RADICI DEL GIUSNATURALISMO ROTHBARDIANO: TOMMASO D'AQUINO, JOHN LOCKE, AYN RAND

Il giusnaturalismo é posto da Rothbard come fondamento di un sistema di pensiero filosofico, politico ed economico in cui la libert  é il concetto centrale. Cos  il diritto naturale<sup>1</sup> diventa la base su cui fondare un tale sistema di libert  dell'uomo, in tutti i campi della sua attivit . Le radici del giusnaturalismo rothbardiano vanno ricercate nella dottrina della legge naturale di matrice tomista e nei diritti naturali individuali di lockiana memoria (con particolare riferimento ai diritti di propriet ). Invece, all'interno del mondo libertario contemporaneo, per Rothbard il punto di riferimento pi  importante   Ayn Rand.

## 1. *Il giusnaturalismo classico di Tommaso d'Aquino*

Per comprendere il giusnaturalismo tomista<sup>2</sup> dobbiamo partire dall'idea che Tommaso ha dell'etica: i due concetti base sono la concezione finalistica del reale e la libert  umana. Sia nella *Summa contra Gentiles* sia nella *Summa Theologiae* Tommaso afferma che "  necessario che tutti gli agenti agiscano per un fine"<sup>3</sup> e, a differenza di Aristotele, "riconduce tale affermazione alla concezione della realt  come dipendente, per tutto il suo essere, da un creatore intelligente e libero. Ogni cosa dunque ha un fine da conseguire perch  risponde a un'idea divina che ha presieduto alla sua creazione, un'idea divina sulla quale   modellata la sua natura"<sup>4</sup>.

Nella visione tomista la nozione di diritto naturale   strettamente legata ai concetti di *natura e ragione*: Tommaso definisce la "natura" come un principio operativo grazie al quale ogni ente, perch  dotato di una specifica "essenza", agisce secondo ci  che  ; l'uomo   per sua natura "razionale", la ragione   ci  che lo distingue dalle altre creature<sup>5</sup>. Cos ,   la ragione ad ordinare

---

1 In questo lavoro i termini "legge naturale" e "diritto naturale" verranno spesso utilizzati come fossero sostanzialmente sinonimi. Ma si tenga presente che, bench  strettamente collegati, tra i due c'  comunque una distinzione: "la legge naturale (*lex naturalis*) si esprime come diritto naturale (*ius naturale*) quando si considerano le relazioni di giustizia tra gli esseri umani: relazioni tra le persone fisiche e morali, tra le persone e il potere pubblico, relazioni di tutti con la legge positiva. Si passa dalla categoria antropologica della legge naturale alla categoria giuridica e politica dell'organizzazione della citt . (...) Il diritto naturale   l'ancoraggio delle leggi umane alla legge naturale" e in quanto "espressione giuridica della legge naturale nell'ordine politico, appare cos  come la misura delle giuste relazioni tra i membri della comunit " (Commissione Teologica Internazionale, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, Libreria Editrice Vaticana, Citt  del Vaticano 2009, pp. 87-88).

2 Per una trattazione completa della legge e del diritto naturale in Tommaso d'Aquino, si veda Id., *Summa Theologiae* I-II, q. 90-108 (*La Somma Teologica*, tr. it., 6 voll., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996-1997); A. Vendemiati, *San Tommaso e la legge naturale*, Urbaniana University Press, Citt  del Vaticano 2011; R. Pizzorni, *Diritto naturale e diritto positivo in S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1999; Id., *Diritto, etica e religione: il fondamento metasifico del diritto secondo Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006 (in particolare pp. 221-411); J. Maritain, *Nove lezioni sulla legge naturale*, tr. it., Jaca Book, Milano 1985; Commissione Teologica Internazionale, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, cit.. Un filone d'interpretazione diverso (e molto rilevante nel dibattito attuale) della legge naturale in Tommaso d'Aquino,   costituito dalla "teoria neoclassica", i cui esponenti principali sono Germain Grisez e John Finnis (in Italia Francesco Viola) e la cui esposizione pi  sistematica pu  essere considerata l'opera di J. Finnis, *Legge naturale e diritti naturali*, tr. it. (a cura di F. Viola), Giappichelli, Torino 1996.

3 "Omnia agentia necesse est agere propter finem" (Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, art. 2). Questa affermazione, posta anche all'inizio dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele,   messa a fondamento dell'etica perch  solo se c'  un fine inscritto nella natura umana si potr  parlare di qualcosa che l'uomo *deve fare* per realizzare s  stesso, per dare compimento alla sua natura.

4 S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 113.

5 "L'uomo si distingue dalle altre creature non ragionevoli perch    padrone dei propri atti. (...) l'uomo   padrone dei suoi atti mediante la ragione e la volont : difatti   stato scritto che il libero arbitrio <<  una facolt  della

l'azione al fine ed agire per un fine é proprietà esclusiva della natura ragionevole: infatti l'uomo, in quanto "creatura razionale", é consapevole della sua finalità, egli "si dirige a un fine e vi si dirige liberamente"<sup>6</sup>. L'uomo conosce il fine cui ogni cosa tende per natura, conosce un ordine delle cose, al sommo del quale c'è Dio; il fine ultimo dell'uomo é l'attuazione di quello che, creandolo, Dio vuole che egli sia: esso é la beatitudine, che consiste nella contemplazione di Dio.

Per Tommaso, la legge é una regola o misura dell'agire; ma regola e misura degli atti umani é la ragione, dunque la legge attiene alla ragione, essa é ordinamento della ragione (*ordinatio rationis*). Inoltre, il concetto di legge dipende da quello di fine, la legge é infatti la via per raggiungere il fine: "La legge non é altro che il modo di operare; ora il modo di operare si desume dal fine, e perciò chi é capace di legge riceve la legge da colui che lo conduce al fine, come il muratore la riceve dall'architetto e il soldato dal capitano. Ora la creatura razionale ha il suo fine da Dio e lo consegue in lui. Fu dunque conveniente che Dio desse una legge agli uomini"<sup>7</sup>.

Nella realtà ci sono una ragione ed un ordine immessi da Dio, quindi in essa vi é una legge; Tommaso distingue quattro tipi di leggi: la *lex aeterna*, la *lex naturalis* e la *lex humana*; distinta da queste é la *lex divina*, la legge rivelata da Dio. Il fondamento di ogni legge, secondo Tommaso, é la *lex aeterna*, che é l'ordine dell'universo esistente nella mente di Dio attraverso cui Egli dirige tutte le cose al loro fine, essa é quindi il piano razionale di Dio ed é noto unicamente a lui<sup>8</sup>; poi c'è una parte di questa *lex aeterna* di cui l'uomo, in quanto creatura razionale, é partecipe ed é la *lex naturalis*; essa é definita come "participatio legis aeternae in rationali creatura", cioè "la partecipazione della legge eterna nella creatura razionale"<sup>9</sup>. In questo modo, Tommaso colloca saldamente la legge naturale in un ordine metafisico dell'essere.

La *lex naturalis* é il riflesso della *lex aeterna* che é in atto nella natura, e risulta di conseguenza conoscibile dall'uomo; nel creato c'è una razionalità che é legge regolatrice della realtà ed é stata

---

volontà e della ragione>>" (Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, art. 1). Tommaso fa anche una distinzione tra le azioni umane: ci sono gli *atti umani*, propri dell'uomo in quanto uomo, cioè consapevoli e liberi, e *atti dell'uomo*, cioè atti compiuti dall'uomo, ma inconsapevolmente (cfr. *Ivi*).

6 S. Vanni Rovighi, *op. cit.*, p. 113. Scrive Tommaso: "1) L'uomo, il quale certamente agisce per un fine, non agisce mai per un fine che non conosce. Ora, molti sono gli esseri che non conoscono il fine: o perché privi affatto di cognizione, come le creature insensibili, o perché non capiscono il rapporto di finalità, come gli animali bruti. Dunque é proprietà esclusiva della natura ragionevole agire per un fine. 2) Agire per un fine significa indirizzare verso il fine la propria azione. Dunque non compete ad esseri privi di ragione. 3) Il fine, come il bene, é oggetto della volontà. Ma, al dire di Aristotele, "la volontà ha sede nella ragione". Perciò agire per un fine spetta soltanto alla natura ragionevole. (...) Gli esseri, dunque, dotati di ragione muovono se stessi al raggiungimento del fine; perché sono padroni dei propri atti mediante il libero arbitrio, che é 'una facoltà della volontà e della ragione'. Gli esseri invece privi di ragione tendono al fine in forza di un'inclinazione naturale, come sospinti da altri e non da se stessi: e questo perché non conoscono la finalità delle cose, e quindi non possono ordinare nulla verso il fine, ma vengono ordinati da altri al raggiungimento del fine" (Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, art. 2). Per un quadro più completo del finalismo in Tommaso d'Aquino, si veda *Ibidem*, I-II, q. 1-5.

7 Id., *Summa contra Gentiles*, III, cap. 114 (*La Somma contro i Gentili*, tr. it., 3 voll., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000-2001).

8 "Ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem", cioè, "la legge eterna é la stessa ragione del governo di tutte le cose esistente in Dio, come in colui che é il re dell'universo" (Id., *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, art. 1).

9 "Inter cetera autem, rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur", cioè, "Fra tutti gli esseri, la creatura razionale é soggetta alla provvidenza divina in modo più eccellente, poiché essa stessa é partecipe di questa provvidenza, provvedendo a sé e agli altri. In questa creatura c'è dunque una partecipazione alla ragione eterna, in forza della quale essa possiede un'inclinazione naturale al modo di agire e al fine che sono dovuti. E tale partecipazione della legge eterna nella creatura razionale é chiamata legge naturale" (*Ibidem*, I-II, q. 91, art. 2). Sul concetto di "partecipazione" in Tommaso d'Aquino, resta fondamentale il contributo di C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* (1939), in *Opere complete*, vol. 3, a cura di C. Ferraro, Edivi, Segni 2005.

impressa in esso direttamente dal Creatore; questa legge naturale non è una copia imperfetta della legge eterna, ma è la stessa legge eterna esperibile dalla ragione umana<sup>10</sup>. Ogni cosa ha in sé una traccia della *lex aeterna* e ne partecipa, poiché ogni cosa è ordinata a un fine; "ma poiché la creatura razionale ne partecipa consapevolmente e razionalmente, la partecipazione della legge eterna nella creatura razionale si chiama propriamente *legge*, poiché la legge è qualcosa di razionale"<sup>11</sup>.

Come creatura razionale, l'uomo ha in sé una legge razionale che lo governa e che si manifesta a lui come attività razionale, ed è proprio questa peculiare facoltà della ragione che gli consente di cogliere la razionalità presente nella natura e di chiarirsi razionalmente la rivelazione avuta da Dio; il mondo, in quanto creazione di Dio (e di un Dio che è *Logos*, Ragione), è infatti strutturato in modo razionale e deve essere indagato con i mezzi dei quali l'uomo è dotato da Dio stesso: con la ragione e l'esperienza. "Emerge nel pensiero di Tommaso d'Aquino l'idea che vi è analogia tra razionalità della natura-mondo e razionalità della natura-uomo; il modo razionale di procedere del mondo è analogo al modo di procedere della razionalità umana - provenendo dalla stessa fonte, dallo stesso progetto divino - per cui la ragione umana ha la capacità di cogliere la ragione intrinseca nella natura, le sue leggi (intese come leggi naturali)"<sup>12</sup>; potremmo dire, in altre parole, che "la struttura intellettuale del soggetto umano e la struttura oggettiva della realtà coincidono: la ragione soggettiva e la ragione oggettivata nella natura sono identiche" e ciò avviene perché c'è una Ragione creatrice che è la fonte di entrambe e che le collega<sup>13</sup>.

La legge naturale non è qualcosa che ci viene imposto dall'esterno, quasi limitando la nostra libertà, bensì essa è la legge intrinseca all'essere umano; e gli uomini, in quanto creature razionali, la possono conoscere e decifrare mediante la ragione<sup>14</sup>. Infatti conosciamo la partecipazione che è in noi della legge eterna perché Dio ci ha dato "il lume della ragione naturale per discernere cosa sia

---

10 Si può dire che la legge naturale è qualitativamente analoga alla legge eterna, ma quantitativamente inferiore in conseguenza delle capacità conoscitive finite dell'essere umano (cfr. S. A. Dagradi, *Dottrine tradizionali del diritto naturale e origini del giusnaturalismo moderno*, [www.cooperweb.it/societaeconflitto/giusnaturalismo.html](http://www.cooperweb.it/societaeconflitto/giusnaturalismo.html), cap. 2.6).

11 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 91, art. 2, *ad tertium*.

12 S. A. Dagradi, *op. cit.*, cap. 2.6.

13 Benedetto XVI, *Incontro con i giovani della Diocesi di Roma e del Lazio*, 6 aprile 2006 (i documenti pontifici, di cui non si indica la localizzazione, possono essere rinvenuti facilmente nel sito internet della Santa Sede, [www.vatican.va](http://www.vatican.va)). "E' una ragione che le collega ambedue: la nostra ragione non potrebbe scoprire quest'altra, se non vi fosse un'identica ragione a monte di ambedue. (...) La nostra scienza, che rende finalmente possibile lavorare con le energie della natura, suppone la struttura affidabile, intelligente della materia. E così vediamo che c'è una razionalità soggettiva e una razionalità oggettivata nella materia, che coincidono" (*Ivi*); l'universo è strutturato in maniera razionale e intellegibile per l'uomo, così che esista, appunto, una corrispondenza profonda tra la nostra ragione soggettiva e la ragione oggettivata nella natura.

14 "La volontà che assegna il fine dell'uomo non è una volontà che sopraggiunga a una realtà già esistente per piegarla qui o là, ma è la stessa volontà che fa essere l'uomo" (S. Vanni Rovighi, *op. cit.*, p. 113). "L'obbligo morale che il soggetto riconosce non proviene dunque da una legge che gli sarebbe esteriore (pura eteronomia), ma si afferma a partire da lui stesso. (...) Il bene morale determinato dalla ragione 'si impone' al soggetto. (...) Riveste un carattere di obbligazione e di legge. Ma il termine 'legge' qui non rinvia né alle leggi scientifiche, che si limitano a descrivere le costanti di fatto del mondo fisico o sociale, né a un imperativo imposto arbitrariamente dall'esterno al soggetto morale. La legge designa qui un orientamento della ragione pratica che indica al soggetto morale quale tipo di agire sia conforme al dinamismo innato e necessario del suo essere che tende alla sua piena realizzazione. Questa legge è normativa in virtù di un'esigenza interna allo spirito. Essa nasce dal cuore stesso del nostro essere (...). Non si tratta dunque di sottomettersi alla legge di un altro, ma di accogliere la legge del proprio essere" (Commissione Teologica Internazionale, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, cit., p. 51). Sottolineare questo punto, dopo le riflessioni svolte fin qui, è molto rilevante: possiamo comprendere così che nella concezione tomista (dunque anche in quella della dottrina cattolica) la legge morale naturale non è un'imposizione esterna all'uomo, ma è ciò che conforma la sua stessa realtà ontologica; con le parole di San Basilio potremmo dire che i principi della legge naturale sono costitutivamente inscritti in noi "come capacità e necessità della nostra natura razionale". Perciò essi non minacciano la libertà umana, ma ne sono la condizione.

bene e cosa sia male"<sup>15</sup>: si tratta di un discernimento da compiere per via razionale, con le sole facoltà conoscitive della ragione.

Il primo principio della legge naturale é che "si deve fare il bene e si deve evitare il male"<sup>16</sup>; su tale precetto generale, che é conosciuto naturalmente ed immediatamente tramite la ragione pratica, si fondano tutti gli altri precetti della legge naturale. Nell'uomo c'è una disposizione intellettuale innata, la *synteresis* (sinderesi), che lo porta a comprendere i principi morali universali che guidano le azioni buone. La sinderesi esprime l'intima ripugnanza verso il male e l'innata attrazione dell'anima umana verso il bene: da essa dipende quindi la capacità dell'uomo (che é un essere morale) di desiderare il bene e di provare rimorso per il male compiuto<sup>17</sup>.

Tommaso ha fondato l'etica su una concezione finalistica: ogni cosa (anche l'uomo) ha un fine da realizzare ed il bene dell'uomo consiste nella realizzazione del suo fine. Ma quali sono i fini dell'uomo? Ovvero, cosa é bene per l'uomo? La ragione può scoprirlo studiando le naturali inclinazioni dell'uomo, in cui trova dei finalismi essenziali ed oggettivi: egli *esiste* come ogni altro ente, quindi ha l'istinto di conservazione; é un *animale* e dunque é incline a procreare e propagarsi; é *razionale*, e questa é la sua caratteristica specifica; in quanto *animale (creatura) razionale* l'uomo tende a conoscere la verità, specialmente la verità su Dio, e a vivere in società. Possiamo dire che "la legge naturale nell'uomo é quindi una legge della ragion pratica che ordina gli atti conformi alle inclinazioni naturali verso il fine proprio dell'uomo in quanto persona"<sup>18</sup>. A partire da queste inclinazioni si possono formulare i precetti generali fondamentali (i precetti primi) della legge naturale<sup>19</sup>. E' importante sottolineare che "la legge naturale riguarda ciò a cui l'uomo é portato dalla

---

15 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 91, art. 2.

16 "Hoc est primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum" (*Ibidem*, I-II, q. 94, art. 2).

17 Cfr. *Ibidem*, I, q. 79, art. 12. La tradizione medioevale aveva individuato due livelli del concetto di coscienza, distinti ma in rapporto tra di essi; la Scolastica ha definito i due livelli della coscienza con i termini di *synteresis* e *conscientia*. Il concetto di sinderesi é ben espresso da ciò che dice San Paolo nella *Lettera ai Romani*: "Quando dunque i pagani, che non hanno la Legge, per natura agiscono secondo la Legge, essi, pur non avendo Legge, sono legge a se stessi; essi dimostrano che quanto la Legge esige é scritto nei loro cuori, come risulta dalla testimonianza della loro coscienza" (*Rm* 2, 14s). Anche Sant'Agostino esprime la stessa idea quando afferma che "nei nostri giudizi non ci sarebbe possibile dire che una cosa é meglio di un'altra se non fosse impressa in noi una conoscenza fondamentale del bene". Dunque il primo e "ontologico livello del fenomeno della coscienza consiste nel fatto che é stato infuso in noi qualcosa di simile ad una originaria memoria del bene e del vero (le due realtà coincidono), che c'è una tendenza intima dell'essere dell'uomo, fatto ad immagine di Dio, verso quanto a Dio é conforme. Fin dalla sua radice l'essere dell'uomo avverte un'armonia con alcune cose e si trova in contraddizione con altre" (J. Ratzinger, *Lectio Magistralis Elogio della coscienza* all'Università di Siena, 1991, in Id., *L'elogio della coscienza*, Cantagalli, Siena 2009, p. 24) e ciò dipende dal fatto che il nostro essere é costituito a somiglianza di Dio, l'uomo proprio perché é *imago Dei* ha un senso interiore, una capacità di riconoscimento del bene. La coscienza é definita quindi come capacità di verità dell'uomo, capacità di riconoscere *la* verità; é, questa, una concezione radicalmente differente da quella soggettivista, propria del pensiero moderno. La seconda dimensione del concetto di coscienza, il livello del giudicare e decidere, é chiamata proprio *conscientia*; essa per San Tommaso é un "actus", un evento che si compie, e questo atto della coscienza applica la conoscenza basilare del bene e del male, data dalla sinderesi, alle singole situazioni, la *conscientia* é dunque la valutazione del caso concreto. Per un'esposizione molto sintetica dell'idea tomista di coscienza, vedi S. Vanni Rovighi, *op. cit.*, pp. 119-123.

18 R. Pizzorni, *Diritto, etica e religione: il fondamento metasifico del diritto secondo Tommaso d'Aquino*, cit., p. 265. La ragione, "scoprendo nelle inclinazioni certi valori umani (<<bona humana>>) li afferra come tali, ossia come vincolanti, e ne promulga l'obbligazione morale in un sistema di norme (<<ordo praeceptorum>>)...quindi noi scopriamo nei <<fines>> delle inclinazioni, che sono indicativi, i <<bona naturae>>, che sono imperativi" (*Ibidem*, p. 309). Il "finis" é dato dalla natura, il "bonum" é scoperto dalla ragione; il "finis" inerisce all'inclinazione e perciò alla legge eterna, il "bonum" é il valore etico scoperto dalla ragione pratica: dall'essere dei fini, tramite la ragione, passiamo al dover essere dei beni (cfr. *Ibidem*, p. 405).

19 "L'uomo, 'ragionando' sulle proprie inclinazioni scopre i beni da perseguire e deduce in modo 'razionale' i precetti, ossia i mezzi per raggiungere quei fini" (A. Vendemiati, *op. cit.*, p. 288). "La rilevanza morale delle

natura ed è proprio dell'uomo essere portato ad agire secondo ragione", essa è chiamata "naturale" perché la ragione che la promulga è propria della natura umana: quindi il diritto naturale è attribuito alla natura umana solo in quanto essa è razionale (*ratio ut natura*), esso è diritto della natura razionale dell'uomo<sup>20</sup>.

Tornando ai differenti tipi di leggi secondo Tommaso, vediamo che dopo la *lex aeterna* e la *lex naturalis*, vi è la *lex humana*, cioè la legge positiva o giuridica. Essa è la legge posta dagli uomini, necessaria perché per regolare la vita civile e sociale non basta la *lex naturalis*: la vita delle società umane cambia a seconda del tempo e dei luoghi e quindi la legge naturale va applicata in maniera diversa nelle sue declinazioni concrete. Come ogni legge è pertinente alla ragione poiché è la ragione a stabilire i mezzi per i fini e a conoscere l'ordine dei fini, la *lex humana* è l'ordine razionale promulgato da chi ha la cura della comunità in vista del bene comune<sup>21</sup>. A differenza di Sant'Agostino che considerava lo stato solo come una necessità storica (a causa del peccato originale e della corruzione che questo ha creato nella natura umana), per Tommaso (che segue la visione aristotelica) esso è una necessità naturale, derivante dalla natura dell'uomo in quanto uomo<sup>22</sup>.

La *lex humana* trova il suo fondamento e valore nella *lex naturalis*. Essa può derivare in due maniere differenti dalla legge naturale, *per modum conclusionum* o *per modum determinationis*, ovvero per deduzione o per specificazione di norme più generali (cioè il modo in cui la legge naturale viene applicata a situazioni concrete e storiche): nel primo caso si ha lo *ius gentium*, nel

---

inclinazioni naturali è dovuta al fatto che la natura è sempre razionale in sé stessa. La dottrina delle inclinazioni naturali va pertanto studiata nel suo fondamento ontologico e nella sua rilevanza gnoseologica" (*Ibidem*, p. 284). Ma "non è l'inclinazione in quanto tale a costituire la legge, bensì l'ordine razionale delle inclinazioni" (*Ibidem*, p. 286). Dai "precetti primi" discendono a loro volta i "precetti secondi", scoperti tramite una considerazione più o meno lunga della ragione pratica. La dottrina tomista della legge naturale non è un insieme di regole già costituite, un codice perfetto, completo e valevole per tutti i tempi (come invece è il diritto naturale di alcune correnti razionaliste successive) ma è un insieme di pochi, sommi principi, suscettibili di applicazioni storiche e bisognosi di essere determinati nei contenuti.

20 "San Tommaso vede la legge naturale principalmente come la *forma* entro la quale l'uomo deve volere perché la sua volontà, e la conseguente azione, siano conformi alla legge naturale, e perciò morali; e questa forma è quella della razionalità: la legge naturale riguarda ciò a cui l'uomo è portato dalla natura ed è proprio dell'uomo essere portato ad agire secondo ragione" (Cfr. G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, vol. 1, "Antichità e Medioevo", Laterza, Roma-Bari 2005). Infatti Tommaso dice: "Intellectus et ratio est potissime hominis natura" (Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 31, art. 7). E' quindi giustificata la sinonimia tra *lex naturae* e *lex rationis* (cfr. *Ibidem*, I-II, q. 94, art. 2), ma non nel senso di una ragione che possa imporre arbitrariamente alla natura delle finalità che le sono estranee, ma di una ragione che scopre la ragionevolezza delle inclinazioni naturali e ne asseconda il dinamismo (cfr. A. Vendemiati, *op. cit.*, p. 289). In quanto essere razionale, la legge dell'essere umano (l'inclinazione fondamentale della sua natura) è quella di agire razionalmente. Perciò il diritto si dice *naturale*, in senso etico e finalistico e non in senso fisico-causale o cosmico-biologico. Il diritto naturale tomista non è affatto equiparato a necessità e leggi fisiche-meccaniche, perché la natura cui fa riferimento Tommaso è molto più che una semplice realtà materiale, fisica e biologica governata unicamente dalle leggi fisico-matematiche: essa è la natura ontologica della persona umana, è il principio dinamico reale dello sviluppo del soggetto; la natura qui considerata non è quella delle cose e degli animali, ma è quella dell'uomo, essere libero e intelligente, il quale orienta liberamente sé stesso verso la propria realizzazione.

21 Tale definizione generale di legge ("Lex nihil aliud est quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata", Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, art. 4) si applica in primo luogo proprio alla legge positiva o giuridica e poi è trasferita ad altre leggi, ontologicamente anteriori, ossia la *lex aeterna* e la *lex naturalis*: secondo Tommaso (che riprende la tesi aristotelica che non sempre ciò che è primo in sé è anche primo per noi), l'ordine delle nostre conoscenze infatti non coincide sempre con l'ordine dell'essere (cfr. S. Vanni Rovighi, *op. cit.*, p. 124). Da notare, inoltre, la definizione della *lex humana* come "ordine razionale": l'ordine etico e politico è fondato sulla ragione, non sulla fede, dunque esso è opera peculiare dell'intelligenza umana ed è ben distinto dall'ordine religioso.

22 Come abbiamo detto poco sopra, per Tommaso e Aristotele l'uomo è un animale razionale e in quanto tale è naturalmente incline a vivere in società.

secondo caso lo *ius civile*<sup>23</sup>. Inoltre, solo la sua derivazione dalla *lex naturalis* la rende moralmente valida; cioè, solo quando la legge positiva è in accordo con la legge naturale allora obbliga moralmente l'individuo ad obbedirvi; ma si può dare anche il caso contrario, cioè può capitare che la legge positiva sia in contrasto con i principi della legge morale naturale. Quando avviene ciò, si è in presenza di una legge ingiusta, anzi, dice Tommaso, la legge positiva ingiusta non è più una legge, ma una corruzione della stessa<sup>24</sup>; le leggi giuridiche ingiuste sono, a suo avviso, "violenze piuttosto che leggi"<sup>25</sup>. In questo caso l'uomo non è obbligato in coscienza a rispettare la legge, anzi a volte *non deve* rispettarla<sup>26</sup>. La legge è tale solo in quanto è giusta, e lo è solo se è in accordo con i principi della legge naturale; in ciò Tommaso concorda con Agostino, che in un passo del *De civitate dei* dice: "Se non è rispettata la giustizia, che cosa sono gli Stati se non delle grandi bande di ladri?"<sup>27</sup>.

Lo Stato può e deve indirizzare gli uomini verso il bene comune, favorendo alcune virtù, ma non permette all'uomo il raggiungimento del suo fine ultimo, quello soprannaturale, cioè la beatitudine eterna. Per condurlo ad essa non bastano la legge naturale e la legge umana, che servono come guida all'uomo soprattutto per raggiungere i suoi fini terreni. C'è bisogno di una legge soprannaturale, e questa è la *lex divina*, la legge rivelata, ossia la legge positiva di Dio che troviamo nel Vangelo e nelle Scritture, la quale colma le lacune delle leggi umane e porta così l'uomo alla beatitudine eterna.

---

23 Fa parte dello *ius gentium*, ad esempio, la proibizione dell'omicidio, ma quale tipo di pena debba essere applicata a chi commette questo reato è compito dello *ius civile* stabilirlo, poiché si tratta dell'applicazione storica e concreta di una legge naturale specificata e fissata nello *ius gentium*. "Le leggi umane che dipendono dalla legge naturale nel primo modo potrebbero esser conosciute anche razionalmente ed hanno il medesimo valore della legge naturale; quelle che ne dipendono nel secondo modo non possono invece essere conosciute né aver valore se non in quanto sono poste dagli uomini" (*Ibidem*, p. 126). Ciò significa che se i precetti del diritto positivo sono derivati dalla legge naturale, essi sono conosciuti dalla ragione, quindi teoricamente si potrebbe anche non fissarli nella legge giuridica; tuttavia noi li troviamo stabiliti esplicitamente nel diritto, perché? Perché, dice Tommaso, la legge naturale si impone alla coscienza, ma non è coercitiva, non ha forza di coazione esteriore: gli uomini sono imperfetti e quindi è necessario che siano costretti con la forza ad evitare il male. La legge umana, grazie alla propria forza coercitiva, serve alla pace pubblica, a favorire le azioni che aiutino la convivenza civile e ad impedire quelle che possono nuocervi; ma essa ha anche una funzione educativa, perché costringendo gli individui ad evitare il male tenta di indirizzarli così anche sulla via di una retta vita morale. Infatti, tra gli uomini ci sono "dei protervi e proni ai vizi che difficilmente si possono guidare con la persuasione; è quindi necessario che siano costretti con la forza ed il timore ad evitare il male, affinché, astenendosi almeno per questo motivo dal far male, lascino in pace gli altri ed essi stessi finalmente (...) siano condotti a fare volontariamente quello che prima adempivano solo per paura e così diventino virtuosi" (Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 95, art. 1). La legge umana, comunque, "non ha da comandare tutti gli atti virtuosi, ma solo quelli che sono necessari al bene comune" (*Ibidem*, I-II, q. 96, art. 3), così come non deve reprimere tutti i vizi, ma solo i più gravi, specialmente quelli che nuocciono agli altri e che minacciano la conservazione della società umana (cfr. *Ibidem*, I-II, q. 96, art. 2).

24 "Unde omnis lex humanitas posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio", ovvero, "Ogni legge posta dagli uomini non ha ragione di legge che nella misura in cui deriva dalla legge naturale. Se in qualche punto si allontana dalla legge naturale, allora non è più una legge, ma una corruzione della legge" (*Ibidem*, I-II, q. 95, art. 2).

25 "Iniustae leges (...) magis sunt violentiae quam leges" (*Ibidem*, I-II, q. 96, art. 4).

26 Può non rispettare la legge quando essa va contro il *bonum humanum* del cittadino, *deve* non rispettarla quando va contro il *bonum divinum* (cfr. *Ivi*); il *bonum humanum* è il bene economico in senso lato, l'utilità individuale: vanno contro questo bene leggi che giovano solo alla cupidigia di chi comanda e non al bene comune dei cittadini, leggi che creano ingiuste discriminazioni; invece contro il *bonum divinum* vanno le leggi che impongono l'idolatria e tutto ciò che viola la personalità morale dell'uomo (azioni immorali, come omicidio, falsa testimonianza, ecc.) perché è *bonum divinum* tutto ciò che è comandato dalla legge divina, e la legge divina presuppone la legge morale (cfr. S. Vanni Rovighi, *op. cit.*, pp. 127-128).

27 "Remota iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?" (Agostino, *De civitate Dei* IV, 4; *La città di Dio*, tr. it., Città Nuova, Roma 2010, p. 171).

La legge naturale, fonte anche della legge umana, è, conformemente all'insegnamento classico, ragione: ragione naturale. Il criterio grazie al quale l'uomo distingue il bene dal male e che gli è di guida e regola nelle sue azioni è la sua ragione<sup>28</sup>. Ciò significa che, anche se per raggiungere il fine ultimo all'uomo è sufficiente la *lex divina* (la legge rivelata di Dio), è la ragione che riconosce la *lex naturalis*. E questa legge naturale non è "istinto naturale" come quello che la natura ha insegnato a tutti gli esseri viventi, ma è *diritto naturale*. La *lex naturalis* non è nemmeno ciò che troviamo nelle Scritture, perché questa è la *lex divina*, mentre il diritto naturale è oggetto della ragione umana.

Abbiamo detto infatti che, secondo Tommaso, l'uomo in quanto creatura razionale partecipa della *lex aeterna* tramite la *lex naturalis*, inscritta da Dio nel suo essere e che l'uomo può scoprire e decifrare grazie al "lume naturale della ragione". Quindi qualsiasi uomo, credente o non credente, può svelare i principi della legge naturale appoggiandosi sul comune sostegno della ragione umana: il concetto tomista di *lex naturalis* dal punto di vista gnoseologico può prescindere da una visione di fede, dalla teologia, e si fonda sulla ragione umana, comune in quanto tale a tutti gli uomini<sup>29</sup>. E' proprio da questo punto, dalla sostenibilità razionale e indipendente da fede e teologia del concetto di diritto naturale, che parte la trattazione rothbardiana del giusnaturalismo.

## 2. I diritti naturali individuali di John Locke

John Locke è tra i padri del liberalismo classico ed è un sostenitore dell'idea di diritti naturali individuali, a garanzia dei quali è stato posto uno Stato, che quindi serve a tutelare i diritti naturali dei cittadini<sup>30</sup>. Nel pensiero lockiano non ci sono leggi naturali innate, ma le leggi di natura, tali che siano valide per tutti gli uomini, esistono anche se non sono innate; esse sono una disposizione della volontà divina e sono conoscibili con la ragione, tramite l'esperienza sensibile della natura umana: perciò, l'impianto teorico fondamentale della legge naturale è qui ancora legato alla concezione giusnaturalista classica<sup>31</sup>, benché le importanti novità della teoria di Locke lo pongano comunque

---

28 Cfr. G. Fassò, *op. cit.*.

29 E' noto difatti quale fondamentale parte abbia la ragione nel sistema tomista: secondo Tommaso infatti, tolte alcune verità che possono essere conosciute solo tramite la fede perché superano il potere della ragione, ci sono molte verità che possono essere conosciute razionalmente. La ragione secondo la visione tomista ha quindi un suo largo spazio autonomo ed indipendente dalla fede. Secondo Tommaso è dalle verità razionali che bisogna partire, perché la ragione umana è universale, accomuna tutti gli uomini, è loro caratteristica peculiare ed esclusiva. La fede, a sua volta, illumina ed integra il patrimonio di verità acquisito dalla ragione. La distinzione tra fede e ragione non equivale ad una separazione, ma comporta una fruttuosa collaborazione tra questi due strumenti della conoscenza. Tommaso è convinto che l'uomo ed il mondo, nonostante siano creature di Dio e dunque dipendano da Lui, godano di una relativa autonomia, in cui bisogna riflettere con la ragione. Ed è sulla base della filosofia e delle verità razionali che Tommaso costruisce poi il suo sistema teologico; infatti nel pensiero tomista ragione e filosofia sono *preambula fidei* e la *philosophia è ancilla theologiae*: la filosofia ha una sua autonomia ed utilizza strumenti e metodi diversi da quelli della teologia, ma non esaurisce tutto ciò che si può conoscere ed occorre dunque integrarla con quanto ci dice la teologia; quest'ultima chiarisce anche aspetti di cose su cui la filosofia offre una conoscenza imperfetta. La teologia rettifica la filosofia, ma non la sostituisce: il rapporto tra di esse è di armonia e di piena compatibilità perché, in fin dei conti, unica è la sorgente della verità (Dio); tale impostazione implica che perché sia possibile una buona teologia è necessaria una corretta filosofia.

30 Un diritto naturale nasce prima dell'intervento dell'autorità politica, in quello che il giusnaturalismo moderno ha chiamato "stato di natura"; l'autorità politico-statale deve solo limitarsi a *dichiarare* questo diritto, che dunque non è costituito e creato da essa ma anzi esiste prima e a prescindere da essa. Se un diritto è naturale ciò significa che lo Stato non deve *concederlo* ai cittadini, ma deve limitarsi a *riconoscere* che esso appartiene loro già prima di essere cittadini, appartiene agli uomini in quanto uomini.

31 Locke difende una concezione più metasifico-teologica che razionalistica della legge naturale: "Questa legge di natura può dunque essere descritta come una disposizione della volontà divina, conoscibile per mezzo del lume naturale dell'intelletto, indicante ciò che è conforme o difforme dalla natura razionale, e per ciò stesso espressa con la formulazione di un ordine o di un divieto. Meno esattamente piuttosto mi sembra definita da alcuni come prescrizione della ragione, in quanto la ragione, più che istituire e prescrivere questa legge di natura, la ricerca e la

agli albori del giusnaturalismo moderno<sup>32</sup>.

La società e lo Stato nascono dal diritto di natura, che decifriamo con la ragione, la quale ci dice che, essendo tutti gli uomini uguali, nessuno deve recare danno ad altri nella vita, nella salute, nella libertà e nelle proprietà: sono quindi diritti naturali soggettivi ed individuali il diritto alla vita, alla libertà, alla proprietà e il diritto alla difesa di questi diritti<sup>33</sup>. Per Locke i cittadini, uscendo dallo stato di natura (e passando allo stato civile) conservano i loro diritti naturali, ed è proprio per la loro protezione che è necessario il passaggio dallo stato di natura allo stato civile: riunendosi in società, con un contratto, i cittadini rinunciano al solo diritto di farsi giustizia da sé e così facendo rafforzano gli altri diritti<sup>34</sup>. Compito dello Stato è quello di proteggere i diritti naturali dei cittadini, esso quindi deve limitarsi ad amministrare la giustizia, garantire l'ordine, sanzionare chi attenta ai diritti naturali<sup>35</sup>.

Per Locke il diritto alla proprietà è il diritto naturale per eccellenza, quello che include tutti gli altri. Egli, quando parla di proprietà<sup>36</sup> lo fa con un significato del termine ampio, non intende solo i beni materiali, ma anche vita e libertà, quindi non si riferisce esclusivamente alle fortune materiali, ai possedimenti<sup>37</sup>. Locke fa derivare "la proprietà sulle cose dalla proprietà che ogni uomo ha sulla

---

ritrova, sancita da un potere superiore, insita nell'animo nostro, senza esserne dunque autore bensì interprete" (J. Locke, *Saggi sulla legge naturale*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2007, p. 5). Dato che i tratti principali della legge di natura secondo Locke sono ripresi sostanzialmente dalla tradizione classica, non ci dilungheremo nel descriverli. La nostra attenzione sarà concentrata, invece, sulla novità portata da Locke, ossia l'accentuazione dell'aspetto soggettivo ed individuale del diritto naturale.

32 È evidente che, essendoci ancora un forte legame con la tradizione classica, la dottrina di Locke non si identifica con tutte le caratteristiche del giusnaturalismo moderno né le appartengono molte delle distorsioni da questo operate rispetto al giusnaturalismo classico.

33 Cfr. J. Locke, *Il Secondo trattato sul governo*, tr. it., BUR, Milano 2001. C'è differenza tra l'accezione lockiana di diritti naturali individuali (soggettivi) ed il giusnaturalismo aristotelico-tomista, che si riferisce maggiormente al bene comune, allo Stato come luogo dell'azione virtuosa e morale, e per cui è meglio parlare di legge (o diritto) naturale prima ancora di diritti naturali individuali; Rothbard, su questo aspetto, segue la dottrina lockiana (cfr. cap. 2.4, *infra*).

34 Bobbio, sintetizzando su questo punto la differenza della concezione lockiana da quella hobbesiana, dice che nel passaggio dallo stato di natura alla società civile per Hobbes gli uomini rinunciano a tutti i diritti naturali, tranne uno (il diritto alla vita), per Locke essi conservano tutti i diritti, tranne uno (il diritto di farsi giustizia da soli) (cfr. N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, Giappichelli, Torino 1963, p. 257). Per Hobbes il giusnaturalismo serve a rafforzare la posizione dello Stato nei confronti dell'individuo, mentre per Locke i diritti naturali sono la principale forma di difesa degli individui nei confronti del potere statale.

35 Lo Stato teorizzato da Locke è quindi lo Stato liberale classico, il cosiddetto "stato minimo" o "stato di diritto". I limiti del potere dello Stato sono determinati dagli stessi diritti dei cittadini per i quali esso è nato, infatti questi ultimi hanno il diritto di resistenza: essi possono ribellarsi al potere statale nel caso in cui questo operi contrariamente alle finalità per cui è nato, ossia nel caso in cui non garantisca i diritti naturali ed inalienabili dei cittadini.

36 La proprietà è definita come la forma di potere che gli uomini vantano sulle cose (*dominium*), diverso è l'*imperium* che è il dominio che esercitano su altri uomini. La concezione della proprietà privata è uno dei punti caratteristici che distinguono il liberalista Locke dall'assolutista Hobbes, infatti (benché entrambi partano dalla concezione di uno stato di natura pre-esistente allo stato civile) per Hobbes nello stato di natura non c'è ancora il diritto di proprietà privata, mentre nello stato civile non c'è più. Nello stato di natura non c'è ancora perché c'è lo "ius in omnia", tutti hanno un bene se riescono a mantenerlo, la proprietà è un fatto, non un diritto. Nello stato civile non c'è più perché lo "ius in omnia" è trasferito al sovrano, la proprietà c'è ma è quella pubblica del sovrano, che al massimo la può concedere ai cittadini (che sono così dei meri concessionari) e riprendersela, a propria totale discrezione.

37 Locke sostiene che ogni individuo cerca e desidera unirsi in società con altri che sono già riuniti o hanno in mente di riunirsi, per la reciproca salvaguardia della loro vita, libertà, e beni, cose che definisco con il termine generale di proprietà (cfr. J. Locke, *Il Secondo trattato sul governo*, cit.). Ma anche se Locke si fosse riferito solo ai beni materiali non avrebbe avuto torto a porli sullo stesso piano di vita e libertà, non sarebbe stato in contraddizione con il suo sistema concettuale di libertà dell'uomo, perché vita e libertà senza proprietà privata non possono essere tutelate pienamente. Senza proprietà privata come potrebbe nascere la libertà di stampa o la libertà

propria persona"<sup>38</sup>, quindi ciò significa che ogni violazione della proprietà determina un attentato alla libertà personale<sup>39</sup>.

Per la giustificazione del diritto di proprietà, Locke sostiene la teoria della specificazione (detta anche dell'appropriazione): originariamente i beni della natura non sarebbero proprietà esclusiva di alcuno (*res nullius*) ma c'è un bene che appartiene solo a noi ed è il nostro corpo, infatti l'uomo è naturalmente dotato del suo corpo e della sua forza fisica; quindi se una terra comune viene lavorata da un individuo viene così trasformata da bene di tutti ad un bene esclusivamente proprio. Solamente con il lavoro e con l'applicazione delle proprie energie l'uomo può trasformare ciò che in natura sarebbe *res nullius* in proprietà personale, dunque è il lavoro a dare valore alle cose, è il lavoro il fondamento della proprietà<sup>40</sup>.

In Locke il lavoro fonda la sua concezione naturalistica della proprietà, esso funge da titolo originario d'acquisto e in relazione al quale la volontà dello Stato o dei consociati ha unicamente un valore dichiarativo<sup>41</sup>; ma non è tanto il porre il lavoro a fondamento della proprietà a costituire la novità della filosofia politica lockiana, infatti il vero elemento innovatore del pensiero lockiano nel giusnaturalismo moderno è l'aver collocato l'origine della proprietà sulle cose all'interno dei diritti che appartengono naturalmente all'uomo in quanto uomo, cioè nell'aver fatto della proprietà un istituto tipico dello stato di natura e non della società civile<sup>42</sup>.

### 3. *L'etica oggettivista di Ayn Rand*

Alcune idee di fondo dell'anarco-capitalismo erano già presenti negli scritti di un importante esponente del pensiero libertario contemporaneo, Ayn Rand. La sua filosofia politica è radicalmente liberale; ella fonda il suo pensiero su un approccio morale e metafisico: tutte le prescrizioni, etiche e politiche, derivano da una dottrina "definita Oggettivismo, una concezione naturalistica dell'uomo, di matrice aristotelica, che approda ad un egoismo razionalistico"<sup>43</sup>.

---

religiosa? Se tutto appartiene allo Stato, non può esistere la vera libertà del cittadino. Senza la proprietà privata, non esiste una vera libertà, altrimenti, in ultima analisi, saremmo sostanzialmente nelle mani dello Stato.

38 N. Bobbio, *Studi lockiani*, in Id., *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli 1965, p. 108.

39 I libertaristi (e così anche Rothbard) recepiscono questo concetto, facendo discendere la proprietà dei beni materiali dall'autoproprietà, cioè dalla proprietà assoluta che ogni uomo ha sul proprio corpo (cfr. cap. 2.6, infra).

40 "E' proprio il lavoro quello che pone la differenza di valore in ogni cosa (...). Sebbene le cose della natura siano date in comune, tuttavia l'uomo, essendo padrone di se stesso e proprietario della propria persona e delle sue azioni, ossia del lavoro che compie, ha ancora in se stesso il grande fondamento della proprietà" (cfr. J. Locke, *Il Secondo trattato sul governo*, cit.). Ne *Il Secondo trattato sul governo* si trova esposta nel modo più completo questa teoria della proprietà secondo Locke; non a caso una citazione di questo scritto lockiano si trova ne *L'etica della libertà* di Rothbard e data la sua chiarezza esplicativa è bene citare anch'essa in larga parte: "ognuno ha una sua *proprietà* nella sua stessa *persona*. Su di essa nessuno può accampare diritti, se non l'individuo stesso. La fatica del suo corpo e il lavoro delle sue mani (...) sono propriamente suoi. Qualunque cosa egli rimuova dallo stato in cui era stata posta dalla natura, applicandovi il proprio lavoro, aggiungendovi qualcosa che è suo, egli la rende sua *proprietà*. Essendo stata da lui tolta dalla condizione comune nella quale la natura l'aveva posta, per mezzo del proprio *lavoro* egli le ha aggiunto qualcosa che la esclude dal diritto comune degli altri uomini. Infatti, giacché il *lavoro* è indiscutibilmente proprietà del lavoratore, nessuno tranne lui può avere diritto a ciò che è stato mischiato con il proprio lavoro (...). Vediamo nel caso delle *proprietà comuni*, che restano in tale condizione in virtù di un patto, che l'azione di prendere parte di ciò che è in comune e di toglierla dalla condizione in cui la natura l'aveva posta è ciò da cui *trae origine la proprietà (privata)*, senza la quale la proprietà comune non ha alcuna utilità" (cfr. J. Locke, *Il Secondo trattato sul governo*, cit.; cfr. M. N. Rothbard, *L'etica della libertà*, tr. it., Liberilibri, Macerata 1996, p. 36).

41 Cfr. N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, cit., p. 223.

42 Cfr. Id., *Studi lockiani*, cit., p. 127.

43 L'Oggettivismo sviluppa quattro discipline filosofiche: la metafisica, l'epistemologia, l'etica e la politica; c'è infatti "un'essenza stabile e intrinseca alla natura delle cose (metafisica), che è conoscibile attraverso processi cognitivi in cui la ragione, filtrando e conferendo organicità al materiale fornito dai sensi, elabora concetti

Secondo la Rand è necessario fondare una moralità razionale, basata su una specifica metafisica: l'epistemologia randiana di stampo realista e razionalista ha come sua conseguenza naturale un'etica "oggettivista". Infatti, per la Rand la realtà esterna ha una sua oggettività ed esiste indipendentemente dalle idee e dalle interpretazioni degli uomini; da ciò consegue un'opposizione totale al relativismo etico ed ermeneutico, un'avversione quindi anche alla tesi dell'impossibilità di fondare un'etica su basi oggettive ed al ricorso ad un fondamento arbitrario della moralità<sup>44</sup>. In tale ottica, il pensiero kantiano secondo cui l'uomo non può conoscere l'essenza ultima della realtà non è ritenuto corretto, perché l'intelletto sarebbe capace di scoprire la vera natura dell'universo; in particolare tramite i procedimenti filosofici possiamo conoscere la realtà: "partendo da principi primi, attraverso ragionamenti deduttivi è possibile approdare ad una conoscenza certa"<sup>45</sup>. La relazione dell'uomo con la realtà esterna non è quindi meramente soggettiva. Tra gli agenti razionali non può esservi disaccordo sulla natura della realtà perché sono le leggi, inconfutabili, della logica aristotelica a sistematizzare la realtà empirica<sup>46</sup>: esse sono i pilastri concettuali che consentono di porre l'esistenza come indiscutibile e di formulare asserzioni certe riguardo al mondo.

La Rand sostiene che l'uomo abbia bisogno di un codice morale che lo guidi e definisca cosa è giusto e cosa è sbagliato, che gli indichi i giusti valori; l'etica è il codice morale di valori che guida le azioni umane. Essa non si trova al di fuori delle capacità della ragione umana<sup>47</sup>, i valori non sono il prodotto di convenzioni o di scelte arbitrarie del singolo, ma "il necessario esito di un'essenza stabile e intrinseca alla natura delle cose, di un 'fatto metafisico'"<sup>48</sup>. Parlare di "valori" significa parlare degli scopi dell'azione umana: l'uomo agisce in vista di uno scopo, avendo la possibilità di scelte alternative. L'esistenza di valori è possibile solo se c'è uno scopo ultimo: lo scopo ultimo dell'uomo è la sua sopravvivenza, la vita è la sua norma di valore<sup>49</sup>; rifiutando la legge di Hume<sup>50</sup>, la Rand sostiene che è possibile ricavare il "dover essere" dall' "essere", i valori dai fatti empirici: "il fatto che un'entità vivente è determina ciò che essa *deve* fare"<sup>51</sup>.

L'uomo scopre i valori attraverso le sensazioni fisiche del piacere (che si percepisce quando si sta assecondando la propria natura) e del dolore (quando si sta facendo qualcosa di sbagliato). Tutto ciò di cui l'uomo ha bisogno e che riguarda la sua vita deve essere scoperto da lui stesso con la ragione: quest'ultima "filtra e organizza i dati sensoriali...collega i concetti e realizza una conoscenza più ampia". L'uomo ha dunque bisogno di valori per la sua sopravvivenza: "la norma di valore dell'etica oggettivista – la norma in base alla quale si giudica ciò che è bene e ciò che è male – è la vita dell'uomo"<sup>52</sup>.

---

(epistemologia). Una volta che l'uomo è presupposto come entità esistente, si ricaveranno di conseguenza le verità etiche ad esso inerenti, e in particolare il diritto-dovere al perseguimento del proprio interesse razionale (etica). Nella dimensione sociale, i vincoli giuridici devono configurare un assetto che impedisca soltanto l'aggressione diretta contro gli individui, non interferendo con la diffusione degli scambi volontari (politica)" (P. Vernaglione, *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, pp. 159-160).

44 La ragione e la morale affermate dalla Rand sono "forti", non c'è spazio qui per il relativismo ed il soggettivismo; il bene ed il male sono individuabili in modo preciso: "non può esservi alcun principio morale grigio. La moralità è un codice in bianco e nero" (cfr. A. Rand, *La virtù dell'egoismo*, tr. it., Liberilibri, Macerata 1999, p. 80).

45 P. Vernaglione, *op. cit.*, p. 160.

46 I tre principi di identità, di non-contraddizione e del terzo escluso; il principio di identità (A è A) serve per affermare la possibilità di conoscere l'esistenza in maniera assoluta, non parziale.

47 A differenza di ciò che hanno fatto molti altri filosofi, per la Rand non c'è bisogno di ricavare le norme morali da Dio, dalla società o dalla soggettività individuale: la ragione umana può decifrare un'etica oggettiva.

48 Cioè "ciò che pertiene alla realtà, ad alcune persistenze dell'esistenza, agli elementi di regolarità della sua natura" (*Ibidem*, p. 161).

49 "Ciò che promuove la sua vita è il bene, ciò che la minaccia è il male" (A. Rand, *op. cit.*, p. 14).

50 Secondo la quale dai fatti non possono essere derivati valori, dall' "essere" non può discendere il "dover essere".

51 *Ibidem*, p. 15.

52 P. Vernaglione, *op. cit.*, p. 164.

Il principio sociale fondamentale dell'etica oggettivista é che l'uomo é un fine in sé; l'uomo deve vivere per raggiungere la propria felicità, questo é il suo massimo scopo morale; ciò non significa però seguire qualunque desiderio, compresi quelli irrazionali, al contrario ogni individuo deve agire per il proprio interesse e lo deve fare seguendo principi razionali. L'etica oggettivista é dunque "una moralità di auto-interesse razionale, ovvero di egoismo razionale"<sup>53</sup>. Questo egoismo é inteso nel senso che ciascun uomo ha diritto a coltivare se stesso senza interferenza esterne, quindi secondo l'etica oggettivista esiste per tutti un obbligo morale al rispetto della vita (il diritto fondamentale), libertà e proprietà altrui: ritroviamo dunque anche in Ayn Rand l'affermazione di questi tre tipici diritti dell'uomo sostenuti fortemente dalle posizioni liberali e libertarie. In particolare il diritto di proprietà é l'attuazione del diritto alla vita: la Rand pensa che tra diritti umani e diritti di proprietà non ci sia differenza né contrapposizione, concetto ripreso e sviluppato successivamente da Rothbard<sup>54</sup>.

Un altro aspetto che inserisce la Rand nella tradizione libertaria é l'enunciazione dell'assioma di non-aggressione, secondo cui nessun uomo può usare per primo la forza fisica contro gli altri: questo é il principio basilare della filosofia politica randiana, secondo la quale l'unico scopo morale dello Stato é la protezione dei diritti dell'uomo<sup>55</sup>.

---

53 A. Rand, *op. cit.*, p. 8. L'egoismo randiano non é ego-centrismo, un seguire i propri interessi senza vincoli; "esso é il fondamento di un elevamento spirituale, la premessa per un'esistenza da vivere in accordo con principi morali assoluti" (P. Vernaglione, *op. cit.*, p. 167).

54 Cfr. cap. 2.6 (infra).

55 A differenza degli anarco-capitalisti, la Rand sostiene la necessità dell'esistenza di una forma statale, alla quale sia riservato il monopolio della forza ai fini del mantenimento della pace sociale; Ayn Rand appartiene dunque alla corrente miniarchica del libertarismo, sulla scia della tradizione liberale classica (sulle correnti interne al libertarismo, si vedano le note 57 e 126, infra).

## 2. IL GIUSNATURALISMO ANARCO-CAPITALISTA

"La libertà è un *principio morale*, radicato nella natura umana" così si esprime Murray Rothbard ne *L'etica della libertà*<sup>56</sup>. Questa frase è significativa perché ci dice, brevemente, quale sia il fine ultimo del sistema concettuale anarco-capitalista e rothbardiano, e quale sia il principio filosofico cardine posto a suo fondamento. Il fine ultimo, obiettivo della proposta filosofica di Rothbard, è la libertà, la libertà di ogni singolo uomo, questo è il massimo bene politico da tutelare. E su quale base viene fondato tutto ciò? Sulla natura umana, tramite un ragionamento volto a mettere in evidenza come la libertà sia il diritto naturale per eccellenza dell'uomo. Il tentativo di Rothbard, dunque, è fondare una nuova concezione della libertà sulla legge naturale. Nemico della libertà umana è invece lo Stato e come tale dovrebbe essere eliminato per poter costruire una società libera: solo una siffatta società sarebbe conforme alla natura umana, sarebbe cioè veramente umana.

Rothbard quindi è strenuo difensore della dottrina giusnaturalista, del pensiero che proclama l'esistenza di diritti naturali dell'uomo, che possano essere scoperti razionalmente; il giusnaturalismo è il fondamento filosofico dell'intero pensiero rothbardiano, esso è alla base della sua etica della libertà e così del sistema sociale ed economico da lui propugnato, un sistema in cui sia abolita la coercizione statale e tutto sia lasciato in mano a privati, estirpando così dalla società la violenza statale (perché l'esistenza di uno stato per gli anarco-capitalisti equivale ad una violenza sull'uomo) e conferendo piena libertà agli individui in tutti gli ambiti della loro vita<sup>57</sup>.

Dopo averne delineato i principali pilastri concettuali nel primo capitolo, qui sarà esposta l'analisi delle tesi dell'Autore su cui è centrata questa ricerca: vedremo in primo luogo come venga delineata la colonna portante del sistema libertario di Rothbard, ossia il diritto naturale; in seguito tratteremo anche le linee generali della teoria della libertà da lui proposta<sup>58</sup>.

### 1. Diritto naturale e ragione

Rothbard, osservando che l'espressione "natura umana" per molti intellettuali sembra aver perso ogni significato, si preoccupa di dimostrare che il concetto di diritto naturale può essere sostenuto indipendentemente dal dato della fede e da un discorso di natura teologica. Egli infatti si scaglia contro quanto dichiarato da Hannah Arendt, cioè che "la natura umana è un concetto puramente

---

56 M. N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit., p. 407.

57 Rothbard è quindi il principale esponente dell'anarco-capitalismo, a sua volta corrente di pensiero del libertarismo. Il libertarismo è "quella corrente di pensiero politico, eminentemente americana, che porta alle estreme conseguenze il liberalismo classico di John Locke, arrivando a proporre una società in cui sia abolito il monopolio statale della violenza. In tale preconizzata società, tutti i servizi (non solo economici, ma anche sicurezza, protezione e giustizia, ossia il nocciolo duro delle competenze statali, secondo il liberalismo classico) saranno offerti in libera concorrenza sul mercato" (L. M. Bassani, *L'anarco-capitalismo di Murray Newton Rothbard*, introduzione a M. N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit., p. XVII). In particolare, questo è il pensiero della corrente anarco-capitalista del libertarismo, che si differenzia dalla corrente dei "miniarchici" che ritengono invece necessaria l'esistenza di uno Stato, ma inteso come "Stato minimo", che si occupi solo di ordine, giustizia e sicurezza.

58 Per un approfondimento del pensiero anarco-capitalista, si vedano le seguenti opere: M. N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit.; Id., *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario dell'anarcocapitalismo*, Liberilibri, Macerata 1997; R. A. Modugno, *Murray N. Rothbard e l'anarco-capitalismo americano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998; S. Mazzoni, *Stato e anarchia. Il pensiero politico del libertarismo americano: Murray Newton Rothbard*, Giuffrè, Milano 2000; C. Lottieri, *Il pensiero libertario contemporaneo*, Liberilibri, Macerata 2001; P. Vernaglione, *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, cit., in particolare pp. 197-297; R. A. Modugno, *Legge e natura nel pensiero politico di Murray N. Rothbard*, introduzione a M. N. Rothbard, *Diritto, natura e ragione* (a cura di R. A. Modugno), Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 5-48; L. M. Bassani, *L'anarco-capitalismo di Murray Newton Rothbard*, cit., p. XI-XLIV; AA.VV., *Liberalismo e anarco-capitalismo*, "Nuova civiltà delle macchine", XXIX, n. 1-2, 2011.

teologico, che dovrebbe essere bandito da qualsiasi discussione scientifica"<sup>59</sup>. E' chiaro infatti che se si accetta l'idea che il concetto di diritto naturale possa essere proposto solo all'interno di una cornice religiosa e teologica, allora esso perde la propria validità e forza argomentativa al di fuori di tale cornice; e questo, nell'odierno e laico dibattito scientifico, filosofico, morale, etico, equivale a metterlo completamente fuori gioco.

Rothbard nota come sull'opinione che diritto naturale e teologia siano inevitabilmente connessi si sia creata una particolare convergenza di alcuni sostenitori del giusnaturalismo e dei suoi avversari, che aspirano a sminuire le capacità della ragione umana: i primi sono sostanzialmente fideisti e accettano "la premessa che i metodi razionali e filosofici *non possono* da soli stabilire cosa sia il diritto naturale e che quindi il fondamento di tale concetto sarebbe necessariamente di natura teologica"<sup>60</sup>, i secondi sono ovviamente concordi con tale premessa e con la sua conseguenza. I primi sono convinti che il fondamento dell'etica, in ultima analisi, vada ricercato in una rivelazione sovranaturale, i secondi ritengono che non sia possibile fondare razionalmente un'etica e che ciò debba essere lasciato all'arbitrio di ogni uomo. Il filosofo George P. Grant parla di una "strana alleanza contemporanea di chi dubita della capacità della ragione umana in nome dello scetticismo e di chi sminuisce la sua capacità in nome della religione rivelata"<sup>61</sup>. I fideisti, che per Rothbard rispecchiano una posizione agostiniana estrema, vedono nel diritto naturale fondato sulla ragione quasi una via contraria alla religione e a Dio, credendo che sia la fede e non la ragione lo strumento migliore per indagare la natura umana.

Rothbard dice che in questa tradizione fideistica la teologia ha completamente spodestato la filosofia e vi contrappone il tomismo, secondo cui invece la filosofia ha un suo spazio autonomo, con strumenti e metodi propri e vie autonome per raggiungere (non tutti, ma molti) elementi veritativi, tra cui le leggi, fisiche ed etiche, dell'ordine naturale<sup>62</sup>. Non è antireligioso credere in un ordine naturale e nelle possibilità della ragione umana di decifrarlo, perché altrimenti sarebbero antireligiosi autori come Tommaso d'Aquino o Ugo Grozio (che era protestante) e perché, in fin dei conti, pensare questo "lascia aperta la questione se sia stato Dio colui che ha concesso la ragione all'uomo"<sup>63</sup>.

---

59 M. N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit., p. 17.

60 *Ivi*.

61 "Basta studiare il pensiero di Ockham per capire quanto sia antica questa strana alleanza. Infatti in Ockham si può vedere come il nominalismo filosofico, incapace di affrontare la questione della certezza pratica, la risolva per mezzo dell'ipotesi arbitraria della rivelazione. La volontà distaccata dall'intelletto (come nel nominalismo) può cercare la certezza soltanto per mezzo di tali ipotesi arbitrarie (...). Il fatto storicamente interessante è che queste due tradizioni antirazionalistiche – quella dello scettico liberale e del protestante portatore di verità rivelate – dovrebbero avere origine in due contrastanti concezioni dell'uomo. La dipendenza del protestante dalla rivelazione nasceva da un grande pessimismo nei confronti della natura umana (...). I valori immediati del liberale hanno origine in un grande ottimismo. E in fondo, la tradizione dominante dell'America del Nord è proprio quella di un protestantesimo trasformato dalla tecnologia pragmatica e da aspirazioni liberali" (G. P. Grant, "Plato and Popper", *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, maggio 1954, pp. 191-192, citato in M. N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit., p. 29). Molto interessante e condivisibile questo pensiero di Grant, che si può ben affiancare ai commenti di Rothbard in merito a questi due schieramenti "stranamente" alleati. In effetti il protestantesimo si caratterizza per una posizione agostiniana estrema (come la chiamerebbe Rothbard), esso non ha fiducia nella natura umana, corrotta e indebolita irrimediabilmente dal peccato; ciò si tramuta in un radicale pessimismo nei confronti delle capacità della ragione umana, che dunque per il protestante non potrebbe arrivare a scoprire una legge naturale, non potrebbe decifrare le norme del retto agire; deve perciò essere esclusivamente la fede (dunque, la verità rivelata nella Bibbia) a stabilire la giusta etica per l'uomo. Si contrappone alla visione volontarista protestante la visione cattolica che, anche sulla base della dottrina di Tommaso d'Aquino, vede nell'uomo la creatura razionale, dotato quindi della ragione come sua peculiare caratteristica, che lo rende capace di scoprire la legge naturale inscritta in sé dal Creatore, capace dunque, tramite l'uso della propria ragione, di decifrare l'etica autenticamente umana.

62 Cfr. M. N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit., p. 18.

63 *Ivi*.

Rothbard sostiene giustamente che "nella tradizione tomistica il diritto naturale é legge tanto etica quanto fisica, e lo strumento tramite il quale l'uomo apprende tale legge é la propria *ragione*, non la fede, l'intuizione, la grazia, la rivelazione o altro"<sup>64</sup>. In conseguenza di ciò, Rothbard afferma che il diritto naturale sia completamente indipendente dall'esistenza di Dio, che negli scritti di Tommaso manchi solo l'esplicitazione di questa idea, e che essa sia stata approfondita dagli scolastici successivi come Suarez. Quest'ultimo "rilevò che molti scolastici erano convinti che la legge morale naturale, che afferma che cosa é bene e cosa é male per l'uomo, non dipendesse dalla volontà di Dio"<sup>65</sup>; dice infatti Suarez che per alcuni scolastici "quand'anche Dio non esistesse, o non avesse fatto uso della Sua ragione, o non avesse ben giudicato, se esiste nell'uomo un dettato della giusta ragione per guidarlo, esso avrebbe avuto la stessa natura di legge che ha attualmente"; egli afferma anche che "sembra che la conseguenza logica [del loro pensiero] sia l'ammissione che il diritto naturale non procede da Dio nella Sua qualità di legislatore, giacché esso non dipende dalla volontà di Dio"<sup>66</sup>. Coerentemente con queste affermazioni, Rothbard cita anche le note parole di Grozio, il quale sostiene che i principi del diritto naturale sarebbero validi *etsi Deus non daretur* (anche se Dio non esistesse): "per quanto infinito sia il potere di Dio, nondimeno può dirsi che vi sono certe cose sulle quali quel potere non si estende (...). Egli non può far sì che ciò che é intrinsecamente male non sia male"<sup>67</sup>.

Rothbard sposa l'idea aristotelico-tomista dell'uomo come *animale razionale*: é il possesso della ragione che lo distingue dagli altri animali e gli permette di stabilire oggettivamente i fini della propria azione e di agire conseguentemente per raggiungerli. La ragione ha una funzione fondamentale nella condotta morale e, se questo é vero, "si tratta di una condotta in accordo con la giusta ragione, nella quale la ragione valuta quale sia il bene oggettivo per l'uomo e determina i mezzi per raggiungerlo"<sup>68</sup>.

Nella dottrina giusnaturalista la ragione non é schiava delle passioni come nella filosofia humiana e post-humiana, non si limita a scoprire i mezzi per raggiungere fini scelti arbitrariamente, perché "gli stessi fini sono scelti tramite l'uso della ragione e la giusta ragione impone all'uomo i giusti fini e i mezzi per ottenerli"; qui sta la differenza tra uomini e gli altri esseri viventi: questi ultimi devono seguire necessariamente i fini dettati dalla loro natura, mentre l'uomo, *animale razionale*, "possiede la ragione per scoprire quei fini e la libera volontà per scegliere"<sup>69</sup>. Infatti, Rothbard afferma chiaramente che "per il tomista o giusnaturalista, la legge generale della moralità per l'uomo é un caso particolare del sistema di diritto naturale che governa tutte le entità del mondo, ciascuna con la

---

64 *Ibidem*, p. 20.

65 *Ibidem*, p. 19.

66 F. Suarez, *De legibus ac Deo Legislatore* (1619), lib. II, cap. VI (*Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, tr. it., Cedam, Padova 2010), citato in M. N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit., pp. 19, 46 (in nota 5).

67 Cfr. U. Grozio, *De Jure Belli ac Pacis* (1625), (*Il diritto della guerra e della pace*, tr. it., Cedam, Padova 2010), citato in M. N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit., p. 19. E' vero che la conoscenza della legge naturale nella concezione tomista viene attribuita alle sole capacità razionali dell'uomo, al "lume naturale della ragione"; tuttavia é sbagliato, se lo si vuol attribuire (seppur "implicitamente") a Tommaso, dire che il diritto naturale sia completamente indipendente dall'esistenza di Dio. Beninteso, non si vuol dire che in una visione atea o agnostica non sia possibile sostenere la legge naturale, quindi non si vuol dire che l'ateo/agnostico non possa negarne la fondazione divina: se si dicesse ciò verrebbe meno anche una vera sostenibilità razionale ed a-fideistica del concetto di diritto naturale. In fondo storicamente ciò é avvenuto (lo abbiamo appena visto con alcuni scolastici e con Grozio), però non si può fare questo (dire che la legge naturale sarebbe valida indipendentemente dalla volontà divina) attribuendo questa idea, benché "implicitamente", a Tommaso d'Aquino. Questo punto sarà più diffusamente trattato in sede di conclusioni, alle quali si rimanda.

68 F.C. Copleston, S. J., *Aquinas*, Penguin Books, Londra 1955, p. 204-205, citato in M. N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit., p. 21. La spiegazione del rapporto tra diritto naturale e ragione ed il ruolo di quest'ultima nell'essere umano sono tra i principali contributi che Rothbard ricava dalla dottrina di Tommaso d'Aquino; per esporre e far sue le tesi tomiste, Rothbard attinge in modo particolare dagli scritti su Tommaso di padre Frederick C. Copleston.

69 M. N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit., p. 21.

propria natura e i propri fini", e che "la legge morale é un caso particolare dei principi generali secondo i quali tutte le cose finite progrediscono verso i propri scopi attraverso lo sviluppo delle proprie potenzialità"<sup>70</sup>. E' evidente in questo discorso la forte influenza del sistema razionale e finalistico di Tommaso d'Aquino<sup>71</sup>, che Rothbard ripropone in modo sostanzialmente identico, facendolo suo.

## 2. Diritto naturale come "scienza"

Assodato che ogni essere vivente segue una sua *natura*, Rothbard si chiede: perché per l'uomo tale concetto non dovrebbe essere applicabile? Perché non si può parlare di *natura umana*? E' innegabile che il mondo consista in una molteplicità di entità osservabili, che hanno diverse *nature* e che "il comportamento osservabile di ciascuna di queste entità é la legge delle loro nature e questa legge include ciò che accade come risultato delle reciproche interazioni"<sup>72</sup>: si può dunque parlare di *legge naturale*. Ma, afferma Rothbard, "nel campo delle leggi puramente fisiche, il concetto di legge naturale si differenzia dalla moderna terminologia positivista solo ad alti livelli filosofici; applicato all'uomo, però, il concetto é decisamente più controverso"<sup>73</sup>. Ma se ogni essere vivente ha una propria *natura*, "é possibile che l'uomo sia la sola entità che ne é privo? E se invece l'uomo ha una sua natura, perché non può anch'essa essere soggetta all'osservazione e alla riflessione razionale? Se tutte le cose hanno una natura, allora certamente quella dell'uomo é aperta all'osservazione; l'attuale brusco rifiuto del concetto di natura umana é pertanto arbitrario e *aprioristico*"<sup>74</sup>.

Agli oppositori del giusnaturalismo che chiedono chi stabilisca le (presunte) verità sull'uomo, Rothbard replica che la risposta non é *chi*, ma *cosa*: la ragione. Quindi non c'è nessuno che si debba porre al di sopra degli altri uomini e proclamare la verità sull'uomo, poiché quello che Rothbard propone per decifrarla é l'utilizzo della ragione; e la ragione é obiettiva, universale, comune a tutti gli uomini ed é lo strumento con cui possiamo esplorare in modo oggettivo ed assoluto la natura umana.

Altra accusa degli oppositori del giusnaturalismo é quella per cui il diritto naturale deve essere abbandonato perché i suoi sostenitori non sono concordi nel definirlo; ma anche l'economia o altre scienze come fisica e chimica sono oggetto di dibattiti e controversie, tuttavia "ben pochi sosterebbero che per questa ragione la scienza economica dovrebbe essere abbandonata", poiché "la differenza di opinioni non é motivo sufficiente per rifiutare l'intera controversia" e "l'esistenza della ragione umana non significa che sia impossibile sbagliare"<sup>75</sup>.

La legge naturale, secondo Rothbard, spiega quali fini siano conformi alla natura umana e quindi migliori per l'uomo; essa é una "scienza della felicità", stabilisce che il bene e il male (quindi, la

---

70 *Ivi*.

71 Cfr. cap. 1.1 (supra).

72 *Ibidem*, p. 23.

73 *Ibidem*, pp. 23-24.

74 *Ibidem*, p. 24. Lo stesso concetto é stato espresso molto bene da Papa Benedetto XVI: "(...) esiste anche un'ecologia dell'uomo. Anche l'uomo possiede una natura che deve rispettare e che non può manipolare a piacere. L'uomo non é soltanto una libertà che si crea da sé. L'uomo non crea se stesso. Egli é spirito e volontà, ma é anche natura, e la sua volontà é giusta quando egli rispetta la natura, la ascolta e quando accetta se stesso per quello che é, e che non si é creato da sé. Proprio così e soltanto così si realizza la vera libertà umana" (Benedetto XVI, *Discorso al Bundestag*, 22 settembre 2011). Così anche Maritain: "ogni essere ha la sua propria legge naturale, (...) la sua propria essenza. (...) Ogni cosa esistente in natura, (...), ha la sua legge naturale, cioè la sua normalità di funzionamento, il modo proprio in cui, in ragione della sua struttura specifica e dei suoi fini specifici, deve pervenire alla pienezza dell'essere, sia nella crescita che nel comportamento. (...) La legge naturale (...) nell'uomo é una legge morale, perché l'uomo obbedisce o disobbedisce liberamente" (J. Maritain, *Nove lezioni sulla legge naturale*, cit., pp. 43-44).

75 M.N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit., p. 24.

felicità e l'infelicità) consistono nella realizzazione o nell'impedimento di ciò che è meglio per la natura umana: "nell'etica della legge naturale si può dimostrare che alcuni fini possono essere buoni o cattivi per l'uomo; in questo caso il valore è obiettivo, esso viene determinato dalla legge naturale dell'essenza umana"<sup>76</sup>.

Un'altra importante obiezione al giusnaturalismo affrontata da Rothbard è quella della dicotomia tra *fatti* e *valori*, con cui secondo gli oppositori del diritto naturale David Hume (nel suo *Trattato sulla natura umana*) lo avrebbe demolito<sup>77</sup>. Hume sostiene l'idea della dicotomia insanabile tra *fatti* e *valori*, cioè l'impossibilità di inferire un valore da un fatto, o, detto in altre parole, di ricavare una prescrizione da una descrizione; inoltre, secondo Hume, la ragione è schiava delle passioni, non ha la capacità di scegliere liberamente (e razionalmente) dei fini *obiettivamente* buoni, bensì essa serve solo a trovare i giusti mezzi per raggiungere scopi stabiliti dalle passioni. Rothbard tenta di contrastare la teoria humiana mostrando come essa sia costretta a riaccogliere in qualche modo il primato della ragione ed il giusnaturalismo nella sua teoria della giustizia, cadendo così in contraddizione<sup>78</sup>. Inoltre c'è da notare che discutendo l'importanza dei diritti di proprietà privata, Hume dice che "nel giudizio e nella capacità di comprendere, la natura fornisce un rimedio a quanto vi è di irregolare...nelle passioni", quindi, conclude Rothbard, "la ragione può stabilire un'etica sociale", essa "può essere superiore alle passioni"<sup>79</sup>.

### 3. Giusnaturalismo e positivismo giuridico

Il diritto naturale viene scoperto dalla ragione a partire dalle inclinazioni fondamentali della natura umana, che sono assolute, immutabili e di validità universale per ogni luogo e ogni tempo; quindi con esso si possono determinare delle norme etiche valide sempre con cui possono essere valutate le azioni umane<sup>80</sup>. Per questo Rothbard è convinto che il diritto naturale abbia una forza potenzialmente rivoluzionaria e radicale nei confronti di qualsiasi *status quo*; quest'ultimo potrebbe violare la legge naturale, ma l'etica giusnaturalistica lo sottopone al giudizio della ragione e dunque alla possibilità di cambiarlo anche in profondità<sup>81</sup>.

---

76 *Ibidem*, pp. 25-26. Questo perché, come afferma Rothbard citando padre Kenealy, il diritto naturale proclama l'esistenza di un "ordine morale obiettivo" decifrabile da parte della ragione umana, "al quale le società umane devono conformarsi e dal quale dipende la pace e la felicità della vita personale, nazionale, internazionale" (cfr. *Ibidem*, p. 26). Diversamente, la prasseologia e l'economia considerano la "felicità" o l' "utilità" la realizzazione di fini scelti arbitrariamente dall'uomo, di valori scelti in maniera esclusivamente soggettiva; esse servono piuttosto a fornire i mezzi più efficaci per raggiungere questi fini (cfr. cap. 2.5, nota 104, *infra*).

77 Avremo modo di tornare più ampiamente nel capitolo successivo proprio su questa critica al giusnaturalismo (e su altre), ma qui si accenna comunque ad essa per vedere come Rothbard tenta di confutarla.

78 Qui Rothbard cita Kenneth Hesselberg (cfr. *Ibidem*, p. 28). Hume "riconosceva e accettava (...) che l'ordine sociale sia un requisito essenziale per il benessere e la felicità dell'uomo, e che questa sia l'affermazione di un fatto. Ma un ordine sociale non è possibile a meno che l'uomo non sia in grado di concepire di che cosa si tratti, nonché di scoprire quelle norme di condotta necessarie alla sua costituzione e salvaguardia, cioè il rispetto per la persona altrui e per la sua legittima proprietà, che rappresentano la sostanza della giustizia" (*Ivi*). Essendo l'ingiustizia "frutto della ragione, non delle passioni" e la giustizia il "sostegno dell'ordine sociale" (che, in quanto "requisito essenziale" per il bene umano, *deve essere* conservato), allora "sono le norme di giustizia che devono controllare (...) le passioni e non viceversa" (cfr. *Ivi*). Secondo Hesselberg in questo modo è evidente che "l'originaria tesi di Hume del primato delle passioni sia del tutto insostenibile nella sua teoria sociale e politica e come (...) egli sia obbligato a reintrodurre la ragione quale fattore cognitivo-normativo nelle relazioni sociali umane" (*Ivi*).

79 *Ibidem*, p. 29.

80 Cfr. *Ibidem*, p. 31.

81 Se tutto viene lasciato alla regolazione del diritto positivo imposto dallo Stato, c'è il rischio di andare incontro anche ad ingiustizie, mentre "la semplice esistenza di un diritto naturale che la ragione può scoprire" è una "minaccia (...) allo *status quo* e un permanente atto d'accusa al regno della cieca adesione alla tradizione o a quello dell'arbitraria volontà dell'apparato statale" (*Ivi*).

Il diritto positivo che regola le società umane viene stabilito tramite tre vie: seguendo le consuetudini tradizionali della tribù o della comunità; obbedendo caso per caso alla volontà arbitraria di chi governa l'apparato dello Stato; usando la ragione per scoprire il diritto naturale<sup>82</sup>. E' evidente che il metodo che ottiene la preferenza rothbardiana è l'ultimo, perché rispetta ciò che è veramente umano ed è "il più rivoluzionario" nei confronti dello *status quo*.

Cieca adesione alla tradizione e arbitraria volontà dello Stato però, secondo Rothbard, sono i modi con cui più spesso si cerca una fondazione per i principi giuridici di ogni società. Anche esponenti libertari sono caduti in questo grave errore, infatti alcuni di essi sposano la *common law* anche se essa ha dei tratti che contrastano con la libertà individuale, altri ritengono che il diritto possa essere tranquillamente determinato dall'arbitrio delle maggioranze che di volta in volta si alternano al governo. Nota Rothbard che "nessuno sembra comprendere il concetto di una struttura di diritto naturale razionale da utilizzare come guida per rimodellare l'intero diritto positivo esistente"<sup>83</sup>.

Al contrario, un altro esponente libertario ha intuito le capacità potenzialmente "rivoluzionarie" del giusnaturalismo: lo storico cattolico Lord Acton. Egli ha compreso "che il grande difetto del concetto di filosofia politica giusnaturalistica dei Greci antichi (...) era quello di assimilare la politica alla morale, per poi considerare lo Stato come l'agente morale sociale supremo", infatti per Platone e Aristotele la supremazia dello Stato "si è fondata sull'idea che nella religione, nella moralità e nella politica, esistessero un solo legislatore e una sola autorità"<sup>84</sup>. Acton afferma che dei "corretti principi non-statali" giusnaturalistici furono sviluppati dagli Stoici e poi ripresi, in epoca moderna, da Ugo Grozio; invece il giusnaturalismo degli antichi (ma anche quello tomista) è statalista, non individualista: Rothbard è totalmente d'accordo con Acton su questo punto, ed è qui che si distanzia in modo deciso dalla concezione tomista per adottare l'idea di diritti naturali individuali espressa da Locke<sup>85</sup>.

Anche Acton è convinto che i principi morali naturali possano entrare in contrasto con le consuetudini e con il diritto positivo statale; in ciò egli vede un importante attributo che il giusnaturalismo ha in comune con il liberalismo classico<sup>86</sup>, che infatti "si sforza d'ottenere ciò che dovrebbe essere, senza curarsi di ciò che è"<sup>87</sup>. La consuetudine in quanto tale non ha autorità (a meno che non si conformi a ciò che è morale), e con i principi morali naturali è possibile criticare le istituzioni esistenti, vagliandole alla "luce impietosa della ragione"<sup>88</sup>.

Ma se veramente il giusnaturalismo ha in sé questa carica potenzialmente radicale, perché esso è spesso percepito come una teoria conservatrice? Certo, i principi del diritto naturale sono universali, immutabili (validi in ogni tempo e in ogni luogo), assoluti, ma ciò nel pensiero rothbardiano non comporta affatto una concezione socio-politica conservatrice: "il fatto che i teorici giusnaturalistici derivino dalla natura stessa dell'uomo una struttura giuridica fissa, indipendente dal luogo e dal tempo, o dall'abitudine, dall'autorità o dalle norme stabilite dal gruppo, rende il diritto naturale una potente forza a favore del cambiamento radicale"<sup>89</sup>.

---

82 Cfr. *Ivi*.

83 *Ibidem*, p. 32.

84 *Ivi*.

85 Cfr. cap. 2.4 (infra).

86 D'altronde uno dei principi fondanti del pensiero liberale è proprio il giusnaturalismo.

87 *Ibidem*, p. 33.

88 Anche John Wild vede nel giusnaturalismo una teoria rivoluzionaria: "la filosofia del diritto naturale difende la dignità razionale dell'individuo e il suo diritto, nonché il suo dovere, di criticare nelle parole e nei fatti qualsiasi istituzione o struttura sociale esistente secondo i termini di quei principi morali universali che possono essere compresi dal solo intelletto individuale" (*Ivi*).

89 *Ibidem*, p. 34.

#### 4. Giusnaturalismo e diritti naturali

Come Lord Acton, anche Rothbard critica "il grande difetto della teoria giusnaturalistica, da Platone e Aristotele ai tomisti, fino a Leo Strauss e ai suoi seguaci odierni" cioè quello di essere stata sempre "profondamente statalista anziché individualista"; infatti la teoria classica giusnaturalistica "riteneva che l'azione buona e virtuosa dovesse essere appannaggio dello Stato, mentre gli individui erano rigorosamente soggetti all'azione statale". Aristotele affermava che l'uomo è un *animale sociale*, ma secondo Rothbard egli giungeva "illegittimamente alla virtuale identificazione della società con lo Stato, e da qui a considerare lo Stato come il luogo precipuo dell'azione virtuosa"<sup>90</sup>.

In epoca moderna furono i Livellatori e John Locke a trasformare il giusnaturalismo classico in una teoria fondata in modo particolare sull'idea dei diritti naturali individuali e sull'individualismo metodologico e politico. Centrale nel pensiero lockiano è l'individuo pensato come "unità agente (...), entità che pensa, sente, sceglie e agisce" e così nasce "la sua idea che la legge naturale stabilisse in campo politico i diritti naturali di ciascun individuo"<sup>91</sup>. Come abbiamo detto, il pensiero di Rothbard ha le sue radici filosofiche nel giusnaturalismo tomista e nei diritti naturali individuali teorizzati da Locke<sup>92</sup>, con particolare riferimento ai diritti di proprietà: egli però pone l'accento sull'aspetto soggettivo del diritto naturale ed è proprio in questo punto che si distacca dal giusnaturalismo aristotelico-tomista e segue la scia del giusnaturalismo moderno, in particolare quello individualista di matrice lockiana.

Sulla differenza tra giusnaturalismo classico (cristiano-tomista) e giusnaturalismo moderno<sup>93</sup> verte la critica di Rothbard ad autori come Leo Strauss. Secondo quest'ultimo l'individualismo del diritto naturale moderno (lockiano) costituiva una degenerazione, una rottura rispetto al diritto naturale scolastico<sup>94</sup>. Per Rothbard, invece, questa degenerazione fu in realtà uno sviluppo e un

---

90 *Ibidem*, p. 35.

91 *Ivi*.

92 Cfr. cap. 1 (supra).

93 Le differenze essenziali del giusnaturalismo moderno (affermatosi nel '600-'700) rispetto a quello classico sono quattro: 1) la laicizzazione, che si esprime nella separazione della *lex aeterna* dalla *lex naturalis*, la quale porta ad una fondazione ontologica del diritto naturale indipendente da Dio; perciò Grozio afferma che il diritto naturale sarebbe valido *etsi Deus non daretur*. 2) La ragione non è più riflesso dell'ordine razionale e finalistico del mondo; infatti viene affermata, anche ontologicamente, l'autonomia della ragione umana, che conduce al razionalismo, ad una ragione che si autofonda e che può riconoscere dei principi autoevidenti universali dai quali dedurre rigorosamente proposizioni particolari. Il diritto naturale diventa una norma posta dall'autonoma attività del soggetto (dalla ragione), non è più un dato proveniente da una realtà oggettiva (la natura o Dio) che la ragione deve decifrare. 3) L'affermazione del metodo matematico-deduttivo, basata anche su una differente concezione di natura; il modello meccanicistico della natura (ispirato alla fisica del tempo) sostituisce il modello finalistico, la natura dell'uomo è esaminata in modo asettico ed oggettivo riflettendo sulle cause e sugli effetti delle sue azioni, non più sul suo fine ultimo; così, il diritto naturale deriva dalla manifestazione delle cieche tendenze naturali dell'uomo. Allo stesso tempo, la morale e l'etica diventano scienze dimostrative, esse devono essere stabilite con il metodo logico-deduttivo proprio della matematica, derivando un articolato sistema di norme dai principi fondamentali (posti come assiomi) attraverso una rigorosa deduzione logica. 4) Il carattere individualistico, che si manifesta nel predominio della teoria dello stato di natura, considerato come il vero e proprio ambiente in cui si può trovare il diritto naturale; la natura che viene osservata non è quella del cosmo o delle società umane, ma quella degli individui, presi isolatamente. L'ordine giuridico-politico è posto, tramite un contratto, dalla loro libera volontà, non ultimamente da Dio. Mentre nella tradizione aristotelico-tomista il diritto naturale è soprattutto una norma oggettiva, il giusnaturalismo moderno ne accentua molto l'aspetto soggettivo, trattando maggiormente di diritti naturali individuali. Per un approfondimento sulle differenze tra giusnaturalismo classico e moderno, si veda A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina del diritto naturale*, Edizioni di Comunità, Milano 1980; V. Possenti, *Nichilismo giuridico. L'ultima parola?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, pp. 167-198; J. Maritain, *Nove lezioni sulla legge naturale*, cit., pp. 93-112.

94 "La dottrina lockeiana della proprietà e, con essa, tutto il suo pensiero politico sono rivoluzionari non solo

arricchimento del concetto di diritto naturale, egli sostiene che tra le due dottrine ci sia continuità, che i diritti naturali individuali derivino dalla legge naturale tomista<sup>95</sup>. Rothbard sottolinea così le radici scolastiche, tomiste e cristiane del giusnaturalismo di Locke, il quale è visto come degno erede della tradizione classica della legge naturale<sup>96</sup>.

Quindi, se il tomismo è fondamentale per fornire una concezione razionale e finalistica al diritto naturale, l'apporto del pensiero lockiano è quello di dare una base liberale (anzi libertaria) al sistema rothbardiano; Rothbard afferma che "fu la tradizione individualista lockiana che influenzò (...) i rivoluzionari americani e la tradizione predominante di pensiero politico libertario nella nuova nazione nata dalla Rivoluzione"<sup>97</sup>, ed egli si pone come naturale prosecuzione e sviluppo di questa

---

rispetto alla tradizione biblica, ma ugualmente rispetto a quella filosofica. Attraverso lo spostarsi dell'accento dai doveri e dalle obbligazioni naturali ai diritti di natura, l'individuo, l'*ego*, era divenuto il centro e la fonte del mondo etico, poiché l'uomo – come distinto dal suo fine – era divenuto ormai quel centro e quella fonte" (L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, tr. it., Neri Pozza, Venezia 1957, p. 242). La tutela del diritto di proprietà dell'individuo diventa lo scopo primario della politica che cessa così di essere ispirata da un fine naturale, dalla saggezza e dalla virtù (cfr. R. A. Modugno, *Legge e natura nel pensiero politico di Murray N. Rothbard*, cit., p. 10).

95 E il progetto filosofico di Rothbard è stato proprio quello di fondare i diritti naturali sulla teoria aristotelico-tomista della legge naturale. "Strauss, mentre accorda preferenza a quelli che egli ritiene essere i concetti classici e cristiani del diritto naturale, si oppone duramente alle concezioni del XVII e XVIII secolo di Locke e dei razionalisti, in particolar modo al loro sostegno 'astratto' e 'deduttivo' dei diritti naturali dell'individuo: libertà, proprietà ecc. Strauss, di fatto, è stato il principale sostenitore (...) di una recente tendenza storiografica su Locke (...) a separare nettamente i 'cattivi' diritti naturali individuali della tradizione del diritto naturale dei secoli XVII e XVIII, dal genere 'buono' cristiano-classico, buono forse perché era così vago e 'prudente' da offrire ben poche opportunità di difendere la libertà individuale dallo Stato. Secondo questa lettura Hobbes e Locke sono i grandi scellerati della perversione del diritto naturale. Nella mia visione questa 'perversione' fu un affinamento e uno sviluppo del concetto" (M. N. Rothbard, *Commento a What is a Political Philosophy di Leo Strauss*, in Id., *Diritto, natura e ragione*, cit., p. 114).

96 "Gli scolastici possono aver dominato la tradizione medievale e quella post-medievale, ma malgrado ciò, furono pionieri e teorici delle tradizioni della legge naturale e dei diritti naturali. La contrapposizione tra "tradizione" e "modernità" è in larga parte una falsa antitesi. (...) Locke può pure essere stato, e certamente fu, un devoto protestante, ma fu anche un protestante scolastico, profondamente influenzato dal fondatore della scolastica protestante, l'olandese Ugo Grozio, il quale a sua volta fu profondamente influenzato dai tardo scolastici cattolici spagnoli. (...) Sebbene Locke abbia sviluppato il pensiero liberale sui diritti naturali in maniera ben più ampia dei suoi predecessori, tuttavia questo era chiaramente inserito nella tradizione scolastica della legge naturale" (Id., *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, vol.1, Elgar, Cheltenham 1995, pp. 313-314). Su questo punto si può certamente concordare con Rothbard: infatti, anche se Locke introduce novità rilevanti (sottolineatura dell'aspetto soggettivo del diritto naturale, teoria dello stato di natura) che lo pongono agli albori del giusnaturalismo moderno, le radici classiche della sua teoria del diritto naturale sono ancora ben evidenti (cfr. cap. 1.2, supra).

97 Id., *L'etica della libertà*, cit., p. 35. Che questa dottrina influenzò i rivoluzionari americani e il pensiero politico che fu alla base della Rivoluzione americana e dell'allora nascente nazione statunitense lo testimonia brillantemente anche ciò che è scritto nella Dichiarazione d'Indipendenza, il cui testo è impiantato chiaramente sui principi giusnaturalisti: in essa troviamo infatti riferimenti alle leggi di Natura e a Dio, a verità "di per sé evidenti" (cioè che si impongono di per sé stesse ad ogni uomo, il quale può scoprirle con la sua ragione), agli uomini *creati* uguali e dotati dal loro *Creatore* di diritti inalienabili, tutti elementi che costituiscono i principi basilari della teoria giusnaturalista. Ed in modo particolare di una teoria della legge naturale non slegata dalla legge eterna di Dio, al contrario di quella concepita dai giusnaturalisti moderni, da Grozio a Rothbard (cfr. cap. 2.1, supra). Nella Dichiarazione d'Indipendenza si legge: "Quando nel corso di eventi umani, sorge la necessità che un popolo sciolga i legami politici che lo hanno stretto a un altro popolo e assuma tra le potenze della terra lo stato di potenza separata e uguale a cui le Leggi della Natura e del Dio della Natura gli danno diritto, un conveniente riguardo alle opinioni dell'umanità richiede che quel popolo dichiari le ragioni per cui è costretto alla secessione. Noi riteniamo che le seguenti verità siano di per sé evidenti: che tutti gli uomini sono stati creati uguali; che essi sono stati dotati dal loro Creatore di certi inalienabili diritti, che tra questi diritti sono la Vita, la Libertà, e il

tradizione individualista e libertaria di diritti naturali<sup>98</sup>.

Uno degli effetti dell'applicazione della teoria dei diritti naturali fu la condanna esplicita della schiavitù; essa infatti contraddice il diritto di ognuno alla libertà, alla proprietà del proprio corpo<sup>99</sup>. E questo particolare diritto naturale, cioè il diritto al proprio corpo (applicazione del più generale diritto alla libertà), è effettivamente uno dei cardini della teoria anarco-capitalista ed è da essa definito come "diritto di autoprodotto".

## 5. La fondazione razionale dell'etica e la critica al relativismo

Compito della filosofia politica, secondo Rothbard, è la "giustificazione filosofica dei giudizi di valore rilevanti per la vita politica"<sup>100</sup>; sarebbe un grave errore per la teoria politica marginalizzare la filosofia morale, perché in questo modo non potrà più costituire una guida per l'uomo. E', invece, necessario bandire le idee positiviste e scientiste e costruire una precisa etica politica e sociale, basata sulle norme giusnaturaliste, stabilendo così "la filosofia politica della libertà e del giusto ruolo della legge, dei diritti di proprietà e dello Stato"<sup>101</sup>.

Secondo Rothbard, i valori etici devono essere dimostrati razionalmente perché la ragione è l'unica base sicura e solida di convinzione circa i valori; tale fondazione razionale dell'etica è necessaria per tutelare ed affermare il valore (assoluto, naturale) della libertà dell'uomo, perciò il libertarismo dovrebbe basarsi sempre sull'assolutismo dei valori e negare il relativismo<sup>102</sup>. Su questo

---

perseguimento della Felicità; che allo scopo di garantire questi diritti, sono creati tra gli uomini i governi, i quali derivano i loro giusti poteri dal consenso dei governati; che ogniquale volta una qualsiasi forma di governo tende a negare tali fini è diritto del popolo modificarlo o distruggerlo e di istituire un nuovo governo fondato su tali principi e di organizzarne i poteri nella forma che sembri al popolo meglio atta a procurare la sua Sicurezza e la sua Felicità".

98 Prima di Rothbard hanno fatto parte di questa tradizione Herbert Spencer, Lysander Spooner, Francis Lieber, William Ellery Channing, Theodore Woosley, Elisha P. Hurlbut, tutti giusnaturalisti libertari ai quali egli si richiama esplicitamente. Lieber scrisse che "la legge di natura (...) è la legge, il corpo dei diritti, che evinciamo dall'essenza della natura umana", Woosley diceva che i diritti naturali sono quelli "dei quali l'uomo deve essere investito, dedotti a partire dalle sue attuali caratteristiche fisiche, morali, sociali e religiose (...) allo scopo di realizzare i fini verso i quali la natura lo chiama"; Elisha Hurlbut affermava che "le leggi dovrebbero semplicemente dichiarare ciò che è naturalmente giusto e ciò che è naturalmente sbagliato e (...) tutto quello che non riguarda le leggi di natura dovrebbe essere ignorato dalla legislazione umana (...). La tirannia giuridica nasce ogniquale volta ci si allontana da questo semplice principio"; Channing sosteneva che "tutti gli uomini hanno la stessa natura razionale e la stessa capacità di coscienza, e tutti alla stessa maniera sono spinti verso il continuo miglioramento delle facoltà divine e della felicità che si può trovare nel loro uso virtuoso" (cfr. *Ibidem*, pp. 37-38).

99 Come diceva William Garrison "tutte quelle leggi attualmente in vigore, che ammettono la schiavitù, sono completamente nulle ed inefficaci dinanzi a Dio (...) e pertanto devono essere immediatamente abrogate" (*Ibidem*, p. 38).

100 *Ibidem*, p. 42. Qui Rothbard cita Thomas Thorson.

101 *Ivi*.

102 "L'assolutista ritiene che la mente umana, impiegando la ragione (...) sia in grado di scoprire e conoscere il vero circa la realtà ed il vero su ciò che è meglio per l'uomo e meglio per se stesso in quanto individuo. Il relativista nega questo, nega che la ragione umana sia capace di conoscere il vero e sostiene che il vero piuttosto che essere assoluto è *relativo* a qualcos'altro" (alla psicologia soggettiva di ogni individuo, agli interessi economici degli individui o delle classi, al contesto storico e culturale). "Da un punto di vista filosofico io credo che il libertarismo, ed il più ampio credo in un solido individualismo, di cui il libertarismo è parte, debba basarsi sull'assolutismo dei valori e negare il relativismo" (M. N. Rothbard, *Il simposio sul relativismo: una critica*, in Id., *Diritto, natura e ragione*, cit., pp. 125-126). A differenza della disputa sul giusnaturalismo moderno, sulla possibilità di un'etica razionale e sulla critica al relativismo dei valori Rothbard si trova in completo accordo con Strauss, il quale ha così duramente criticato la nuova scienza politica valutativa: "il nuovo scienziato politico, come semplice spettatore, non si rimette ad alcun valore; in particolare, è neutrale nel conflitto tra la democrazia liberale ed i suoi nemici (...). Siamo così costretti a chiederci se la distinzione tra fatti e valori, o l'affermazione che nessun Dovere può derivare da un Essere, sia fondata (...). Concludiamo che il "relativismo" accettato dalla

aspetto c'è una spaccatura, interna alla Scuola austriaca di economia, tra due principali correnti: tra chi sostiene il relativismo, l'idea di una conoscenza limitata e fallibile, una concezione evolutiva del diritto e delle istituzioni (Hayek, Mises, Menger) e chi afferma la capacità della ragione di comprendere la legge naturale (molti dei seguaci americani e *libertarian* della Scuola, tra cui Rothbard)<sup>103</sup>.

I fondamenti della libertà per Hayek e Rothbard sono completamente differenti; Hayek fonda le ragioni della libertà sulla nostra ignoranza, sulla fallibilità e dispersione della conoscenza di situazioni particolari di tempo e di luogo tra milioni di persone; in quest'ottica la libertà diventa condizione necessaria per il miglior utilizzo delle singole e limitate conoscenze degli individui. Rothbard ritiene che l'ignoranza umana sia una base troppo incerta per la libertà, la quale necessita invece di un fondamento razionale e assoluto; la libertà umana è infatti fondata, per Rothbard, su valori etici e diritti naturali individuali che la ragione può scoprire esplorando la natura dell'uomo, quindi essi sono universalmente e definitivamente validi.

D'altra parte, Mises fonda il proprio liberalismo sulla soggettività dei valori e dei fini<sup>104</sup>, mentre Rothbard ritiene che l'approccio di Mises sia utilitarista e relativista<sup>105</sup>, non sufficiente per sostenere la causa della libertà poiché anch'esso non le dà un fondamento oggettivo e razionale, perciò "deve essere completato da un'etica assolutista, un'etica della *libertà*, fondata sulla legge naturale"<sup>106</sup>. Il problema per Rothbard è come sia possibile convincere gli altri che il migliore dei sistemi sociali sia l'economia di libero mercato, basandosi sulla soggettività dei valori. Mises ritiene che si debba fondare la scelta del libero mercato sulle conseguenze vantaggiose di tale scelta, considerando quindi che un tale sistema economico è lo strumento migliore per il raggiungimento del più ampio benessere e per la realizzazione dei fini individuali. Per Rothbard ciò non basta, è necessaria anche un'argomentazione di carattere etico, che dia una base razionale, oggettiva ed incontrovertibile alla causa della libertà<sup>107</sup>. Qui c'è il pilastro fondamentale e peculiare del pensiero anarco-capitalista ed

---

nuova scienza politica, secondo cui i valori non sono altro che oggetti di desiderio, si basa su un'analisi insufficiente dell'Essere (...) ed inoltre che l'opinione di ciascuno sul carattere dell'Essere determina la relativa opinione sul carattere del dovere" (L. Strauss, *Liberalismo antico e moderno*, Milano, Giuffrè 1973, pp. 272-274).

103 Per un approfondimento sul confronto tra Rothbard e la tradizione della Scuola austriaca di economia, cfr. E. Di Nuoscio, *L'insostenibile fondazionismo di Rothbard*, in AA.VV., *Liberalismo e anarco-capitalismo*, cit., pp. 121-142; S. Fallocco, *Spontaneità, costruttivismo e ordine sociale*, in AA.VV., *Liberalismo e anarco-capitalismo*, cit., 181-193; A. Masala, C. Cordasco, R. Cubeddu, *Diritto naturale o evoluzionismo?*, in AA.VV., *Liberalismo e anarco-capitalismo*, cit., pp. 435-453; R. A. Modugno, *Rothbard critico di Hayek e Mises*, in AA.VV., *Liberalismo e anarco-capitalismo*, cit., 469-486; Id., *Legge e natura nel pensiero politico di Murray N. Rothbard*, cit., pp. 17-48.

104 La "prasseologia", elaborata da Mises, è una scienza dei mezzi, non dei fini; essa si astiene dai giudizi di valore e non stabilisce gli scopi che l'uomo deve perseguire, bensì indica come egli deve agire se vuole raggiungerli; i valori ed i fini, perciò, sono scelti da ogni individuo in maniera arbitraria e soggettiva. Se la prasseologia giunge a verità assolute sui mezzi, il diritto naturale individua verità assolute sui fini. Rothbard ritiene che l'assolutismo prasseologico e quello etico siano compatibili ed entrambi necessari per una completa visione filosofica; mentre per Mises un'etica assoluta non esiste, i giudizi di valore esprimono preferenze di carattere soggettivo ed esse, in quanto tali, non possono essere definite vere o false; egli segue l'assunto per cui è impossibile far derivare i valori dai fatti (legge di Hume) e dato che l'economia si occupa di fatti non può avere implicazioni etiche.

105 In realtà, lo stesso Mises ha duramente criticato l'utilitarismo e il "fantoccio dell'*homo oeconomicus*" nella sua opera *L'azione umana*, tr. it., UTET, Torino 1959, pp. 60 e ss..

106 M. N. Rothbard, *Il simposio sul relativismo: una critica*, cit., p. 135.

107 Questo è possibile perché certi fatti riguardanti la natura umana danno origine a giudizi oggettivi circa ciò che è meglio per l'uomo, su quali siano i giusti fini da raggiungere. In questo modo, chi, pur avendo compreso i vantaggi dell'economia capitalistica, vi rimanesse comunque contrario, si troverebbe a dover fronteggiare anche un argomento di carattere etico, oggettivo e razionalmente fondato (cfr. R. A. Modugno, *Legge e natura nel pensiero politico di Murray N. Rothbard*, cit., pp. 17-21; M. N. Rothbard, *Il simposio sul relativismo: una critica*, cit., pp. 130-136). Per una critica specifica a Mises da parte di Rothbard, cfr. Id., *L'etica della libertà*, pp. 330-341.

al tempo stesso il principale punto di rottura con gli altri esponenti della Scuola austriaca, cioè il tentativo di legittimare definitivamente l'ordine liberale ricorrendo ad un fondamento razionale ed oggettivo, il diritto naturale<sup>108</sup>: un elemento indispensabile per Rothbard, un concetto da respingere per Mises ed Hayek.

## 6. La teoria della libertà

Dopo aver descritto le basi filosofiche giusnaturalistiche del pensiero di Rothbard, tratteremo la sua teoria dei diritti naturali individuali a livello sociale e politico, limitatamente ai principi generali della società libertaria che discendono direttamente dalla sua dottrina giusnaturalista e che la sostanziano.

Per descrivere l'idea di società che egli ha in mente, Rothbard parte dall'ipotesi dell' "economia di Crusoe", cioè l'analisi di un uomo isolato di fronte alla natura, perché ciò permette di analizzare le verità fondamentali della natura umana "in relazione alla natura del mondo nel quale è nato e in relazione al mondo degli altri"<sup>109</sup>, ovvero permette di evidenziare il fatto che anche l'uomo abbia una sua peculiare natura (che si può studiare e capire) e di esaminare nel modo migliore il rapporto individuo-realtà esterna<sup>110</sup>.

Crusoe ha il dato di fatto originario della consapevolezza di sé e del proprio corpo, scopre di non avere alcuna conoscenza istintiva che gli indichi i propri fini e il modo per soddisfarli, dunque ogni conoscenza deve essere appresa; egli capisce di avere molti obiettivi che deve conseguire per sopravvivere: ci sono i bisogni fondamentali ma anche obiettivi più "avanzati" per raggiungere i quali deve apprendere la conoscenza tecnologica tramite l'uso della propria ragione, che è una facoltà peculiare dell'uomo<sup>111</sup>. Ma come agisce la ragione umana nel processo di conoscenza? Essa impara le nature delle varie entità che popolano il mondo, ossia essa apprende "le *leggi naturali* che governano il comportamento delle cose"; allo stesso modo, l'uomo apprende la sua stessa natura, impara qualcosa da essa, ciò che lo rende felice o infelice, cioè "quali fini deve raggiungere e quali deve cercare di evitare"<sup>112</sup>.

Il singolo uomo, durante questo processo razionale di analisi di sé e del mondo circostante, scopre il dato di fatto originario della propria libertà: la libertà di scegliere (ovvero il "libero arbitrio"), il "dominio della mente sul corpo e sulle sue azioni", cioè la "naturale proprietà di sé stesso"<sup>113</sup>. Il dato primordiale della libertà è essenziale per l'uomo, esso è indispensabile per raggiungere i fini scoperti tramite la ragione. La libertà dell'uomo di aderire a idee e valori determinati, di scegliere i

---

108 Essendo il giusnaturalismo tomista uno tra i più solidi e completi sistemi per fondare razionalmente un'etica, è evidente il principale motivo per cui Rothbard si ricollega così fortemente alle idee dell'Aquinate.

109 *Ibidem*, p. 60.

110 Tale impostazione consente quindi di individuare "gli assioni apodittici (esistenza, natura, limitatezza delle risorse, impulsi dell'azione umana) da cui far derivare in maniera deduttiva la descrizione della realtà economico-sociale e (...) i principi giuridici che meglio valorizzano la natura umana" (P. Vernaglione, *op. cit.*, p. 215).

111 Essa "è lo strumento della conoscenza e della stessa sopravvivenza dell'uomo, l'uso e l'allargamento della sua mente, il conseguimento della conoscenza di ciò che è meglio per lui e di come ottenerlo, è un modo di esistere e di scoprire esclusivamente *umano*. E questa è, unica nel suo genere, la natura umana; l'uomo come ha rilevato Aristotele, è l'animale razionale, ovvero (...) l'essere razionale. Per mezzo della ragione il singolo uomo osserva i fenomeni e il funzionamento del mondo esterno e i dati di fatto della propria consapevolezza, che comprendono le sue emozioni" (M. N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit., pp. 61-62). Qui Rothbard riprende di nuovo l'idea aristotelico-tomista dell'uomo come essere (animale, creatura) razionale.

112 *Ibidem*, p. 62. In questo processo proprio della natura umana, si realizza una "fusione di spirito e materia: la mente dell'uomo, impiegando le idee che ha appreso, applica la propria energia nella trasformazione della materia in modo da soddisfare i suoi bisogni e migliorare la sua vita" (*Ivi*).

113 Secondo Rothbard, il fatto stesso che la conoscenza necessaria per sopravvivere non sia innata nell'uomo, né gli sia imposta da eventi esterni, il fatto stesso che per conoscere debba usare la mente, "dimostra che l'uomo è per natura libero di usare o meno la sua ragione, cioè che egli possiede il libero arbitrio" (*Ibidem*, p. 63).

propri fini, è inviolabile e inalienabile; la "libertà sociale" è intesa come "assenza di interferenza da parte di altre persone"<sup>114</sup>.

Tutti questi concetti costituiscono il fulcro dell'etica libertaria sostenuta da Rothbard, un'etica totalmente incentrata sulla "libertà", una libertà che è un dato originario, primordiale, appartenente alla natura umana e che l'uomo scopre tramite la propria ragione. Ed è da qui che discendono i cardini della filosofia sociale libertaria: proprietà di sé ("autoproprietà"), assioma di non-aggressione, proprietà dei beni materiali.

Il principio di autoproprietà comporta che ogni individuo è il proprietario assoluto di se stesso, solo il singolo individuo può decidere cosa fare (senza dover subire interferenze esterne) del proprio corpo e della propria vita, egli deve avere uno spazio di totale libertà e autonomia; anche Locke sostenne con forza il fatto che ogni uomo abbia "la proprietà della sua propria persona"<sup>115</sup>. L'assioma di non aggressione deriva direttamente dal principio della proprietà di sé: la libertà di ogni individuo infatti trova il suo limite nel divieto di interferire con la libertà altrui, quindi è ingiusto violare la proprietà di un individuo senza il suo consenso<sup>116</sup>.

Altro cardine del pensiero libertario e anarco-capitalista è la proprietà esterna, cioè dei beni materiali, che nel pensiero rothbardiano si può meglio definire come "appropriazione originaria", riprendendo con ciò la teoria lockiana; nel "processo di intervento sulla natura, Crusoe scopre anche il fatto naturale del possesso di ciò che usa e trasforma" e questo è il fondamento della proprietà. Rothbard, così come Locke, estende il concetto di proprietà a ciò su cui l'individuo ha operato con il suo lavoro: è tramite quest'ultimo che l'uomo trasforma ciò che non è di nessuno in un bene di proprietà personale<sup>117</sup>, "il prodotto diventa, attraverso l'applicazione alla natura delle energie fisiche e/o intellettuali dell'individuo, un'autentica estensione della personalità del creatore, e dunque è una proprietà assoluta e intangibile del produttore"<sup>118</sup>.

Secondo Rothbard, il diritto alla proprietà privata di un bene materiale è giusto solo se proviene dal fondamentale diritto naturale dell'individuo a possedere se stesso e i beni che ha prodotto per mezzo della propria energia (o che ha acquisito in seguito ad uno scambio volontario). Il primo criterio generale per stabilire la legittimità di uno specifico titolo di proprietà è il principio di *homestead*, con il quale si sostiene che tutte le risorse che non sono proprietà di alcuno, appartengono al primo che le trova e le trasforma in un bene<sup>119</sup>.

---

114 *Ibidem*, p. 65.

115 Cfr. cap. 1.2 (supra).

116 Infatti se "il diritto di proprietà incorpora il diritto di esclusione, allora l'autoproprietà implica l'assoluta intangibilità di un individuo, a meno che questo non sia un aggressore" (P. Vernaglione, *op. cit.*, p. 30). L'aggressione è intesa come l'uso o la minaccia della violenza fisica contro una persona e/o contro la sua proprietà di beni materiali senza il suo consenso; questo assioma però non vieta la legittima difesa, ossia l'uso della forza per difesa, o la possibilità di usarla per sanzionare coloro che hanno per primi violato i diritti alla vita, alla libertà o alla proprietà di un'altra persona.

117 "Crusoe trova sull'isola terreni vergini e inutilizzati, cioè terra non impiegata né controllata da alcuno, ovvero terra senza proprietario. Scoprendo le risorse naturali, imparando come usarle e trasformandole in una forma più utile, Crusoe, per usare la memorabile espressione di John Locke, ha 'mescolato il proprio lavoro con la terra'. Così facendo, imprimendo il marchio della propria personalità e della propria energia sulla terra, egli ha naturalmente convertito la terra e i suoi frutti in una sua proprietà. L'uomo isolato possiede ciò che egli usa e trasforma (...). La proprietà di qualcuno è ipso facto ciò che egli produce, cioè quello che trasforma con la propria opera" (M. N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit., p. 66).

118 P. Vernaglione, *op. cit.*, p. 218.

119 Se dunque la proprietà di un bene dipende dal lavoro con cui l'uomo lo ha creato o è intervenuto su di esso, allora anche la proprietà di un terreno dipende dall'averci lavorato o meno da parte di un individuo. Ciò significa che nessuno può rivendicare la proprietà di un terreno su cui non ha mai lavorato; Rothbard chiarisce che non è necessario, per appropriarsi di un appezzamento di terra, lavorarci in modo continuativo, bensì è sufficiente averlo fatto una volta. Se c'è questa pre-condizione, colui che per la prima (ed unica) volta vi ha speso la propria energia ne è il legittimo proprietario. Tuttavia, come specifica Rothbard, se Crusoe rivendicasse il possesso di un intero continente per il solo fatto di averlo scoperto, si sbaglierebbe, perché la sua vera proprietà si estenderebbe in

"Ogni proprietà si riduce alla proprietà che per natura ognuno ha di se stesso e delle risorse naturali che trasforma" ed è così che Rothbard, sulla base di un essenziale "stato di natura", proclama la superiore eticità di un regime di pura libertà<sup>120</sup>. Egli, evidenziando come il diritto naturale soddisfi la condizione di universalismo etico (per cui un'etica è valida solo se si può applicare a tutti gli uomini, in qualunque tempo e luogo), afferma: "L'etica giusnaturalistica prende il posto tra le leggi fisiche, ossia tra le leggi 'scientifiche' naturali. *Tuttavia*, la società libera è l'*unica* che possa applicare le stesse regole fondamentali a ciascun uomo (...). Questo è uno dei motivi per cui la ragione preferisce una teoria giusnaturalistica a una teoria di altro tipo"<sup>121</sup>.

Una delle conseguenze di questa dottrina così radicalmente libertaria e "proprietaria", è l'assoluta equivalenza tra diritti umani e diritti di proprietà, in quanto i primi vengono compresi nei secondi<sup>122</sup>; questa coincidenza vale in due sensi: in primo luogo, essa deriva dal diritto all'autoproprietà, infatti se ogni individuo ha la proprietà assoluta del proprio corpo, ha anche il diritto di compiere azioni che sono espressione della libertà del proprio corpo; in un secondo significato i diritti umani sono delimitati dai diritti di proprietà e questo permette alla teoria dei diritti di proprietà rothbardiana di giudicare in modo definitivo i conflitti tra diversi diritti di libertà<sup>123</sup>.

Il principio di autoproprietà (con il suo corollario costituito dall'assioma di non-aggressione) e il diritto di proprietà sono i pilastri su cui Rothbard impianta la sua società libertaria, dai quali discendono tutte le applicazioni concrete in campo economico e politico<sup>124</sup>; la più rilevante tra di

---

effetti solo alla zona (e ai relativi beni materiali) di cui ha un effettivo e reale controllo, quella cioè su cui ha applicato il suo lavoro. Per l'articolata analisi rothbardiana circa le condizioni di legittimità della proprietà si veda M. N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit., ad esempio pp. 93-115.

120 Un concetto, quello di libertà, inscindibilmente legato alla proprietà. Nelle relazioni tra gli individui "gli unici vincoli da imporre coercitivamente sono quelli che derivano dall'assioma di non-aggressione: nessuno può aggredire la persona o proprietà altrui", dunque la libertà può essere definita come "la condizione in cui i diritti di una persona sul proprio corpo e sui propri beni materiali non vengono invasi", e "non esiste una libertà di azione in sé, ma solo il diritto di agire all'interno dei confini posti dai diritti legittimi di proprietà" (P. Vernaglione, *op. cit.*, pp. 221-222).

121 M. N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit., p. 80. "Infatti a chiunque, in ogni luogo e in ogni momento, possono applicarsi le regole fondamentali: il possesso di sé, il possesso delle risorse precedentemente inutilizzate che ha scoperte e trasformate e il possesso di tutti i titoli derivati da questo possesso fondamentale (...). Queste regole, che potremmo chiamare 'regole del possesso naturale' possono essere applicate chiaramente, e la proprietà può essere difesa, a prescindere dal tempo e dal luogo e indipendentemente dalle conquiste economiche di una società. E' impossibile definire come legge naturale universale qualsiasi altro sistema sociale" (*Ivi*).

122 Concetto che Rothbard mutua da Ayn Rand (cfr. cap. 1.3, *supra*).

123 Ad esempio la libertà di manifestazione del pensiero dovrebbe sempre prevalere, in quanto più diretta espressione della proprietà del proprio corpo. Un altro esempio è costituito dalla liceità dell'aborto: infatti, secondo Rothbard, se ogni individuo gode di un diritto assoluto nei confronti del proprio corpo, la donna ha potere assoluto sul proprio corpo e su ciò che contiene (compreso un feto); quindi, se una madre non volesse più il feto nel suo grembo, il feto diverrebbe niente più che un parassita che viola la proprietà della donna ed essa avrebbe così il diritto di espellere "questo invasore dal proprio territorio"; in pratica l'espulsione del feto è considerata da Rothbard semplicemente come l'espulsione di un ospite indesiderato. Anche ammettendo (ma non concedendo) il diritto alla vita del concepito, Rothbard sostiene che non si possa considerare il diritto alla vita come un diritto di far agire qualcuno (una madre) per dare sostegno alla nostra vita (cfr. *Ibidem*, pp. 153-156). Come è evidente, questo è uno degli aspetti letteralmente disumani della dottrina di Rothbard, in cui la sua visione totalmente libertaria e proprietaria della società e della vita umana gli fa perdere di vista la dignità degli esseri umani ed i loro diritti inalienabili. Un altro di questi aspetti è l'ammissibilità della libera compravendita dei figli, poiché se un genitore "può essere considerato proprietario di un figlio (...), allora egli può anche trasferire ad altri questa proprietà (...), può dare il bambino in adozione oppure può vendere in un contratto volontario i diritti che ha su di esso (...). Dobbiamo accettare il fatto che nella società puramente libera esisterebbe un fiorente commercio di bambini" (*Ibidem*, p. 162).

124 Un terzo principio è il diritto di scambiare, ognuno infatti può scambiare i beni e servizi di sua proprietà, cui ha dato vita con le energie del proprio corpo. "La società degli scambi liberi e volontari si fonda sui dati naturali della vita dell'uomo: il possesso della propria persona, del proprio lavoro e delle risorse naturali che egli scopre e

esse é senza dubbio l'abolizione dello Stato. Lo Stato é visto da Rothbard e da tutti gli anarco-capitalisti come un usurpatore, una violenza sui cittadini; esso é un'entità non necessaria né legittima, in quanto é illegittimo il monopolio della forza che lo Stato esercita sul suo territorio; lo Stato (anche quello democratico) viola il principio di non-aggressione, esso infatti é visto come l'aggressore per eccellenza delle persone e delle loro proprietà<sup>125</sup>. Rothbard dunque non si limita a voler privatizzare i servizi del Welfare State (previdenza, sanità, istruzione) ma richiede l'eliminazione totale dello Stato e il passaggio ad una gestione privata e concorrenziale di beni e servizi considerati la basilare ragion d'essere delle forme statali: giustizia, ordine pubblico, difesa<sup>126</sup>.

---

trasforma" (P. Vernaglione, *op. cit.*, p. 221).

125 Secondo Rothbard lo Stato aggredisce le proprietà individuali, per procurarsi entrate (tramite l'imposizione fiscale, da lui considerata un furto) oppure per imporre il proprio codice morale. E nessuno può difendersi dall'aggressione statale, poiché il monopolio dei servizi di protezione (polizia e giustizia) é statale.

126 Queste funzioni, che peraltro sono le prerogative dello Stato liberale classico, per gli anarco-capitalisti devono essere affidate a privati (imprese ed agenzie). Così, per esempio, ci sarebbero tribunali e magistrati privati in concorrenza tra loro, servizi di polizia integrati nei tribunali privati oppure forniti da compagnie di assicurazione, il tutto sempre in un mercato totalmente libero e concorrenziale. Sparirebbero quindi le nazioni e le entità sovranazionali, per lasciar spazio ad una capillare rete di piccole comunità private. La proposta di abolizione dello Stato é ciò che contraddistingue la corrente anarco-capitalista del libertarismo dalle altre, in particolare da quella miniarchica (anarco-capitalismo e miniarchismo sono le due correnti principali del libertarismo), la quale invece sostiene la necessità dell'esistenza dello Stato, anche se nell'accezione di "Stato minimo", cioè uno Stato le cui funzioni siano molto limitate e che lasci al mercato ogni attività, tranne ordine, giustizia, sicurezza. I miniarchici infatti sostengono l'impossibilità dell'instaurazione dell'ordine proposto dagli anarco-capitalisti, ritenendo che lo Stato sia un'istituzione necessaria per difendere i diritti di ogni individuo e che una società senza Stato sia utopica; Rothbard invece sostiene che lo "Stato minimo" sia irrealizzabile, poiché la storia ha dimostrato che i governanti estendono sempre più la sfera dell'intervento pubblico. Secondo le descrizioni delle teorie di queste correnti che abbiamo svolto, il miniarchismo può quindi essere considerato come la naturale evoluzione del liberalismo classico (inaugurato da Locke e rappresentato più recentemente da Hayek e Nozick), mentre l'anarco-capitalismo é l'erede più diretto della tradizione libertaria e anarco-individualista.

### 3. CRITICHE AL GIUSNATURALISMO

Come è noto, il tema del giusnaturalismo è al centro di uno dei dibattiti più accesi in filosofia politica e nella filosofia del diritto. Contro l'idea del diritto naturale si sono spesi diversi ed importanti filosofi nel corso del tempo. Per esporre le critiche al giusnaturalismo, ci rivolgeremo in particolare a tre autori: Hans Kelsen, Dario Antiseri e Norberto Bobbio. Le loro teorie ben rappresentano l'insieme degli argomenti principali rivolti contro il diritto naturale da varie correnti del moderno pensiero filosofico e giuridico; vedremo così che, a partire dal primato assoluto del diritto positivo e dai diversi tentativi di confutare il giusnaturalismo dal punto di vista epistemologico, fino al sostegno di posizioni relativiste e all'affermazione dell'idea di "ragione debole", tutte queste idee si trovano in netta contrapposizione alla teoria sostenuta da Murray Rothbard.

#### 1. *Il giuspositivismo di Hans Kelsen*

Hans Kelsen è il massimo esponente del neopositivismo giuridico del XX secolo. L'intento primario del sistema kelseniano è quello di costruire una dottrina pura del diritto, la quale consiste in un approccio scientifico al diritto in quanto tale<sup>127</sup>. Il giurista deve occuparsi solo del diritto reale e possibile, non del diritto "giusto"; quindi il diritto deve essere studiato e trattato come una scienza "pura" e va separato da elementi che gli sono estranei come natura, morale, etica, sociologia e politica. Esso ha un carattere descrittivo e avalutativo, cioè deve essere diviso dai giudizi di valore<sup>128</sup>, i quali sono soggettivi, emozionali, irrazionali e pertanto non possiedono alcuna validità scientifica. Unico oggetto possibile di una scienza "pura" è il diritto positivo, che è un insieme di norme<sup>129</sup>; lo Stato costituisce un sistema organizzato di queste norme, quindi c'è una totale identificazione tra Stato e diritto.

Kelsen stabilisce la separazione assoluta tra essere (*Sein*) e dover essere (*Sollen*): l'essere è il piano della natura, mentre il diritto appartiene all'ambito del dover essere<sup>130</sup>. Natura (*sein*) e diritto (*sollen*) sono divisi perché non esiste un collegamento per poter passare dall'essere al dover essere; la natura è una serie di fatti privi di significato (congiunti tra loro quali cause ed effetti), essa non comanda, non contiene imperativi e dunque il passaggio dal piano naturale al piano normativo, operato dal giusnaturalismo, è illegittimo: "la legge naturale dice che se c'è A deve necessariamente (*muss*) esserci B (enunciazione di fatti); la legge giuridica dice: se c'è A deve (*soll*) esserci B (enunciazione di ciò che dovrebbe esserci), senza che, con ciò, essa dica nulla sul valore morale o

---

127 Per un'esposizione sistematica del pensiero di Kelsen circa il diritto e la democrazia, cfr. H. Kelsen, *Lineamenti di una dottrina pura del diritto*, tr. it., Einaudi, Torino 1967; Id., *Teoria generale del diritto e dello Stato*, tr. it., Etas, Milano 1994; Id., *La democrazia*, tr. it., il Mulino, Bologna 2010; specificamente sul diritto naturale, cfr. Id., *La dottrina del diritto naturale ed il positivismo giuridico*, tr. it. di S. Cotta e G. Treves, in appendice a *Teoria generale del diritto e dello Stato*, cit., pp. 395-454; Id., *Justice et droit naturel*, in AA. VV., *Le droit naturel*, PUF, Paris 1959; Id., *Diritto naturale senza fondamento*, tr. it. di A. Bolaffi, "Micromega", 2/2001, pp. 116-156.

128 Un giudizio di valore è un'affermazione che valuta della liceità od utilità di qualcosa, esso è basato su un sistema di valori. Si ha un giudizio di valore quando si dice "è bene che...", "è giusto/ingiusto che..."; dunque il giudizio di valore esprime una valutazione (o una prescrizione) e, per Kelsen, esso è puramente emozionale e non scientifico. Il giudizio di fatto, invece, è un giudizio di esistenza, descrittivo, verificabile e quindi scientifico.

129 Per questo Kelsen è considerato il principale esponente del normativismo giuridico, cioè di quell'indirizzo metodologico che riduce tutto il diritto a norma. La norma si considera valida solo se ha la capacità di esprimere una forza vincolante per coloro dei quali viene a disciplinare il comportamento; il diritto, per Kelsen, è una tecnica sociale consistente nell'organizzazione della forza.

130 Ma non nel senso giusnaturalistico di un diritto ideale cui si contrappone un diritto positivo, ma inteso come categoria trascendentale, puramente formale, slegato da valori di giustizia, i quali sono razionalmente non determinabili.

politico di questo rapporto"<sup>131</sup>. Secondo Kelsen la norma non è mai funzione della ragione (la quale non può porre norme e legiferare), ma della nostra volontà<sup>132</sup>; così, la ragione può occuparsi solo del *sein*, mentre il *sollen* è manifestazione della volontà<sup>133</sup>.

Le categorie di vero-falso, che connotano l'ambito del sapere scientifico-fenomenico, si applicano solo al *sein*, ma non al *sollen*, dunque la norma giuridica (che appartiene al mondo del *sollen*) non è né vera né falsa, ma è solo formalmente valida o invalida. Inoltre la norma giuridica non è né giusta né ingiusta: la parola "giustizia" esprime un valore assoluto, essa è un ideale soggettivo, relativo, emozionale ed irrazionale, un concetto scientificamente privo di contenuto, il cui contenuto non può essere determinato dalla dottrina pura del diritto<sup>134</sup>; perciò il diritto può contenere qualsiasi norma, purché essa sia validamente posta<sup>135</sup>. In tale visione, non si può dare alcun diritto che sia giusto in sé e misurato dal diritto naturale, quindi tutto il diritto è *diritto positivo*, diritto posto dallo Stato secondo le procedure stabilite dalla Costituzione e dalle altre leggi.

Secondo Kelsen, il giusnaturalismo ha un'innegabile origine religiosa, poiché il principio che attraverso la conoscenza di ciò che è noi ricaviamo la conoscenza di ciò che deve essere fatto, può sostenersi solo sulla base di una concezione religiosa, e cioè sulla base della credenza che il mondo è creato da Dio e quindi è la realizzazione della sua buona volontà assoluta<sup>136</sup>.

---

131 H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, cit., p. 64. L'ambito del *sein* è regolato dal principio di causalità, mentre l'ambito del *sollen* è regolato dal principio di imputazione. In un quadro concettuale così delineato, il diritto naturale costituisce una contraddizione in termini: se è diritto, appartiene al *dover essere* e quindi non può essere "naturale" (ed appartenere così all'ambito dell'*essere*); al contrario, se il diritto naturale è "naturale", non può essere diritto. In seguito, Kelsen abbandonerà il dualismo di essere e dover essere; aveva detto prima che le norme giuridiche sono create da un atto di volontà, successivamente ammette che esse non devono essere necessariamente risultati della volontà umana ma che comunque non ci sono norme che non siano poste da un atto di volontà; pertanto la natura potrebbe contenere delle norme solo se una volontà le avesse inserite previamente in essa; ma, si chiede Kelsen, da dove una tale volontà può entrare nella natura, la quale da un punto di vista empirico-razionale è un'aggregazione di fatti legati fra loro da causa ed effetto? La risposta è che ciò presupporrebbe un Dio creatore, la cui volontà si introduce nella natura. Per questo egli pensa che il diritto naturale può essere accettato soltanto sulla premessa della fede in Dio; ma, a tal proposito, Kelsen dice che è assolutamente vano discutere sulla verità di questa fede.

132 Cfr. H. Kelsen, *Justice et droit naturel*, cit., p. 9.

133 Per Kelsen la ragione umana è solo ragione teoretica e può conoscere unicamente gli oggetti e le leggi fisiche; in questo modo, seguendo Kant, viene negata alla ragione teoretica qualsiasi capacità di speculazione metafisica e di conoscenza della realtà oggettiva; in secondo luogo, superando qui la posizione kantiana, viene bandito il concetto di ragion pratica, ossia di una ragione che conosce per agire e determinare il dover essere, ritenuta contraddittoria perché una ragione che crea delle norme è una ragione che conosce e nello stesso tempo vuole, è insieme conoscere e volere (cfr. *Ibidem*).

134 Fatto salvo il suo uso inteso come "legalità" (giustizia formale), ovvero applicazione delle leggi in conformità col diritto. Per il resto, stabilire se una norma giuridica sia "giusta" o "ingiusta" rientra nell'ambito della morale e costituisce un giudizio di valore, frutto dell'emozionalità e quindi non verificabile. Dato che il diritto deve essere separato dalla morale e dai giudizi di valore, allora non è compito della dottrina pura del diritto pronunciare un simile giudizio.

135 La validità (e la conseguente obbligatorietà) della norma è definita da un punto di vista prettamente formale e quindi è indipendente, per esempio, dal suo valore etico o politico. Una norma è valida (e deve essere rispettata) sul presupposto che sia conforme alla "norma fondamentale" (*Grundnorm*, Costituzione), che costituisce il comune fondamento di validità di tutte le norme dell'ordinamento giuridico, le quali sono disposte su diversi piani gerarchici (principio di gerarchia delle norme giuridiche): la validità di una norma deriva sempre da una norma superiore, ovvero ogni norma giuridica viene prodotta da un'altra norma giuridica e così via, in base alle procedure stabilite; al vertice di questo ordinamento si trova una "norma fondamentale" (non posta, ma *presupposta* come condizione di ogni procedimento giuridico positivo) che ne costituisce la fondazione formale ed ipotetica e al di sopra della quale non esistono altre norme.

136 Per questo "il tentativo fatto dalla teoria del diritto naturale per trovare nella natura e di conseguenza dedurne criteri assoluti per giudicare l'elaborazione del diritto positivo, ossia delle norme di giustizia valedoli assolutamente, è fallito e deve necessariamente fallire se non si adotta un punto di vista religioso e metafisico" (Id., *Justice et droit naturel*, cit., p. 109); in *Diritto naturale senza fondamento*, cit., Kelsen cerca di mostrare

Dall'idea che la morale ed i valori siano soggettivi e determinati da fattori emotivi discende il sostegno di Kelsen al relativismo etico. A sua volta, da questo relativismo dei valori si deduce il principio di tolleranza, come condizione pratica per l'esternazione libera di visioni e punti di vista diversi e contrastanti (ma ugualmente rispettabili e legittimi). La tolleranza e la libertà costituiscono così la base della democrazia, la quale suppone il relativismo come concezione del mondo<sup>137</sup>. Infatti solo chi ritiene che la Verità e i valori assoluti siano inaccessibili alla ragione umana (dunque soggettivi e relativi), sarà portato a rispettare l'opinione altrui e a riconoscerne la legittimità, mentre chi crede di possedere la Verità cercherà di imporla a tutti con ogni mezzo<sup>138</sup>; il relativista e fallibilista chiederà perciò la protezione del dissenso e delle minoranze, mentre il possessore del Vero e del Bene cercherà solo l'assenso, a tutti i costi<sup>139</sup>. Qui si inserisce l'antitesi tra autocrazia e democrazia, in quanto il relativismo sarebbe la teoria più congeniale al regime democratico, mentre l'assolutismo dei valori sarebbe quella più congeniale al regime autocratico<sup>140</sup>. Per Kelsen, il processo a Gesù rappresenta il simbolo dell'antagonismo tra assolutismo e relativismo ed anche il giusto modo di procedere dell'uomo politico: infatti, esempio mirabile del perfetto democratico sarebbe Ponzio Pilato, il quale, non conoscendo la verità<sup>141</sup>, affida all'opinione della maggioranza il problema di stabilire il vero ed il giusto<sup>142</sup>.

---

particolarmente proprio questa idea, cioè come nella storia (da Aristotele a Kant passando per Tommaso d'Aquino) qualsiasi tentativo di fondare il diritto naturale finirebbe necessariamente per cadere nella metafisica e nella teologia e dunque che la fede sarebbe premessa necessaria per poter sostenere il diritto naturale; non avendo lui fede, non può accettare le conseguenze che discendono da tale premessa.

137 Questo relativismo è mai veramente tale? In realtà, notiamo che a partire da esso i relativisti si fanno promotori della tolleranza e della libertà, che vanno a costituire ciò che potremmo definire il nucleo assiologico non-relativistico della democrazia. E la stessa democrazia è un valore che i relativisti, giustamente, non sono in alcun modo disposti a relativizzare. A proposito della tolleranza, vedremo che per Antiseri essa sia nientemeno che il "sommo principio" che deve regolare la pacifica convivenza degli uomini. Per Kelsen, invece, la tolleranza è più che altro una condizione pratica per il libero confronto delle diverse visioni del mondo; una "condizione pratica" talmente importante da essere, però, alla base della democrazia kelseniana (insieme alla libertà). Ed è curioso vedere che, per un distruttore della "ragion pratica" come Kelsen, sia possibile cogliere (razionalmente? O in quale altro modo?) un tale bene "pratico" da porre alla base della società democratica.

138 Secondo Kelsen, la causa della democrazia risulta disperata se si parte dall'idea che sia possibile la conoscenza della verità assoluta. In tal caso, infatti, non sarebbe insensato lasciare che una maggioranza di uomini ignoranti decida ciò che è politicamente bene? Se si crede nell'assoluto, la soluzione starebbe nell'affidarsi a chi possiede il segreto del Bene e, di fronte a questa autorità che tutto domina, a coloro cui questo bene porta la salute non resta che l'obbedienza incondizionata e grata a colui che, in possesso del bene assoluto, conosce e vuole tale Bene; un Bene la cui conoscenza resta interdetta alla grande massa dei sudditi, i quali se non sono d'accordo sono in errore e, quindi, punibili (cfr. Id., *La democrazia*, cit., 268-272).

139 "Il dominio della maggioranza, caratteristico della democrazia, si distingue da ogni altro tipo di dominio perché (...), non soltanto presuppone, per definizione stessa, un'opposizione – la minoranza – ma anche perché riconosce politicamente tale opposizione e la protegge con i diritti fondamentali e le libertà fondamentali" (*Ibidem*, pp. 149-150). Sul principio di maggioranza, cfr. *Ibidem*, pp. 101-116, 239-241.

140 "Non sostengo che esista un nesso *necessariamente logico* tra democrazia e relativismo empirico da una parte, e autocrazia e assolutismo metafisico dall'altra. La relazione che io sostengo esistere tra i due sistemi politici e i due sistemi filosofici corrispondenti, può ben essere definita di congenialità" (*Ibidem*, p. 273). Su assolutismo e relativismo filosofico, cfr. *Ibidem*, pp. 219-226.

141 In quanto essa sarebbe inaccessibile all'umana conoscenza.

142 Evidentemente, che nel caso di Gesù un uomo innocente venga condannato non sembra costituire per Kelsen un problema o un fatto rilevante. Riporto qui sinteticamente il commento di Kelsen a questo episodio evangelico: Pilato chiede a Gesù "Che cos'è la verità?" e dato che lui, lo scettico relativista, non sapeva cosa fosse la verità, l'assoluta verità in cui Gesù credeva, si affidò alla procedura democratica rimettendo la decisione sulla condanna al voto popolare. Per quelli che credono nel Figlio di Dio quale testimone dell'assoluta verità, questo plebiscito è un forte argomento contro la democrazia; secondo Kelsen, questo argomento va accettato, ma ad una condizione: di essere così sicuri della nostra verità come lo era Gesù, tanto da imporla, se necessario, con il sangue e con le lacrime (cfr. *Ibidem*, pp. 272-274: in queste pagine è possibile trovare il racconto completo che Kelsen fa del processo a Gesù).

## 2. La legge di Hume é "una legge di morte per il diritto naturale"

Un altro importante contributo di critica al diritto naturale ci é fornito da Dario Antiseri<sup>143</sup>. Egli sostiene che "l'etica non de-scrive; essa prescrive. L'etica non spiega e non prevede; l'etica valuta. Difatti non esistono spiegazioni etiche. *Esistono soltanto spiegazioni scientifiche; e valutazioni etiche*. L'etica non sa. L'etica non é scienza. L'etica é senza verità"<sup>144</sup>. Centrale nella critica di Antiseri al giusnaturalismo é la "legge di Hume", ovvero il principio filosofico per cui é logicamente impossibile derivare il *dover essere* dall'*essere*<sup>145</sup>: dalle proposizioni descrittive possono essere derivate *logicamente* solo proposizioni descrittive e non asserti prescrittivi, quindi dai fatti non si possono ricavare valori o imperativi; in altre parole, non é lecito inferire un giudizio di valore da un giudizio di fatto, perché farlo costituirebbe un indebito salto logico<sup>146</sup>. La legge di Hume stabilisce così la "grande divisione" tra fatti e valori e vanifica, secondo Antiseri, le pretese di fondazionismo etico dei giusnaturalisti: essa é una "legge di morte per il diritto naturale"<sup>147</sup>.

---

143 Le teorie filosofiche di questo autore si inseriscono nella corrente del cosiddetto "razionalismo critico", il cui esponente principale é Karl Popper.

144 D. Antiseri, *Trattato di metodologia delle scienze sociali*, UTET, Torino 1996, p. 491. Antiseri riprende con ciò le parole di Uberto Scarpelli nel suo libro *Etica senza verità*: "L'etica senza verità: le proposizioni direttive di un'etica non sono qualificabili come vere o false, non sono da accettare o respingere in forza di criteri di verità, non sono derivabili in modo logicamente cogente da proposizioni vere o false. Non possiamo dunque costruire, o ricostruire, un'etica fondata sulla verità e portatrice di verità" (U. Scarpelli, *Etica senza verità*, il Mulino, Bologna 1982, p. 6).

145 In inglese é definita *Is-ought question*. Il brano del *Treatise of Humane Nature*, citato da Antiseri nel suo *Trattato* (cit.) e da cui si ricava la legge di Hume, é questo: "In ogni sistema morale con cui ho avuto a che fare, ho sempre notato che l'autore procede per un pò nel modo ordinario di ragionare, e stabilisce l'esistenza di un bene, oppure fa delle osservazioni circa le faccende umane; quando all'improvviso mi sorprende a scoprire che, invece di trovare delle proposizioni, rette come di consueto dai verbi *é* e *non é*, non incontro che proposizioni connesse con *dovrebbe* e *non dovrebbe*. Questo mutamento é impercettibile, ma é della massima importanza. Poiché questi *dovrebbe* e *non dovrebbe* esprimono una relazione o affermazione nuova, é necessario che (...) si adduca una ragione di ciò che sembra del tutto inconcepibile, cioè del modo in cui questa nuova relazione può essere dedotta dalle altre, che sono totalmente diverse da essa" (D. Hume, *Trattato sulla natura umana* (1739), libro III, Parte I, sez. 1, in *Opere filosofiche*, vol. 1, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 496-497). L'impossibilità logica di derivare prescrizioni da descrizioni (ovvero di fondare i valori nella natura) é stata definita "fallacia naturalistica" da George Edward Moore, nella sua opera *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge 1903; i termini etici, secondo Moore, non possono essere validamente definiti in modo descrittivo: ad esempio, il bene é un concetto indefinibile, che non può essere descritto con un elenco di qualità (piacere, felicità) che devono possedere le cose buone. Ergo, per Moore é impossibile fondare l'etica su una qualsiasi forma di conoscenza, cioè essa non é razionalmente conoscibile.

146 Come ha detto Karl Popper (citato in D. Antiseri, *Trattato di metodologia delle scienze sociali*, cit., pp. 489-490): "é impossibile dedurre un'asserzione che enuncia una norma o una decisione, ovvero una proposta per una politica, da un' asserzione che enuncia un fatto; (...) é impossibile dedurre norme o decisioni o proposte dai fatti" (K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, tr. it., Armando, Roma 2002, p. 91) ed é quindi "impossibile dimostrare la giustezza di qualsivoglia principio etico o anche argomentare in suo favore esattamente allo stesso modo in cui argomentiamo in favore di un enunciato scientifico. L'etica non é una scienza" (*Ibidem*, p. 523). Una conclusione normativa può essere dedotta solo da premesse di carattere normativo perché, secondo una elementare regola della logica, nessuna conclusione può contenere qualcosa che non sia già contenuto nelle premesse. E' da notare come, curiosamente, un antimetafisico come Antiseri ponga al centro del suo pensiero l'inderivabilità del dover essere dall'essere, ossia una vera e propria affermazione metafisica (in quanto affermazione sull'essere).

147 D. Antiseri, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, p. 62. A sostegno e conferma della tesi espressa dalla legge di Hume, Antiseri riporta diverse importanti citazioni, oltre al famoso testo di Hans Kelsen (cfr. cap. 3.1, nota 142, supra): ad esempio Henri Poincaré, il quale dice che "non ci può essere morale scientifica, ma non ci può nemmeno essere scienza immorale", la legge morale é indimostrabile e perciò "ogni morale dogmatica, ogni morale dimostrativa é votata ad un insicuro insuccesso...il motore morale (...) non può essere che un sentimento"; Albert Einstein invece ha scritto che "la scienza (...) può

Una dimostrazione dell'impossibilità di sostenere l'idea della legge naturale sarebbe il fatto che nella storia dell'uomo le concezioni del bene e del male sono state (e sono) diverse<sup>148</sup> e dunque avrebbe ragione Max Weber quando afferma che "tra i diversi valori che presiedono all'ordinamento il contrasto é inconciliabile" e che "partendo dalla pura esperienza" si giunge al politeismo dei valori<sup>149</sup> perché le norme etiche (dalla prospettiva logica) sono proposte e non proposizioni indicative<sup>150</sup>. Il pluralismo delle concezioni etiche, delle visioni filosofiche del mondo e delle fedi religiose é un dato di fatto storico e sociale.

La scienza non può fondare valori né confutarli, da essa non si possono ricavare *logicamente* l'etica o la morale<sup>151</sup> e, se di verità si può parlare solamente nella scienza (in modo limitato e provvisorio)<sup>152</sup>, ciò significa che in ambito etico e morale non esistono verità, non esistono valori assoluti ed universali, ma solo valori relativi. Tuttavia, secondo Antiseri, la ragione nell'etica può fare molto: può analizzare e stabilire i mezzi più efficaci e meno costosi per raggiungere fini scelti e desiderati; può condurre all'analisi del maggior numero di alternative nella soluzione di un problema etico. Può soprattutto farci vedere che l'etica non é scienza e che i valori ultimi non trovano un fondamento razionale certo, che essi non sono teoremi dimostrati né assiomi autoevidenti, quanto piuttosto proposte di vita, ideali di giusta condotta; essi sono fondati sulle nostre personali scelte di coscienza e non su argomentazioni razionali. Infatti non si può fondare un giudizio di valore se non ricorrendo ad un altro giudizio di valore, e così in avanti fino ad arrivare ad un valore ultimo, che però é logicamente infondabile e quindi non oggettivo<sup>153</sup>. I valori ultimi

---

solo accertare ciò che é, ma non ciò che dovrebbe essere, e al di fuori del suo ambito restano necessari i giudizi di valore di ogni genere" (cfr. Id., *Trattato di metodologia delle scienze sociali*, cit., pp. 488-490; Id., *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano*, cit., pp. 59-61).

148 Antiseri cita Pascal (cfr. D. Antiseri, *Trattato di metodologia delle scienze sociali*, cit., p. 491): "il furto, l'uccisione dei figli o dei padri, tutto ha trovato posto tra le azioni virtuose", "singolare giustizia, che ha come confine un fiume! Verità di qua dei Pirenei, errore di là" (B. Pascal, *Pensieri*, tr. it., Edizioni Paoline, Milano 1961, pp. 178-179). A proposito dell'idea di giustizia in Pascal, osserva Maritain: "(...) dopo il XVII secolo si é pensata la Natura con la maiuscola e la Ragione con la maiuscola come divinità astratte assise in un cielo platonico. Di conseguenza la conformità di un atto alla Ragione doveva significare che quest'atto era copiato da un modello preconstituito e preesistente che la Natura infallibile aveva sollecitato la Ragione infallibile a formulare e che, quindi, doveva essere immutabilmente e universalmente riconosciuto in ogni luogo e in ogni tempo. Ciò spiega perché Pascal stesso credeva che la giustizia tra gli uomini dovesse avere di per sé la stessa applicazione universale delle proposizioni di Euclide (ciò si potrebbe chiamare la 'geometrizzazione' dell'intelligenza): qualora la specie umana conoscesse la giustizia, il fulgore della vera equità sottometterebbe a sé tutte le nazioni. E' questa una concezione del tutto astratta e irrealistica della giustizia" (J. Maritain, *Nove lezioni sulla legge naturale*, cit., p. 41).

149 M. Weber, *La scienza come professione*, in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, tr. it., Einaudi, Torino 1967, p. 31.

150 Cfr. D. Antiseri, *Trattato di metodologia delle scienze sociali*, cit., p. 491.

151 Per il suddetto motivo che da proposizioni descrittive é *logicamente impossibile* ricavare asserti prescrittivi; le norme etiche non sono derivabili da asserti descrittivi. Si chiede Max Weber: "Chi vorrà provarsi a 'confutare scientificamente' l'etica del Sermone della Montagna, per esempio la massima: 'non far resistenza al male' oppure l'immagine del 'porgere l'altra guancia'?" (M. Weber, *op. cit.*, p. 32).

152 Infatti come dice Antiseri: "la scienza sa (sempre parzialmente e in modo congetturale)". Inoltre la scienza non risolve i problemi e gli interrogativi più importanti per l'uomo, non dice cosa egli debba fare e come debba vivere, non risolve la questione del senso o non-senso dell'esistenza umana (cfr. D. Antiseri, *Trattato di metodologia delle scienze sociali*, cit., p. 491; Antiseri cita diversi autori che hanno espresso queste riflessioni: Wittgenstein, Weber, Husserl).

153 Cfr. *Ibidem*, p. 492. "La realtà é che una norma si fonda, all'interno di un'argomentazione, presupponendone almeno un'altra; e questa la si accetta perché ne viene presupposta ancora un'altra. E così in avanti, fino a che si giunge, *more logico*, a quella norma (o a quell'insieme di norme) che fonda (o fondano) il sistema, ma che da parte sua (loro) non si fonda (o non si fondano) su nulla. Fondano il sistema nel senso che altre norme *derivano* logicamente da esse. Ma esse non derivano logicamente da altro. Sono norme poste, pre-poste all'interno del sistema: sono *proposte etiche*. E queste non si fondano né si confutano. Si accettano o si respingono" (*Ivi*). E una

non si fondano, si assumono, ed ogni assunzione è *relativa* al soggetto che la compie: di qui il relativismo etico.

La legge di Hume diventa così la "*base logica della libertà di coscienza*"<sup>154</sup> e anche del relativismo: essa ci dice che non è possibile un *fundamentum inconcussum rationale* in ambito etico, che non è possibile fondare razionalmente un sistema di norme etiche o morali o un qualsivoglia valore supremo. Il pluralismo in etica è dunque inevitabile, eppure ciò non significa che tutti i sistemi etici siano uguali, anzi sono tutti diversi<sup>155</sup>; ma stabilito questo, la domanda è: "abbiamo a disposizione un criterio razionale, valido erga omnes, per decidere quale etica sia migliore in quanto razionalmente fondata?"<sup>156</sup>. Se è valida la legge di Hume, la risposta è negativa. Per Antiseri quindi il relativismo significa impossibilità di fondare razionalmente e definitivamente i valori ultimi, non uguaglianza delle etiche (per cui l'una vale l'altra); e la scelta dei valori supremi (libera e relativa) non sarebbe un arbitrio, bensì comporterebbe libertà e responsabilità verso le conseguenze delle nostre scelte. L'uomo non è capace di conoscere sensi assoluti, non è in grado di fondare valori supremi razionalmente dimostrabili, perciò "l'umana conoscenza è sempre parziale, fallibile e incompleta": questo è il *pensiero (o ragione) debole*, di chi si rende conto che l'uomo non è Dio, di chi vuole contrastare non un uso, ma un *abuso della ragione*<sup>157</sup>.

---

tale decisione può fondarsi unicamente sulla propria coscienza e sulla libertà della sua scelta.

154 *Ivi*.

155 Non è vero, per Antiseri, che tutte le etiche e tutti i valori sono uguali, che nessun valore vale davvero. "Ama il prossimo tuo come te stesso" è ben diverso dall'imperativo "occhio per occhio, dente per dente" (cfr. D. Antiseri, *Le mie obiezioni ai sostenitori della legge naturale*, in "il Foglio", 19/10/2005). Cercando di distinguersi da altri relativisti, Antiseri afferma che il relativismo non significa uguaglianza delle etiche, ma impossibilità di fondarle razionalmente e definitivamente e impossibilità di dichiarare, in base alla ragione, che un'etica sia migliore di un'altra. Tuttavia egli cade in contraddizione. Se le etiche sono diverse tra esse, in cosa consiste tale diversità? Inoltre, dire che non è vero che un'etica vale l'altra, non significa dire che una vale di più, ossia che è migliore o preferibile rispetto ad un'altra? In particolare, come interpretare la suddetta affermazione di Antiseri, secondo cui <<"Ama il prossimo tuo come te stesso" è ben diverso dall'imperativo "occhio per occhio, dente per dente">>? In cosa consiste la affermata diversità dei due enunciati? E' solo una mera ed evidente diversità lessicale? O, forse, non è anche una diversità assiologica, una diversità in cui la preferenza di Antiseri va chiaramente alla prima opzione etica? E, se è così, in base a quali criteri viene affermata questa preferenza? Criteri unicamente religiosi? Ma evidentemente essi non basterebbero affatto per giustificare una tale preferenza. Dunque, non entrano forse in gioco anche criteri razionali a stabilire quale sia l'opzione etica migliore? Ma con ciò, si dovrebbe ammettere un ruolo della ragione nei giudizi di valore. Oppure, nel caso in cui si negasse la volontà di esprimere una preferenza assiologica tra i due enunciati, bisognerebbe concludere che non c'è diversità di valore, che essi sono assiologicamente uguali e, dunque, che un'etica vale l'altra. Ma in questo modo, anche il relativismo di Antiseri affermerebbe l'uguaglianza dei sistemi etici.

156 *Ivi*.

157 Cfr. D. Antiseri, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano*, cit., p. 114. Antiseri è un cattolico e nell'ambito cattolico le sue teorie sono una particolarità, un'eccezione (benché non siano isolate). Perché, si chiede, questo attaccamento da parte di molti cattolici al razionalismo etico (al giusnaturalismo, per esempio)? Molti hanno ceduto (in buona fede) alla tentazione di poter sapere cosa sia bene e cosa sia male mentre "per un cristiano Bene è ciò che Dio comanda. Se non fosse così, se qualcuno *sapesse* che cosa è il Bene assoluto, se ne avesse una conoscenza razionalmente costrittiva per tutti, che bisogno ci sarebbe stato del Vangelo? E poi: la storia delle varie proposte 'giusnaturalistiche' sarebbe stata la stessa senza la luce dell'immagine di uomo insita nel messaggio cristiano?" (*Ibidem*, p. 67). Secondo Antiseri, un cristiano ciò che è bene o male lo sa dal Vangelo, non dalla ragione. Dunque, con il solo aiuto della ragione e al di fuori della fede, non si potrebbe conoscere alcun valore supremo; una posizione di questo tipo può ben essere definita "fideista". Oltre che sui fondamenti dell'etica (di cui abbiamo parlato specialmente qui), un grande impegno è stato profuso da Antiseri nel dibattito sul rapporto tra ragione e fede: egli sostiene che la ragione per molti sia in realtà una dea-ragione in grado di costruire assoluti terrestri e che in nome di questa ragione (o meglio, di ciò che egli ritiene un *abuso della ragione*), si sia voluto cancellare lo spazio della fede religiosa e della trascendenza, uno spazio che invece deve essere recuperato. Sullo sfondo, a far da collegamento a tutti questi argomenti, c'è sempre la critica costante alla "ragione forte", ovvero ad un (presunto?) razionalismo di varie correnti di pensiero (cattoliche e non). Su questi temi ci sono diverse opere di Antiseri, si vedano ad esempio: *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano*, cit.; *Quale ragione?* (con

Secondo Antiseri, la non fondabilità razionale dei nostri valori ultimi (quindi il relativismo, il politeismo dei valori) e la fallibilità della conoscenza umana sono alla base della "società aperta"<sup>158</sup>: poiché non esiste alcun criterio per stabilire quale sia *la* migliore comunità e *il* miglior tipo di vita, è necessaria una società aperta a più valori, a più visioni del mondo filosofiche o religiose, a più proposte politiche, alle critiche dei diversi punti di vista e proposte, una società nella quale la pacifica convivenza sia regolata dal sommo principio della tolleranza<sup>159</sup>; la "società chiusa" è invece chiusa dalla pretesa di essere possessori di verità ultime e razionali e portatori di valori assoluti razionalmente dimostrati e comunque da imporre agli altri<sup>160</sup>. Come sosteneva Kelsen, anche secondo Antiseri il relativismo sarebbe la *forma mentis*, la filosofia più congeniale alla democrazia e alla società aperta<sup>161</sup>, mentre l'assolutismo dei valori sostenuto dai giusnaturalisti sarebbe più conforme alle autocrazie e ai totalitarismi, perché chi crede di avere valori assoluti (di possedere il Vero ed il Bene) cercherà in ogni caso di imporli a tutti.

### 3. La critica al diritto naturale di Norberto Bobbio

Bobbio considera il giusnaturalismo non come una morale, ma come una *teoria della morale*: infatti ciò che hanno in comune le dottrine giusnaturaliste non è di aver proposto una determinata morale<sup>162</sup>, ma di aver sostenuto un determinato fondamento o una determinata giustificazione della morale, quale che fosse il suo contenuto<sup>163</sup>. In alcune sue opere, egli esprime una serie di

---

G. Reale), Cortina Editore, Milano 2001; *Teoria della razionalità e ragioni della fede. Lettera filosofica con risposta teologico-filosofica del card. Camillo Ruini*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 1994; *Perché la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede*, Queriniana, Brescia 1991. Per approfondimenti in generale sul pensiero di Antiseri, si faccia riferimento a queste opere, nonché a Id., *Trattato di metodologia delle scienze sociali*, cit..

158 Parlando di "società aperta", Antiseri attinge molto anche al contributo in proposito di Karl Popper.

159 C'è tuttavia un "paradosso della tolleranza" (cfr. Id., *Trattato di metodologia delle scienze sociali*, cit., p. 498), in quanto la tolleranza illimitata porta alla scomparsa della tolleranza; perciò la società aperta è chiusa agli intolleranti, proprio in nome della tolleranza: "se non siamo disposti a difendere una società tollerante contro l'attacco degli intolleranti, allora i tolleranti saranno distrutti, e la tolleranza, con essi", per questo "noi dovremmo (...) proclamare, in nome della tolleranza, il diritto di non tollerare gli intolleranti" (K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, tr. it., Armando, Roma 2002, p. 736). In questa visione, gli intolleranti sono coloro che presumono di sapere cosa sia il Bene, un bene assoluto da imporre agli altri, magari con la violenza, così come è avvenuto molte volte nella storia. Tuttavia, osserviamo, non è forse vero che questa "tolleranza" rischia di trasformarsi spesso in una indifferenza priva di riferimenti a valori permanenti? Inoltre, non di rado, tale tolleranza sembra piuttosto essere una "tolleranza ideologica", in quanto chiunque critichi il "principio di tolleranza" è da considerarsi un pericoloso intollerante da emarginare e combattere in ogni modo. Su questo argomento, una brillante riflessione è stata fatta da Jean Laffitte, nel contributo *Storia dell'obiezione di coscienza e differenti accezioni del concetto di tolleranza*, in E. Sgreccia, J. Laffitte, *La coscienza cristiana a sostegno del diritto alla vita*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, pp. 84-104; si veda anche J. Maritain, *Tolleranza e verità*, in Id., *Il filosofo della società*, Morcelliana, Brescia 1976.

160 Cfr. D. Antiseri, *Trattato di metodologia delle scienze sociali*, cit., pp. 493-495.

161 "La democrazia è figlia del fallibilismo gnoseologico e del relativismo etico" (*Ibidem*, p. 494); Antiseri accoglie completamente le idee kelseniane su relativismo e democrazia (cfr. cap. 3.1, supra). Ma, a ben vedere, invece che la *forma mentis* più conforme alla democrazia ed al dialogo tra differenti visioni del mondo (culturali, filosofiche, religiose), il relativismo non sembra piuttosto uno schema dell'incomunicabilità, in cui ognuno resta chiuso nel proprio Io, nella propria verità, escludendo a priori la possibilità di un approdo a valori e principi comuni, alla Verità? Accade non di rado di sentire o leggere che, qualora si rifiutasse il relativismo, sarebbe inutile discutere e confrontarsi. Il relativismo, forma della razionalità moderna, è divenuto quindi un vero e proprio dogma laico: esso (peraltro contraddicendo se stesso) si pone come l'ultima verità rimasta.

162 In quanto le morali predicate sotto l'etichetta di legge naturale sono diversissime.

163 E, come sappiamo, questo fondamento per i giusnaturalisti va ricercato nella natura e/o nella ragione, su cui si basa una concezione oggettivistica dell'etica. Per "teoria della morale" Bobbio intende "un insieme di argomentazioni ordinatamente elaborate, aventi lo scopo di dare di una morale, quale che sia, una giustificazione

osservazioni critiche per confutare il diritto naturale<sup>164</sup>; va comunque premesso che per Bobbio queste argomentazioni non intendono togliere nulla alla funzione storica del diritto naturale, né riguardano l'esistenza o il contenuto di valori morali superiori alle leggi positive, ma unicamente la loro giustificazione<sup>165</sup>.

La prima critica rivolta al giusnaturalismo è che il diritto naturale non sia diritto alla stessa stregua del diritto positivo, perché manca dell'elemento caratteristico del diritto, cioè l'effettività<sup>166</sup>; ciò comporta che il diritto naturale non abbia la forza di farsi valere, esso è un diritto disarmato e quindi non è vero "diritto". In secondo luogo, Bobbio fa osservare che il diritto naturale non riesce a raggiungere lo scopo che viene attribuito ai sistemi giuridici positivi; infatti, considerato che per diritto naturale i giusnaturalisti intendono il diritto vigente nello stato di natura e posto che il fine del diritto sia la conservazione della società umana, si può affermare che il diritto naturale non serve a questo fine. Gli stessi giusnaturalisti dei secoli XVII-XVIII<sup>167</sup> sostengono che lo stato di natura sia impossibile perché le leggi naturali da sole non garantiscono all'uomo né pace né sicurezza<sup>168</sup>, per le quali c'è dunque bisogno del diritto positivo. Inoltre, Bobbio ricorda che proprio il diritto positivo ha invaso gradualmente tutti i campi che venivano assegnati al diritto naturale<sup>169</sup>.

Per quanto riguarda la nozione di "natura", Bobbio ritiene che essa sia molto equivoca e dunque non possa essere un valido criterio per distinguere le tendenze umane. Infatti sono stati considerati come naturali diritti diametralmente opposti, così come differenti sono state le opinioni su quale sia l'istinto naturale dell'uomo o sulle caratteristiche dello stato di natura<sup>170</sup>. Per questo, secondo Bobbio, i diritti dell'uomo costituiscono una classe variabile, che si modifica col mutare delle condizioni storiche, dei bisogni e degli interessi; la loro nascita ed elaborazione si deve in modo particolare alla nuova concezione individualistica della società diffusa dal giusnaturalismo

---

razionale che deve essere di solito tale da persuadere gli altri ad accettarla" (N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 157).

164 La trattazione critica del giusnaturalismo svolta da Bobbio è abbastanza ampia e articolata, dunque in questa sede non sarà possibile riportarla in tutte le sue sfumature ed esemplificazioni; cercheremo comunque di esporla in modo sintetico ma esauriente. Per un quadro più completo e dettagliato, si veda il testo da cui si è attinto anche per la presente esposizione: N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, cit..

165 "Queste critiche non vogliono togliere nulla alla funzione storica del diritto naturale, né sopprimere l'esigenza da esso espressa di non accettare come valori ultimi quelli imposti dall'autorità o dalla forza della classe politica al potere. Vorrei che fosse ben chiaro che i dubbi qui sollevati non riguardano né l'esistenza di valori morali superiori alle leggi positive, né il loro contenuto, ma unicamente la loro giustificazione" (*Ibidem*, p. 154).

166 Si dice che esiste "un ordinamento giuridico quando un insieme di norme è posto da un potere che ha la forza sufficiente per ottenerne il rispetto (principio di effettività)" (*Ibidem*, p. 141).

167 È importante notare come svolgendo questa specifica critica al diritto naturale, Bobbio faccia un riferimento esplicito e preciso al giusnaturalismo del 1600-1700, citando anche alcuni autori come Hobbes, Locke, Rousseau, Kant. È fin troppo evidente però, che non è possibile ridurre la dottrina del diritto naturale solamente a questi autori.

168 Secondo i giusnaturalisti a cui Bobbio fa riferimento, "lo stato di natura è quello stato da cui gli uomini sono dovuti uscire o per interesse o per necessità storica o per dovere morale. E l'umanità è dovuta uscire dallo stato di natura perché questo è uno stato, a seconda dei punti di vista, pericoloso, impossibile o ingiusto, è uno stato non conveniente all'uomo in società, per il quale l'unico stato adatto è lo stato civile" (*Ibidem*, p. 142).

169 In passato, fino al 1700-1800, il diritto naturale serviva per risolvere le controversie tra stati o tra governo e popolo, oppure per colmare le lacune del diritto positivo, alle quali ora si fa fronte traendo la disciplina dei casi non previsti dai principi generali desumibili dall'ordinamento giuridico positivo preso nel suo complesso (cfr. *Ibidem*, pp. 143-144).

170 Ad esempio, la contesa sullo stato di natura (visto come pacifico o conflittuale) ha visto contrapposti Pufendorf ed Hobbes; sulla socievolezza umana hanno espresso idee diverse Hobbes e Grozio. Allo stesso modo, la libertà (intesa come indipendenza) è per tutti i giusnaturalisti moderni un diritto naturale, mentre Aristotele riteneva che anche la schiavitù fosse naturale, in quanto esisterebbero uomini naturalmente padroni e uomini naturalmente schiavi. L'incertezza sui principi del diritto naturale fa dire a Bobbio che, se caratteristica tipica del regime tirannico è l'arbitrio, allora quello retto dal diritto naturale è il più tirannico, perché ognuno valuta a modo suo cosa sia naturale e cosa non lo sia (cfr. *Ibidem*, pp. 145-148).

moderno; tuttavia, egli é convinto che nel mondo attuale il problema non sia quello di giustificare i diritti, quanto quello di proteggerli<sup>171</sup>.

Tuttavia, anche se l'accordo su ciò che é naturale fosse stato unanime, non ne sarebbe derivato necessariamente l'accordo unanime su ciò che é giusto o ingiusto<sup>172</sup>, perché non si può derivare un giudizio di valore da un giudizio di fatto<sup>173</sup>. In realtà, chi tenta di fare questo passaggio inserisce surrettiziamente in esso dei valori non dichiarati<sup>174</sup> ed in precedenza ha dato un valore positivo allo stesso fatto (la natura, per esempio) da cui si vuole ricavare una prescrizione, considerando giusto ciò che é naturale<sup>175</sup>. Così, il giusnaturalista dedurrebbe non un valore da un fatto, ma un valore da un altro valore, facendo riferimento non alla natura, ma ad un sistema di valori presupposto alla natura<sup>176</sup>. Infatti Bobbio evidenzia che se mai vi fu un accordo dei giusnaturalisti su alcune leggi fondamentali naturali, esso derivava non dalla constatazione di una natura costante dell'uomo, ma dal considerare la natura come buona o benefica, creata da Dio: e poiché Dio fa il Bene, allora la natura é buona, e buone sono le inclinazioni naturali<sup>177</sup>. La natura buona era vista in contrapposizione a tutto ciò che era storico, costruito, artificiale. Eppure questo mito é tramontato, il rapporto tra natura e storia si é invertito: la natura non deve più orientare la storia, la quale é ora concepita come allontanamento dalla natura, guidata dall'ideale del dominio sulla natura. Quindi,

---

171 Cfr. Id., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 2005.

172 E infatti tale accordo non c'è stato (cfr. Id., *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, cit., p. 150).

173 Dire che un certo evento sia naturale é un giudizio di fatto, stabilire se sia giusto (o ingiusto) é invece un giudizio di valore; come per Kelsen e Antiseri, anche per Bobbio il passaggio dal fatto al valore non é possibile.

174 Hobbes descrive lo stato di natura come uno stato di guerra, quindi conclude che deve essere cercata la pace; ma questo, per Bobbio, non significa derivare una prescrizione da una descrizione. In realtà, egli ha introdotto un giudizio di valore come "lo stato di guerra é male" ed é da esso (non dal giudizio di fatto che lo stato di natura é uno stato di guerra) che ha dedotto la necessità della pace (cfr. *Ibidem*, p. 149).

175 Che il pesce più grosso mangi quello più piccolo sarebbe giusto perché é naturale. Ma é veramente così? Le tendenze naturali sono anche buone? In realtà, secondo Bobbio, che il diritto equivalga all'assecondare quanto accade in natura (e quindi considerato come "naturale") deriva dall'attribuire alla natura un valore positivo, cioè dal giudizio di valore per cui la natura é buona e tutto ciò che fa la natura é bene. Il giusnaturalista ricava ciò che deve accadere da ciò che accade solamente perché ha già attribuito a ciò che accade un valore positivo o negativo (cfr. *Ivi*). La concezione che Bobbio (come Kelsen) ha della natura é strettamente positivista, in quanto la identifica con l'insieme dei fatti collegati dalla legge di causalità; ma tale punto di vista potrebbe non esaurire affatto la conoscenza della natura (si approfondirà questo punto nelle conclusioni). Inoltre viene fatta "una erronea applicazione del principio di causalità, riportando (...) l'esempio del pesce grosso che mangia il pesce piccolo, da cui non segue che debba o non debba mangiarlo. Infatti, quando si deduce il dover essere dall'essere, l'operazione non avviene sul piano dell'*esistenza* ma sul piano dell'*essenza* o, se si vuole, sul piano dell'*esistenza*, ma in base all'*essenza*. Dall'*essenza* di pesce grosso non deriva, logicamente, che esso *debba* mangiare il pesce piccolo. Il dover essere sul piano dell'*azione* é deducibile dall'*essenza* solo quando, per ipotesi, é l'*essenza* che determina il modo di essere. Solo così, in una visione globalistica della natura umana, si può passare dalla natura come *dato* alla natura come *norma*. Dobbiamo inoltre ricordare la grande differenza del valore morale rispetto ad altri valori; diverso é dire che é bene che il pesce grosso mangi il pesce piccolo, e dire che é bene essere buoni e onesti: solo quest'ultimo giudizio verte sul valore morale" (R. Pizzorni, *Diritto, etica e religione: il fondamento metasifico del diritto secondo Tommaso d'Aquino*, cit., p. 303).

176 Cfr. N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, cit., p. 149.

177 "Dal fatto che l'uomo abbia queste o quelle inclinazioni naturali si può ricavare tutt'al più l'affermazione che l'uomo é fatto per natura in questo modo piuttosto che in un altro modo. Ma se poi, fatto a questo modo, sia fatto bene o male, é un altro discorso. Dal primo non si può passare al secondo se non presupponendo una qualche valutazione che viene dissimulata nel concetto di natura, senza che ci si accorga della sostituzione. Certo, se io dico che la natura é creata da Dio (...) e Dio non può fare null'altro che il bene, non mi sarà difficile dedurre che la natura é buona, e buone sono le inclinazioni naturali. Ma questa deduzione é stata possibile per il fatto che io senza accorgermene ho attribuito un valore alla natura, e così ho ricavato un apprezzamento positivo delle inclinazioni naturali non dalla constatazione che sono naturali ma dall'apprezzamento positivo dato della natura considerata come opera divina (confermando anche in questo caso che un giudizio di valore non può essere dedotto se non facendo appello ad un altro giudizio di valore)" (Id., *Locke e il diritto naturale*, cit., pp. 70-71).

anche se in precedenza l'accordo su ciò che è giusto perché naturale fosse stato unanime, ciò non implica la validità di questo accordo anche per il tempo presente<sup>178</sup>.

Quando consideriamo "naturale" un'istituzione che abbiamo valutato come buona, compiamo una di queste tre possibili identificazioni: 1) tra la natura ed un ordine universale posto da un essere supremo; 2) tra la natura ed un ordine umano rivelato dalla tradizione storica e testimoniato dal preteso consenso del genere umano; 3) tra la natura ed i fini desiderabili e accertabili in una determinata situazione di fatto<sup>179</sup>. Perciò, secondo Bobbio, quando la teoria del diritto naturale non è un erroneo tentativo di ricavare prescrizioni dai fatti, "è un illusorio mascheramento di una fondazione religiosa, o tradizionalistica, o storica, di una determinata morale sociale (...). Il giusnaturalismo, come teoria della morale, è il ricorrente tentativo, destinato a fallire, di mondanzare un diritto che deriva da Dio, oppure di ipostatizzare un diritto che si esprime nella tradizione, oppure di oggettivare un diritto che è fatto valere come espressione di un certo sistema di valori"<sup>180</sup>.

Ritenendo insostenibile il giusnaturalismo come teoria della morale, ciò che più conta per Bobbio è la sua funzione storica; infatti, proprio in quanto teoria oggettivistica dell'etica e della morale, esso ha sostenuto che il potere statale deve essere limitato poiché ci sono norme superiori a ogni volontà umana che nemmeno il sovrano può trasgredire. Per questo, il giusnaturalismo è servito da fondazione di ogni teoria favorevole ai limiti del potere statale e quindi, in definitiva, come base filosofica dello stato liberale e di diritto<sup>181</sup>. Ma, secondo Bobbio, anche questa funzione storica si è esaurita, dato che è stata assolta da altre correnti di pensiero (tra cui alcune avverse o indifferenti al giusnaturalismo), le quali hanno parimenti espresso l'esigenza che il potere sovrano abbia dei limiti appoggiandosi su argomenti che non hanno nulla a che vedere con il diritto naturale<sup>182</sup>.

---

178 "La forza del diritto naturale nell'età moderna fino alla sua crisi prodotta dallo storicismo, riposava sopra una determinata concezione etica (...) di cui era parte integrante l'idea o il mito della bontà della natura. In questa concezione etica la natura era il valore ultimo, e pertanto si considerava tanto più buona una società quanto più tendesse a liberare le forze naturali dell'uomo. Disvalore erano la storia, le istituzioni positive, la civiltà, i costumi che si erano andati formando senz'ordine e senza un'apparente giustificazione razionale, corrompendo la natura. L'ideale di un'etica conforme a ragione si accompagnava con l'ideale del ritorno alla natura". Ora questo mito della natura è crollato: idealismo tedesco, materialismo storico, positivismo, utilitarismo, pragmatismo, tutte le correnti filosofiche nuove dell'Ottocento e del Novecento lo hanno privato della sua forza di suggestione; "la storia è stata concepita sempre più come produzione dell'uomo, e come allontanamento dalla natura. Il rapporto gerarchico fra natura e storia è stato invertito: non è già la natura benefica che deve orientare la storia, ma la continua creazione della storia che deve prevalere sulla natura matrigna. All'ideale del ritorno alla natura si è contrapposto sempre più l'ideale del dominio sulla natura". Secondo Bobbio, in una situazione morale così mutata non è possibile far rivivere una dottrina nata in altra situazione e legata ad un altro sistema di valori (cfr. Id., *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, cit., pp. 151-153). Non si può far a meno di notare che, attualmente, anche la visione riportata da Bobbio è stata superata, almeno in parte: l'attenzione contemporanea per l'ecologia testimonia una rinnovata attenzione per le esigenze della natura, che non può essere manipolata a piacere (cfr. A. Vendemiati, *Le ragioni della natura*, "Oikonomia", 9/3, ottobre 2010, p. 27). E se da tempo il rispetto per l'ambiente è divenuta una delle priorità dell'uomo, è ben possibile ed auspicabile anche la riscoperta di un' "ecologia umana" (cfr. cap. 2.2, nota 74, supra).

179 Cfr. N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, p. 164.

180 *Ibidem*, p. 165.

181 "Dall'esigenza di uno stato limitato dalla legge naturale sono nati il costituzionalismo moderno contro il machiavellismo, contro le teorie della ragion di stato e del diritto divino dei re, contro l'assolutismo paternalistico e quello hobbesiano; la concezione liberale dello stato contro le varie forme di dispotismo più o meno illuminato; lo stato di diritto del secolo scorso contro lo stato di polizia e lo stato etico; da ultimo le teorie della garanzia internazionale del diritto dell'uomo contro il perenne pericolo dello stato totalitario" (*Ibidem*, p. 167).

182 Cfr. *Ibidem*, pp. 167-170.

## CONCLUSIONE

Con la nostra ricerca abbiamo voluto illustrare la dottrina giusnaturalista degli anarco-capitalisti americani, con particolare riguardo al pensiero di Murray N. Rothbard. Per fare ciò, inizialmente sono state descritte le radici filosofiche del sistema rothbardiano, che abbiamo rintracciato nella teoria della legge naturale di Tommaso d'Aquino, nei diritti naturali individuali elaborati da John Locke e nel libertarismo di Ayn Rand. In questo modo abbiamo potuto evidenziare le connessioni, le affinità e le divergenze tra le idee di Rothbard e quelle degli autori che ne hanno influenzato il pensiero.

Rispetto a Tommaso, possiamo trovare nella teoria rothbardiana rilevanti convergenze e grandi differenze, quando non proprio incompatibilità. Entrambi sarebbero concordi nel definire la legge naturale come "l'insieme di leggi razionali che esprimono l'ordine delle tendenze o inclinazioni naturali verso i fini propri dell'essere umano, ordine che è specifico dell'uomo in quanto persona"<sup>183</sup>. Per entrambi, natura umana e ragione (in rapporto di armonia e sinergia) sono le fonti dell'etica e del diritto; così essi si inseriscono nella tradizione classica, nata dall'incontro tra filosofia greca e diritto romano e poi sviluppata dal cristianesimo, che ha posto le basi della cultura politica e giuridica dell'Occidente. Rothbard riprende dall'Aquinate il ruolo centrale attribuito alla ragione, la quale per entrambi è capace di esplorare la natura umana, trovandovi delle inclinazioni fondamentali (naturali) che vanno ordinate razionalmente, individuando così i fini giusti ed i beni da raggiungere. Alla ragione spetta il discernimento su ciò che è giusto, su ciò che è diritto<sup>184</sup>, ed è proprio la ragione che caratterizza l'essere umano, lo distingue da tutti gli altri animali e gli permette di indirizzare liberamente se stesso verso i fini conformi alla sua natura. La natura di cui parlano sia Tommaso, sia Rothbard, è la natura ontologica della persona umana, non la natura fisica; perciò essa non è vista come uno stato di cose già dato, privo di significato, governato solo dalle leggi fisico-matematiche, ma come una struttura intellegibile, che ha delle finalità e dei dinamismi intrinseci, che l'uomo è chiamato a portare a compimento, realizzando così se stesso.

La base della dottrina giusnaturalista di entrambi ha quindi una forte impronta razionale, che però in Tommaso è solo preponderante, mentre per Rothbard è esclusiva. Qui sta la prima grande differenza tra i due: se da un lato Tommaso colloca la legge naturale in un quadro metafisico e teologico, definendo la *lex naturalis* come *participatio legis aeternae in rationali creatura*, dall'altro lato Rothbard, seguendo Grozio, sostiene che il diritto naturale sarebbe valido *etsi Deus non daretur*, fondandolo in tal modo unicamente sulla ragione umana. Così, come tutti i seguaci del giusnaturalismo razionalistico moderno (che si ritiene inaugurato proprio da Grozio), Rothbard scinde la *lex naturalis* dalla *lex aeterna* e relativizza il riferimento a Dio come fondamento ultimo della legge naturale: la ragione non deve più scoprire una legge posta da Dio, ma ne è essa stessa la fonte<sup>185</sup>. Ma ciò non basta, poiché, erroneamente, Rothbard attribuisce la paternità (seppur implicita)

---

183 J. Hervada, *Introduzione critica al diritto naturale*, tr. it., Giuffrè, Milano 1990, p. 143.

184 Come giustamente replica Rothbard agli oppositori del diritto naturale, la domanda non è *chi* stabilisca quale sia la verità sull'uomo (quindi sulla sua natura, sul diritto, sull'etica, sulla morale), ma *cosa*: la ragione. Quindi l'elaborazione e la strutturazione del diritto è "un problema della 'recta ratio', della retta ragione. Questa retta ragione deve cercare di discernere, al di là delle opinioni e delle correnti di pensiero, ciò che è giusto, il diritto in se stesso, ciò che è conforme all'esigenza interna dell'essere umano di tutti i luoghi e che lo distingue da ciò che è distruttivo dell'uomo" (cfr. J. Ratzinger, *Lectio doctoralis* all'Università LUMSA, 10 novembre 1999, in *Per il diritto. Omaggio a Joseph Ratzinger e Sergio Cotta*, Giappichelli, Torino 2000, pp. 11-14).

185 Per il diritto naturale classico, né la natura né la ragione umana hanno un valore normativo autonomo, poiché la ragione ultimamente normativa è quella divina, mentre quella umana lo è per partecipazione; la ragione divina produce la legge naturale, essa solo ne è la fonte; la ragione umana, invece, *conosce* la legge naturale. D'altro canto, per il giusnaturalismo moderno, è la ragione umana ad essere legislatrice e fonte del diritto, dell'etica, della morale.

di tale idea proprio a Tommaso d'Aquino<sup>186</sup>.

Ora, è vero che "quando Grozio sostiene che il diritto naturale è quel complesso di norme che l'uomo riesce a scoprire con l'uso della ragione, non fa altro che riesporre la nozione scolastica di un fondamento razionale dell'etica" ed è pure vero che "quando egli dichiara che quelle norme sono valide di per se stesse, indipendentemente dal fatto che Dio le abbia volute o no, egli ripete un'affermazione che era già stata fatta da alcuni scolastici"<sup>187</sup>; tuttavia questo costituisce un ulteriore passo avanti (e non di poco conto) rispetto alle tesi di Tommaso.

Per spiegare questo aspetto, è importante evidenziare la differenza tra il piano gnoseologico ed il piano ontologico della legge naturale, ovvero tra l'intelligibilità razionale della legge naturale (che è indipendente dalla fede in Dio) ed il suo fondamento ultimo (ontologico), che nell'ottica della fede (e quindi di Tommaso) non prescinde dal piano razionale divino. La *lex naturalis* di cui parla l'Aquinate è *participatio legis aeternae in rationali creatura*, cioè quella parte dell'ordine razionale di Dio (la *lex aeterna*) che l'uomo riesce a conoscere con il solo uso della ragione; inoltre, egli fa una chiara distinzione tra la legge naturale (così definita) e la *lex divina*, cioè la legge positiva di Dio presente nel Vangelo e nelle Scritture. Perciò, se ci si vuol richiamare a Tommaso, si può (e si deve) affermare la conoscibilità razionale della legge naturale, ovvero si può perfettamente sostenere questa teoria in ambito gnoseologico prescindendo dalla fede, ma sul piano ontologico non si può scindere la legge naturale dalla legge eterna di Dio, altrimenti si fraintende la dottrina tomista. Hanno operato questa separazione alcuni scolastici successivi a Tommaso, poi Ugo Grozio, ma non l'Aquinate; anzi, proprio la scissione tra *lex aeterna* e *lex naturalis* e la conseguente laicizzazione del diritto naturale è una delle principali differenze tra il giusnaturalismo classico (cristiano-tomista) e il giusnaturalismo moderno<sup>188</sup>. Evidentemente Rothbard, preoccupato di dover difendere il diritto naturale a prescindere da una cornice teologica e trascurando la possibile distinzione tra il piano gnoseologico e il fondamento ultimo del diritto naturale, ha ritenuto di dover escludere ogni riferimento metafisico sul piano ontologico; ma in questo modo Rothbard si distanzia da Tommaso per seguire piuttosto il giusnaturalismo moderno e razionalista a lui successivo.

Potrà sembrare strano, ma il sistema tomista rivela la sua maggiore stabilità proprio nel mondo odierno. La validità del diritto naturale *etsi Deus non daretur* era ancora possibile in un'epoca, come quella in cui è vissuto Grozio, ancora intrisa dai valori cristiani, che per ogni uomo avevano un'evidenza razionale; si poteva perciò fare a meno del riconoscimento di un fondamento ontologico

---

186 Rothbard sostiene che l'idea che il diritto naturale sia completamente indipendente da Dio sarebbe stata sostenuta implicitamente anche da Tommaso e che furono scolastici successivi come Suarez ad approfondirla ed esplicitarla (cfr. cap. 2.1, supra).

187 Cfr. A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina del diritto naturale*, Edizioni di Comunità, Milano 1954, pp. 51-52, citato in M. N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit., pp. 19-20.

188 Sulle differenze tra giusnaturalismo classico e moderno, cfr. cap. 2.4 (supra), in particolare nota 93. Sulla scissione tra *lex aeterna* e *lex naturalis* e sulla conseguente laicizzazione del giusnaturalismo, è necessario un chiarimento. L'obiettivo di Grozio era quello di cercare un fondamento del diritto naturale che potesse fare a meno di una base religiosa e teologica, su cui potessero convenire tutti i popoli, in un'epoca caratterizzata dalle guerre di religione tra cristiani. Tuttavia egli non volle rendere il diritto naturale necessariamente laico o ateo né affermare l'autonomia normativa della ragione umana; infatti quando egli dice che il diritto naturale sarebbe lo stesso anche ammesso che Dio non esistesse, aggiunge che dire questo sarebbe "una empietà gravissima" e che il contrario di ciò è insegnato dalla ragione, dalla tradizione e confermato da molti argomenti (cfr. U. Grozio, *Il diritto della guerra e della pace*, cit.). Quindi l'*etsi Deus non daretur* è un argomento per assurdo, puramente ipotetico, dell'esistenza e della validità della legge naturale e non avrebbe dovuto implicare la tesi che il diritto naturale sia indipendente, ontologicamente, da Dio. Perciò Grozio è ancora legato alla concezione classica della legge naturale più che a quella moderna. Tuttavia, possiamo dire con Maritain che "con questa piccola frase di Grozio si è infiltrato il razionalismo nella concezione della legge naturale. Da questo momento si è prodotta una separazione, uno scisma tra ragione eterna e l'ordine della natura" (J. Maritain, *Nove lezioni sulla legge naturale*, cit., p. 62), dal quale si sono sviluppati l'autonomia assoluta della ragione umana ed il razionalismo.

divino/metafisico. Tuttavia, in seguito si è affermato sempre più esplicitamente che il diritto naturale fosse una norma posta dall'autonoma attività del soggetto, non più un dato proveniente da una realtà oggettiva (la natura o Dio) che la ragione deve decifrare. Così, se il diritto è solo un prodotto della ragione soggettiva, ciò che essa postula in un dato momento, può sempre essere cambiato o revocato successivamente; è effettivamente ciò che è avvenuto nel corso della storia, aprendo così la strada a tutte le successive derive del pensiero<sup>189</sup>. Forse oggi, in un mondo sempre più secolarizzato, dovremmo capovolgere l'enunciato di Grozio e, per dare al diritto naturale un solido fondamento ontologico, dovremmo piuttosto concepirlo *veluti si Deus daretur* (come se Dio esistesse)<sup>190</sup>.

Un altro aspetto che differenzia Rothbard da Tommaso si trova nella concezione radicalmente individualista del primo che lo porta a sostenere più l'idea dei diritti naturali individuali di Locke che il giusnaturalismo classico, il quale intendeva lo *ius* non tanto come diritto soggettivo (*right*, diritto ad avere qualcosa) quanto come "ciò che è giusto" e poneva così un accento maggiore sui doveri e sul raggiungimento della virtù, sia a livello individuale che a livello politico-sociale, considerando lo Stato e la politica come luoghi peculiari dell'azione virtuosa<sup>191</sup>.

Al contrario, abbiamo visto come proprio lo Stato, secondo la filosofia sociale rothbardiana, sia il principale ostacolo per la libertà dell'uomo e perciò debba essere eliminato; inoltre, in una visione così radicalmente libertaria, non c'è alcuno spazio per il concetto di "bene comune", ben presente in Tommaso e tipico del personalismo cristiano. Non è possibile conciliare le idee anarco-capitaliste con la *lex humana* teorizzata da Tommaso e con la concezione aristotelico-tomista dello Stato come necessità naturale dell'uomo. Su questo punto, la rivendicazione rothbardiana di una continuità tra il giusnaturalismo individualista moderno ed il diritto naturale tomista ci sembra alquanto azzardata, e si può ben dare ragione a quanto sostenuto in merito da Strauss<sup>192</sup>. Peraltro, è molto discutibile il modo in cui Rothbard arriva a disegnare una società radicalmente individualista in cui tutto sarebbe gestito tramite meccanismi di mercato (perfino i bambini dovrebbero essere oggetto di compravendita!). Una società totalmente libera e senza Stato è pura distopia ed essendosi resi evidenti, specialmente negli ultimi anni, i danni e gli squilibri prodotti dal liberismo economico, è chiaro che l'applicazione, anche solo in parte, di idee ultraliberiste come quelle propugnate da Rothbard non può che portare alla dissoluzione delle società umane<sup>193</sup>.

---

189 Il giusnaturalismo moderno ha proclamato la forza e la capacità della ragione umana, ma si è precluso l'apertura ad una visione metafisica. Così facendo, la ragione umana si è, per così dire, chiusa in sé stessa e da una visione oggettiva della legge naturale si è passati ad una visione sempre più soggettiva. Togliendo alla legge naturale il solido appoggio di un fondamento metafisico e dunque basandola anche ontologicamente sulla sola ragione umana l'uomo ha aperto la strada a tutte le derive successive del pensiero: soggettivismo, relativismo, scetticismo, nichilismo.

190 Proponendo tale impostazione, deve essere assolutamente chiara la suddetta distinzione tra i due piani (gnoseologico e ontologico) della concezione della legge naturale; perciò con una tale proposta si vuole semplicemente affermare che il diritto naturale trova un suo stabile fondamento ontologico solo in un quadro metafisico-teologico, come era quello di Tommaso. Al contrario, questa visione non è affatto un elemento decisivo e necessario nella conoscenza del diritto naturale; conoscenza che, ribadiamo, è assolutamente indipendente da una visione religiosa o da un qualsiasi contesto teologico (il che non equivale, però, ad escludere del tutto la concezione metafisica del reale). Questo, d'altronde, è ciò che ci proponiamo di dimostrare nel resto di queste conclusioni. Sulla necessità di un fondamento divino e metafisico per il diritto, l'etica e la morale, si veda R. Pizzorni, *Diritto, etica e religione: il fondamento metafisico del diritto secondo Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 447-515 e Id., *Diritto naturale e diritto positivo in S. Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 77-123: qui l'impostazione più religiosa del discorso è evidente e non sempre necessaria, ma ci sembra che sviluppi bene la sostanza di quanto si è voluto affermare anche in questo punto del presente elaborato.

191 Inoltre nel giusnaturalismo classico, a differenza di quello moderno, è ben presente il concetto di una legge naturale inscritta nell'essere, che è prima di tutto una regola ed una misura oggettiva, un ordine vincolante che viene prima delle leggi positive.

192 Cfr. cap. 2.4 (supra).

193 Essendo questo lavoro concentrato più sulla teoria filosofica di fondo che sulla visione antropologica e socio-

Sul rapporto tra diritto naturale e diritto positivo (la *lex humana* per Tommaso) si può notare una importante convergenza tra l'Aquinate e Rothbard. Per entrambi il diritto naturale è il criterio con cui si può giudicare la bontà e la legittimità delle leggi positive. Per Rothbard, esso ha perfino un potenziale rivoluzionario nei confronti dello *status quo*, sottoponendo continuamente al vaglio della ragione la legislazione positiva e ispirandone, se necessario, un cambiamento radicale<sup>194</sup>.

Rothbard recupera la metafisica aristotelico-tomista per la fondazione della legge naturale ed il conseguente ancoraggio dei diritti naturali soggettivi; ma per l'elaborazione di questi diritti, Rothbard attinge soprattutto alla tradizione individualista nata con il giusnaturalismo lockiano. In particolare, egli riprende esplicitamente da Locke la teoria dei diritti di proprietà: in questo modo si possono ritrovare negli scritti rothbardiani il ruolo basilare dato al diritto naturale di proprietà, il concetto di proprietà della propria persona (sviluppato ulteriormente dagli anarco-capitalisti e chiamato "autoproprietà") nonché la teoria sulle condizioni di nascita della proprietà stessa. Ma anche rispetto a Locke c'è almeno una grande differenza di sostanza: il ruolo attribuito allo Stato, che per il liberalismo classico lockiano è da concepirsi nella forma di "stato minimo", necessario per tutelare proprio i diritti naturali, mentre per Rothbard qualsiasi forma statale significa violenza e compressione dei medesimi diritti, primo tra tutti la libertà.

Se il tomismo è fondamentale per fornire una base razionale e finalistica al diritto naturale, l'apporto del pensiero lockiano è quello di sviluppare e sostanziare in senso liberale (o meglio, libertario) il sistema rothbardiano. Possiamo concludere che, se è vero che per certi aspetti (per nulla secondari) Rothbard è più vicino al giusnaturalismo moderno, il perno centrale della sua teoria del diritto naturale resta comunque Tommaso.

Anche con Ayn Rand ci sono punti di contatto e di divergenza: se dichiarando la necessità dell'esistenza dello stato la Rand non può essere definita anarco-capitalista, è però vero che ella si inserisca a pieno titolo nella tradizione libertaria, affermando l'esistenza della classica triade di diritti naturali (vita, libertà, proprietà) e la coincidenza dei diritti di proprietà con i diritti umani, concetto poi ripreso da Rothbard. Ulteriore ed importante punto in comune tra i due autori è il sostegno di valori etici oggettivi e razionalmente fondati.

Un altro tema di rilievo che abbiamo affrontato è costituito dalla dialettica tra Rothbard e gli altri importanti esponenti della Scuola austriaca di economia (Hayek e Mises su tutti); tra questi due fronti è emersa una profonda ed insanabile differenza per ciò che riguarda i fondamenti teorici di una società libera: Rothbard sostiene il diritto naturale, quindi ritiene che ci siano valori etici oggettivi e diritti individuali razionalmente fondati, tali per cui la società libera è l'unica compatibile con questi valori e diritti. La corrente (maggioritaria) facente capo a Mises, invece, segue un approccio consequenzialista e difende la libertà perché essa permette di soddisfare meglio le preferenze degli individui, offrendo quindi un maggior benessere. Per i misesiani non ci sono valori etici razionalmente fondati, perché essi sono sempre frutto di scelte soggettive e preferenze personali. Il contrasto, dunque, è tra fondazionismo dei valori ed anti-fondazionismo; il diritto naturale è il fondamento teorico ritenuto indispensabile da Rothbard per dar ragione del sistema

---

economica conseguente, non ci sembra questa la sede in cui poter sviluppare un articolato confronto tra la teoria ultraindividualista di Rothbard e la visione tomista di Stato e società (di gran lunga meglio fondata e più desiderabile rispetto alla prima); tuttavia, abbiamo già detto quanto alcuni aspetti di questa visione libertaria e proprietaria dell'uomo siano letteralmente disumani (cfr. nota 123, supra) e possiamo aggiungere qui che ci sembra molto più sostenibile ed auspicabile la realizzazione di una società basata sulla "persona" ed organizzata per raggiungere il "bene comune" dei suoi membri. La persona è un fine, mai un mezzo; la persona è un essere sociale per natura e per realizzarsi ha bisogno di entrare in relazione con gli altri. E così gli uomini, vivendo insieme, hanno in comune dei beni da perseguire e dei valori da difendere: è ciò che si chiama il "bene comune" (cfr. Commissione Teologica Internazionale, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, cit., pp. 84-85). Sull'importanza del "bene comune" per la costruzione buon ordine sociale, cfr. V. Possenti, *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Marietti, Genova 1991, pp. 74-100.

194 Questa è una concezione radicalmente diversa rispetto a quei giusnaturalisti, come Hobbes, per i quali il diritto naturale è uno strumento con cui rafforzare il potere dello Stato e conservare la legislazione vigente.

sociale, economico e politico da lui propugnato ma, di fatto, in questo modo egli si distanzia dalle posizioni originali della Scuola austriaca, che ha sempre difeso la libertà proprio combattendo l'assolutismo nel campo morale e postulando il relativismo etico.

Nel terzo capitolo dell'elaborato abbiamo illustrato le critiche filosofiche ed epistemologiche al giusnaturalismo formulate da Kelsen, Antiseri e Bobbio. Alcune delle critiche di Bobbio appaiono troppo circostanziate e quindi ormai datate, in quanto rivolte solo ad un giusnaturalismo ben preciso, ovvero quello sei-settecentesco: infatti le correnti razionaliste di quel periodo storico avevano inteso il diritto naturale come un codice perfetto, completo e minuzioso di regole stabili e valedoli universalmente<sup>195</sup>; mentre verso un diritto naturale (come quello tomista e rothbardiano) contenente pochi, sommi principi, che modellano e ispirano la legislazione positiva ma anche bisognosi di essere da essa applicati e meglio determinati, non possono nulla le critiche bobbiane volte a dimostrare che il diritto naturale non sia vero diritto o che esso sia stato soppiantato in tutte le sue funzioni dal diritto positivo<sup>196</sup>. Identico discorso vale per l'accusa al giusnaturalismo di mancare il suo scopo<sup>197</sup> o di fondarsi sul mito di una "natura benefica" che, in quanto creata da Dio, renderebbe buone le inclinazioni naturali: tale osservazione, rispetto al giusnaturalismo tomista, è totalmente fuori luogo perché la natura di cui parla il diritto naturale classico non è la natura fisica, ma la natura umana, la quale è "sede di inclinazioni che devono essere assunte dalla ragione e che come tali sono aperte al bene e al male"<sup>198</sup>.

Per quanto riguarda l'accusa di eccessiva equivocità della nozione di "natura" e l'osservazione che i sostenitori del diritto naturale non siano mai stati concordi nel definirlo, coglie nel segno la replica di Rothbard: molte discipline e teorie sono oggetto di dibattiti e controversie, ma ciò non significa che esse debbano essere abbandonate né che non esista una verità cui sia possibile avvicinarsi

---

195 Nel giusnaturalismo razionalista del 1600-1700, "la legge naturale ha subito una sistematizzazione artificiale e un rimaneggiamento razionalista (...), è stata concepita al modo di un codice scritto, che si suppone impresso nel cuore, ma scritto, formulato, redatto dalla natura, applicabile a tutto, di cui ogni legge giusta, quale che fosse, doveva essere una trascrizione e che fissava *a priori* la norma della condotta umana in decreti che si presumevano prescritti dalla natura e dalla ragione, ma che erano in realtà formulati in modo del tutto arbitrario e artificiale" (J. Maritain, *Nove lezioni sulla legge naturale*, cit., p. 41). Per tale corrente del diritto naturale, "la legge positiva non è più l'estensione contingente della legge naturale, differente da questa, perché determina ciò che la natura ha lasciato indeterminato. La legge positiva è la trascrizione in un codice umano, sulla carta, di ciò che è già iscritto nei cuori, in modo che essa deve essere la stessa per tutti (...). La legge positiva non è altro che l'espressione della legge naturale, cosicché bisognerà formulare e mostrare come esigenze necessarie della legge naturale anche le minime determinazioni della legge positiva. La nozione di necessità geometrica tende a coprire, così, tutto l'ambito della legge ed a sopprimere ovviamente le diversità del diritto consuetudinario e i vari gradi secondo cui la nozione di legge si realizza a partire dalle comunità primitive fino ai popoli civilizzati; tutto è sottomesso alla misura della ragione geometrica e delle sedicenti necessità richiesta dalla natura" (*Ibidem*, pp. 99-100).

196 Anzi, un tale diritto naturale richiede, per sua stessa essenza, l'applicazione del diritto positivo, verso cui si pone come modello e non come sostituto. D'altronde, l'idea per cui le norme positive non siano giuste in quanto tali e che quindi abbiano bisogno di un criterio oggettivo di giustizia a cui uniformarsi non è mai morta e viene continuamente sostenuta da più parti. Nella ricerca di ciò che è giusto, nell'esigenza di porre un criterio di giustizia sovraordinato alle varie forme di diritto positivo, nel bisogno di fondare e giustificare la dignità dell'uomo, il diritto naturale è una teoria che rimane sempre valida, nonostante le critiche: per questo avviene ciò che Heinrich Rommen ha chiamato "l'eterno ritorno del diritto naturale" (cfr. H. A. Rommen, *L'eterno ritorno del diritto naturale*, tr. it., Studium, Roma 1965).

197 Come abbiamo fatto notare (cfr. cap. 3.3, in particolare nota 167, *supra*), in riferimento a questa accusa Bobbio cita esplicitamente gli autori giusnaturalisti di quella precisa epoca storica; ed in effetti, la teoria dello stato di natura è una particolarità del giusnaturalismo moderno. Ma, allora, ciò vuol dire che queste critiche non sono generalizzabili all'intera dottrina giusnaturalista ma solo a sue precise correnti.

198 Cfr. V. Possenti, *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, cit., p. 206; l'approccio empiristico di Bobbio porta ad una "mancata distinzione tra 'natura' come concetto empirico designante il mondo naturale, e 'natura' come nozione ontologica" (cfr. *Ivi*), un grave limite che gli impedisce di tenere in considerazione differenze fondamentali tra giusnaturalismo classico e moderno e che rende molto fragile la sua posizione critica verso il diritto naturale.

progressivamente proprio tramite la discussione e il dibattito; inoltre, il mostrare che le concezioni di ciò che è giusto hanno subito mutamenti non significa affatto provare l'inesistenza del diritto naturale o l'impossibilità di conoscerlo, perché l'esistenza di una realtà è indipendente dalle vicende della conoscenza umana su di essa<sup>199</sup>.

Molto importanti e condivisibili sono le idee di Rothbard e Tommaso sul rapporto tra diritto naturale e diritto positivo: quest'ultimo deve trovare nel primo il modello cui conformarsi ed il fondamento della propria validità e legittimità. Certamente la teoria di Kelsen è quella che contrasta di più la loro visione di questo rapporto: essa rappresenta il trionfo del positivismo giuridico assoluto, per cui tutto il diritto è diritto positivo, basato sul volere degli uomini e la cui validità è definita non (anche) secondo criteri di giustizia, ma solo con criteri meramente formali e procedurali. Per Kelsen il diritto non è "ciò che è giusto", bensì ciò che è contenuto nelle norme poste dallo Stato<sup>200</sup>; tale teoria lascia il diritto nelle mani di arbitrari atti di volontà del legislatore, il quale può porre qualsiasi tipo di norma (anche in violazione dei diritti fondamentali dell'uomo) senza che essa possa essere valutata e giudicata in base a criteri razionali, etici, morali. La "giustizia" è svuotata di qualsiasi misura di razionalità, essa diventa un'ideale soggettivo, emozionale, irrazionale; l'unico criterio che conta è una formale "legalità". Il radicale positivismo kelseniano non può che avere un esito nichilista, oltre che totalitario: se tutto il diritto è diritto positivo, in definitiva ad imporsi sarà la volontà del più forte e tutto ciò conduce alla tirannia del potere statale, all'arbitrio del legislatore; d'altra parte, la storia del Novecento ha insegnato quanto ciò sia dannoso e sbagliato<sup>201</sup> e che solo il diritto naturale possa tutelare l'uomo contro l'arbitrio dello Stato e contro ogni manipolazione ideologica<sup>202</sup>.

---

199 Il fatto storico che alcuni diritti naturali si siano affermati solo nel tempo non ne dimostra l'inesistenza, ma semmai dimostra la fallibilità dell'essere umano; infatti la conoscenza della legge naturale aumenta con il progredire della coscienza morale dell'uomo, con un graduale processo di purificazione della ragione. "La varietà delle nozioni di giustizia può essere intesa come la varietà degli errori che, lungi dal confutare l'esistenza dell'unica verità riguardo alla giustizia, ne comprovano anzi l'esigenza, l'idea e l'ideale del diritto e del giusto (...). Così, si dice che presso alcuni popoli è stato lecito uccidere gli altri. Ma anche questo non prova che la coscienza universale non condanni l'omicidio" (R. Pizzorni, *Diritto naturale e diritto positivo in S. Tommaso d'Aquino*, cit., p. 182). Si consideri anche che l'applicazione dei precetti della legge naturale alle situazioni concrete ha sempre un margine di variabilità ed incertezza, per questo può assumere forme differenti in diverse epoche e culture; per uno sviluppo sul tema della storicità del diritto naturale si veda *Ibidem*, pp. 167-192; Id., *Diritto, etica e religione: il fondamento metasifico del diritto secondo Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 357-402; J. Maritain, *Nove lezioni sulla legge naturale*, cit., pp. 48-49, 169-184. Il fatto che l'uomo non abbia una conoscenza totale, perfetta ed immediata della legge naturale non legittima la conclusione che non esistano valori universali; inoltre, che una conoscenza come quella dell'uomo sia problematica non significa che non sia possibile alcuna conoscenza della realtà.

200 La teoria kelseniana è il trionfo dello *ius quia iussum*, a scapito del classico *ius quia iustum*.

201 Mi riferisco in particolare al regime nazista; cosa ha potuto una teoria come quella di Kelsen nei suoi confronti? In che modo è stato possibile, con il neopositivismo kelseniano, contrastare giuridicamente le normative poste dal nazismo? In nessun modo; le leggi erano formalmente corrette, esse furono emanate secondo il rispetto delle vigenti regole istituzionali ed inoltre il nazismo aveva raggiunto il potere democraticamente. Perciò, qualsiasi ricorso alla resistenza contro il regime fu necessariamente fondato sul diritto naturale.

202 La corte del processo di Norimberga nonché altre corti della Repubblica Federale Tedesca poterono condannare i crimini nazisti facendo ricorso a "principi validi oggettivamente", dichiarando che l'atto legislativo positivistico perde ogni potere di obbligatorietà se viola i principi riconosciuti di diritto internazionale e di diritto naturale o se la contraddizione tra la legge positiva e la giustizia raggiunge un grado così intollerabile che la legge deve cedere il passo alla giustizia. Per un approfondimento critico sulla questione del rapporto tra diritto naturale e diritto positivo, si veda R. Pizzorni, *Diritto naturale e diritto positivo in S. Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 265-390, tra cui in particolare pp. 282-313; J. Hervada, *Cos'è il diritto? La moderna risposta del realismo giuridico*, tr. it., Edusc, Roma 2013, pp. 51-62, 83-87, 101-117; C.J. Errázuriz, *Sul rapporto tra diritto e giustizia: valore e attualità della tradizione classica e cristiana*, in "Persona y Derecho", 40 (1999), pp. 337-359. Per una critica al positivismo giuridico, si veda V. Possenti, *Nichilismo giuridico. L'ultima parola?*, cit.; una buona esposizione di alcune criticità della teoria kelseniana del diritto è svolta in Id., *Irrazionalità del diritto? La "destructio" dell'idea*

Perciò il principio di maggioranza, espresso dal positivismo giuridico, non può essere sufficiente per porre e legittimare tutto il diritto. Infatti, nelle questioni fondamentali del diritto, nelle quali è in gioco la dignità dell'uomo, tale principio non basta: ci sono dei valori che non sono a disposizione di maggioranze mutevoli e che lo Stato deve solo riconoscere e promuovere, senza poterli né creare né modificare<sup>203</sup>. Non è possibile porre alla base della democrazia il relativismo (che è il presupposto gnoseologico del positivismo giuridico), affermando che l'ideale giusnaturalista sia invece conforme alle autocrazie. Kelsen e Antiseri sostengono che l'affermazione di norme e valori oggettivi comporterebbe necessariamente l'imposizione ad ogni costo della propria Verità, sfociando così nell'assolutismo; mentre il relativista, accettando il politeismo e pluralismo dei valori, permetterebbe l'esistenza e lo sviluppo di una vera civiltà democratica. Ma è proprio così?

Il processo a Gesù<sup>204</sup> non è un argomento contro la democrazia, ma certamente è un potente argomento contro una democrazia senza valori e senza verità. L'esempio di un innocente (Gesù) condannato ingiustamente, deve indurre a riflettere sul fatto che non si può lasciare unicamente alla maggioranza il potere di decidere in ultima istanza ciò che è giusto e vero, accettando in questo modo una visione relativistica e scettica. La maggioranza, in quanto tale, è flessibile, variabile, spesso influenzata da interessi, ideologie e dal potere dei più forti; essa non può essere la fonte ultima della legge civile. Perciò, "se non esiste nessuna verità ultima la quale guida ed orienta l'azione politica, allora le idee e le convinzioni possono essere facilmente strumentalizzate per fini di potere. Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia"<sup>205</sup>. Insomma, il rifiuto del relativismo non comporta in alcun modo il rigetto della democrazia, ma la consapevolezza che un'autentica democrazia è possibile solo sulla base di una retta concezione della persona umana e dei suoi diritti fondamentali<sup>206</sup>.

---

*di ragion pratica in Kelsen*, in "Jus", n. 2, Vita e Pensiero, Milano 1985, pp. 263-274 ed in G. Capograssi, *Impressioni su Kelsen tradotto*, in Id., *Opere*, vol. V, Giuffrè, Milano 1959, pp. 311-356.

203 Esiste qualcosa che non può mai diventare diritto, anche se votato da maggioranze: c'è dell'ingiustizia che non può mai diventare giustizia e c'è della giustizia che non può mai diventare ingiustizia.

204 Esempio riportato da Kelsen (cfr. cap. 3.1, supra).

205 Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Centesimus Annus*, 1 maggio 1991, n. 46. Come dice un classico aforisma, "Veritas, non auctoritas, facit legem". Anche Jürgen Habermas esprime la necessità che il concetto di verità venga reinserito nel dibattito politico e che la maggioranza aritmetica non sia l'unica fonte e criterio del diritto. Egli afferma che la legittimità di una costituzione deriverebbe da due fonti: dalla partecipazione politica di tutti i cittadini e dalla forma ragionevole in cui i conflitti politici vengono risolti; ma questa "forma ragionevole" non può essere solo una lotta per il raggiungimento di maggioranze aritmetiche, bensì essa deve caratterizzarsi come un processo di argomentazione sensibile alla verità. Per Habermas, dunque, la sensibilità per la verità è un elemento indispensabile in un buon processo di argomentazione politica (cfr. J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006; J. Habermas, J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2005). Per uno svolgimento più ampio della critica alla fondazione relativistica della democrazia, cfr. V. Possenti, *Democrazia e filosofia: le aporie della fondazione della democrazia in Kelsen*, in "Rivista di Filosofia neo-scolastica", n. 4, Vita e Pensiero, Milano 1987, pp. 516-557 ed in Id., *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, cit., pp. 315-345, in cui l'autore parte dalla critica delle posizioni teoretiche alla base del sistema di Kelsen, per giungere alla confutazione della sua teoria democratica; J. Ratzinger, *Il significato dei valori religiosi e morali nella società pluralista*, in Id., *L'elogio della coscienza*, cit., pp. 49-76, in cui viene analizzata l'intima contraddittorietà ed instabilità del presupposto relativistico della democrazia e viene mostrato come essa non possa fare a meno di un patrimonio di conoscenza e verità sul bene; si veda anche l'ottimo lavoro di L. Galantini e M. Palmaro, *Relativismo giuridico. La crisi del diritto positivo nello Stato moderno*, Vita e Pensiero, Milano 2011, ove si espone una serrata critica ai fallaci presupposti delle liberaldemocrazie moderne (relativismo, tolleranza ideologica, positivismo giuridico), che hanno causato la crisi dei loro sistemi di diritto: come unica via d'uscita viene proposto il ritorno al diritto naturale.

206 Che democrazia e relativismo non siano indissolubili lo dimostra anche il fatto che le grandi democrazie occidentali (Stati Uniti, Regno Unito) si fondano su costituzioni liberali, ma non relativistiche. Il liberalismo su cui si basano sia la costituzione inglese, sia quella statunitense, è infatti ispirato al giusnaturalismo, in particolare quello lockiano: per esempio, abbiamo visto (cfr. cap. 2.4, supra) che uno degli atti fondativi degli Usa, la Dichiarazione di indipendenza, è chiaramente intriso di principi giusnaturalisti. A suo tempo, Alexis de

D'altronde, sostenere il diritto naturale e l'esistenza di valori assoluti non significa affatto voler imporre le proprie verità agli altri; confondere gli antirelativisti (tra cui i giusnaturalisti) con i fondamentalisti è sbagliato. Ci sono diversi errori che causano questa confusione: si suppone erroneamente che la ricerca della verità debba essere sottratta al dialogo o al ragionamento; si sostiene che, per chi crede di conoscerla, la verità sia accessibile solo a sé stesso (considerandosi così unico possessore e depositario del Bene); al contrario, abbiamo visto che per "assolutisti" dei valori come Tommaso e Rothbard, la verità<sup>207</sup> sia accessibile alla ragione umana, quindi a tutti gli uomini, in quanto tutti esseri razionali. Non è affatto impossibile avere ferme convinzioni circa la verità ed allo stesso tempo un atteggiamento di rispetto e dialogo con ogni uomo; peraltro, proprio tra i valori assoluti può esserci quello di rispettare la dignità inviolabile della persona e la sua libertà: tale valore fa parte (in modo diverso) sia del personalismo cristiano-tomista, sia dell'etica libertaria di Rothbard<sup>208</sup>. Infine, in una prospettiva religiosa, sono due cose ben differenti la presunzione di possedere un sapere assoluto e la convinzione di poter acquisire un sapere finito dell'Assoluto (che non elimina l'enorme differenza qualitativa tra il primo ed il secondo)<sup>209</sup>.

La legge naturale esprime la dignità della persona umana ed è alla base dei suoi diritti e doveri fondamentali. La questione del fondamento dei diritti umani è di basilare importanza, anche al giorno d'oggi; questi sono diritti di tutti gli uomini ed appartengono loro non perché concessi da qualche autorità politica, ma perché inerenti alla loro stessa essenza (natura) umana<sup>210</sup>. Essi non

---

Tocqueville osservò che in America la democrazia era divenuta possibile perché esisteva un consenso di base sui valori morali, il quale univa tutti e sosteneva le istituzioni democratiche; dunque una sana democrazia, lungi dal presupporre il relativismo, può e deve essere fondata su un consenso fondamentale circa i valori etico-morali. Il relativismo è, inoltre, incompatibile con il riconoscimento dei diritti umani come diritti universali, fondamentali e inviolabili di ogni uomo, quale che sia la sua cultura e la sua religione di appartenenza; le varie dichiarazioni dei diritti dell'uomo (la Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948, la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789, la Dichiarazione d'indipendenza americana del 1776) non possono trovare alcun fondamento nel relativismo, in una teoria per cui tutte le concezioni sul bene dell'uomo hanno la stessa verità e lo stesso valore. Sul rapporto intrinseco tra liberalismo e diritti universali dell'uomo e sull'incompatibilità tra liberalismo e relativismo, si veda M. Pera, *Perché dobbiamo dirci cristiani*, Mondadori, Milano 2008.

207 La verità sull'uomo e sui giusti fini, l'individuazione di valori oggettivi.

208 Cosa ben diversa dal relativismo è il rispetto del pluralismo. Il relativismo riduce tutte le convinzioni umane a mere opinioni irrazionali e soggettive, in cui l'una vale l'altra; esso, considerandosi l'unica visione razionale e critica, pone le altre sullo stesso piano dichiarandole tutte non vere. In questo modo, anche concezioni etiche contraddittorie dovrebbero essere sullo stesso piano veritativo e assiologico. Dunque, può il relativismo essere alla base del rispetto del pluralismo? In realtà, quest'ultimo può essere meglio fondato sul rispetto della dignità umana, quindi sul rispetto delle persone e del loro itinerario di ricerca. Un rispetto che, tuttavia, non significa una valutazione positiva di tutte le idee e le scelte. Certamente, tale rispetto non può basarsi sulla presunta verità e validità di tutte le scelte e concezioni (comprese quelle contraddittorie tra esse), un presupposto inaccettabile che vanifica e fa perdere senso allo stesso rispetto. Se dunque il pluralismo è apertura all'incontro e ad un vero dialogo con altre visioni del mondo, capace anche di individuare valori comuni, il relativismo, affermando che i valori sono sempre relativi, rifiuta in realtà il confronto, perché questo significherebbe accogliere le verità altrui, sottoponendo le proprie convinzioni ad un'argomentazione razionale. Per approfondire questi aspetti, cfr. U. Galeazzi, "Logos, rispetto del pluralismo e relativismo", in Id., *Il coraggio della ragione*, Armando, Roma 2012, pp. 39-53.

209 Ovvero, si può essere convinti di aver colto delle verità oggettive senza che ciò comporti la presunzione di avere un sapere esaustivo dell'Assoluto (cfr. *Ibidem*, p. 50). Questa osservazione potrebbe costituire anche una replica all'accusa di Antiseri ai cattolici "razionalisti", che (a suo dire) hanno ceduto alla tentazione di sapere cosa sia bene e cosa sia male. Ma, ad onore del vero, tali cattolici non fanno che seguire ciò che dice la stessa dottrina cattolica: la legge naturale può anche essere conosciuta con il solo lume della ragione. Inoltre, lo scopo primario del Vangelo non è trasmettere un insegnamento etico, ma è la Rivelazione di Dio in Gesù Cristo, morto e risorto per la salvezza dell'uomo. In riferimento al retto agire morale, secondo la tradizione cattolica, il ruolo della fede è quello di illuminare e purificare la ragione nella scoperta dei principi morali ed etici, non tanto quello di fornire tali principi, come se essi fossero inaccessibili ai non credenti.

210 Se non sulla comune natura umana, sulla dignità della persona, su quale altro fondamento possono darsi

sono comprensibili senza presupporre che l'uomo sia portatore di norme e valori insiti nel suo stesso essere: la negazione di un tale fondamento ontologico "finisce inevitabilmente nel positivismo e fa dipendere il diritto dalle correnti di pensiero dominanti in una società, pervertendo così il diritto in uno strumento del potere invece di subordinare il potere al diritto"<sup>211</sup>. Dunque non è possibile, come vorrebbe Bobbio, separare l'attuazione o la protezione dei diritti umani dalla loro fondazione, perché quest'ultima costituisce una condizione necessaria per il loro riconoscimento: "non si può 'riconoscere', infatti, ciò che non si 'conosce', e non si può conoscere cosa sia 'fondamentale' se non si riesce a indicarne i fondamenti, cioè a darne una fondazione"<sup>212</sup>. Non si proteggono, bensì si indeboliscono i diritti umani qualora li si ponga come assoluti ed inviolabili ma per essi si ammetta un fondamento solo relativo<sup>213</sup>; del resto, la stessa "funzione storica" svolta dal giusnaturalismo, riconosciuta ad esso da Bobbio, sarebbe stata possibile se i diritti naturali non avessero avuto per molti una solida fondazione ed un' evidenza razionale?

Probabilmente, la più grande obiezione contro il diritto naturale è data dalla *legge di Hume*<sup>214</sup>, con cui si dichiara l'impossibilità logica di passare dall'*essere* al *dover essere*, operando così la grande divisione tra *fatti* e *valori* e postulando il non-cognitivismo etico. Questa divisione è una critica centrale al giusnaturalismo, anche perché spesso pure i sostenitori della *legge di Hume* ammettono l'esistenza di valori, di diritti umani<sup>215</sup>, ma escludono che si possa dar loro una fondazione razionale, proprio a causa dell'idea per cui dai fatti sarebbe impossibile ricavare i valori; dunque quest'ultimi (e con essi i diritti dell'uomo) non potrebbero avere alcuna base oggettiva.

Il fatto stesso che sia stata definita "legge" può far pensare che essa sia ormai un dogma, una regola fissa e valida incontrovertibilmente, ma non è affatto così; la *legge di Hume* è "solo" una teoria, legata ad una certa visione della realtà, con delle precise basi metafisiche, logiche ed epistemologiche, le quali possono essere messe in discussione e confutate, respingendo così le conseguenze che si vogliono far discendere da questa "legge".

---

diritti "umani"? L'affermazione dell'esistenza di diritti "umani" implica necessariamente l'ammissione di una comune condizione (quella di essere uomini) che fa sorgere, in quanto tale, i diritti naturali e fondamentali dell'uomo. Ciò significa anche che si rischia di indebolire questi diritti quando si tenta di separarli dalla dimensione oggettiva, razionale ed etica che li fonda, presentandoli invece come l'esclusivo risultato di provvedimenti legislativi o di accordi intersoggettivi tra interessi contrastanti, fondati su convenzioni relative e mutevoli, frutto della contingenza storico-culturale e di flessibili maggioranze.

211 Benedetto XVI, *Discorso ai membri della Commissione Teologica Internazionale*, 1 dicembre 2005.

212 E. Berti, *Le vie della ragione*, il Mulino, Bologna 1987, p. 285. Inoltre, non "si può educare ai diritti umani, se non si è in grado di giustificarli, di spiegarli" (*Ivi*). D'altronde il modo in cui questi diritti vengono fondati determina anche il contenuto ed il valore che si attribuisce loro: "senza giustificazione viene a mancare non un motivo qualsiasi, ma un motivo fondamentale proprio per la tutela e la promozione dei diritti umani (...). Se i valori ultimi non si giustificano ma si assumono, è segno che tutti i valori si equivalgono o che non c'è un criterio per provare la superiorità o la preferenza di uno di essi rispetto ad altri" (R. Pizzorni, *Diritto, etica e religione: il fondamento metasifico del diritto secondo Tommaso d'Aquino*, cit., p. 485).

213 E' evidente l'insufficienza di una concezione debole e relativistica della persona quando si tratta di difenderne e tutelarne i diritti.

214 Non a caso questa obiezione, sebbene sia fondamentale soprattutto in Antiseri, è stata formulata anche da Kelsen e Bobbio.

215 Kelsen ed Antiseri sostengono valori come tolleranza, libertà, democrazia, ma non danno alcun fondamento oggettivo per essi (cfr. cap. 3.1, 3.2, supra); altri relativisti, oltre al ribadire la centralità della tolleranza, parlano anche dell'individuo come valore "assoluto del liberalismo" (cfr. G. Pecora, *La libertà dei moderni*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2011, pp. 61-65): Pecora sostiene l'indimostrabilità *more geometrico* dei valori, l'impossibilità di fondarli, perciò non riconosce loro una base razionale; tuttavia, egli ne richiama la necessità, per così dire, "pratica", perché ogni società umana, per essere stabile e durevole, ha bisogno di "credenze assolute ed indiscutibili", di credere in comuni e fondamentali norme morali. In sostanza, egli riconosce che il relativismo etico è incompatibile con la costruzione di una solida democrazia. Infine, anche Bobbio riconosce l'importanza e l'esistenza dei diritti umani e di valori superiori alle leggi positive; tuttavia, egli sostiene che il vero problema non sia *giustificare* i diritti, ma proteggerli; ciò perché, appunto, non sarebbe possibile giustificare e/o fondare in alcun modo valori e diritti (cfr. cap. 3.3, supra).

In particolare, il concetto di natura alla base della suddetta *legge* è quello di un ordine puramente meccanico, fattuale, un insieme di dati fisici<sup>216</sup> privo completamente di senso ed indicazioni di valore; questa era la concezione positivista della natura e della realtà che aveva Hume e che deriva dalla fisica meccanicistica di Newton, nonché dalla metafisica altrettanto meccanicistica e matematica di Cartesio e Spinoza. Molto simile è il concetto di natura che aveva Moore, così come quello di molti filosofi odierni, i quali non riconoscono altra ragione che quella scientifica. E' chiaro che, "se la natura è un puro stato di cose già dato, un insieme di fatti collegati tra loro solo da leggi meccaniche descrivibili e ricostruibili solo mediante calcoli matematici, da essa non si può ricavare certamente alcuna norma, alcuna prescrizione, alcun dovere o alcun diritto"<sup>217</sup>. Con una scelta arbitraria ed astrattiva<sup>218</sup>, l'essere viene "neutralizzato", considerato come una mera datità empirica e ritenuto a-valutativo, perciò da questo preciso tipo di *essere* non si può ricavare alcun *dover essere*. Una tale comprensione puramente funzionale della natura non può creare alcun ponte verso l'*ethos* e il diritto e ci rende incapaci di decifrare il messaggio etico contenuto nell'essere. Allo stesso tempo, se la razionalità è limitata solo a ciò che è sperimentabile e calcolabile; se la ragione diventa *ragione debole*, incapace di trascendere il livello empirico e di conoscere qualcosa di ultimo, di fondante; allora è evidente che l'etica e tutte le questioni di senso debbano essere spostate nell'ambito del soggettivo e cadono fuori dal campo della ragione in senso stretto. Questa ragione mutilata non potrebbe giudicare i valori e così, in ultima analisi, qualsiasi discorso morale ed etico sarebbe semplicemente irrazionale ed arbitrario<sup>219</sup>.

Dunque, è il concetto positivista di natura e ragione che caratterizza la visione filosofica alla base della *legge di Hume*; una visione discutibile, non una regola definitiva ed incontrovertibile che decreta la condanna a morte del giusnaturalismo<sup>220</sup>. Prima di tutto, osserviamo che l'ambito di applicazione della *legge di Hume* va ben delimitato; tale *legge* vieta la derivabilità logica di prescrizioni da descrizioni, ma non vieta che possano esservi connessioni di altro tipo<sup>221</sup>. Non

---

216 O, come direbbe Kelsen, come un aggregato di dati oggettivi, congiunti gli uni agli altri quali cause ed effetti.

217 E. Berti, *Le vie della ragione*, cit., p. 294.

218 Tale è la decisione, metodologica, di non considerare i valori e gli scopi. Una decisione certamente legittima, ma ciò non toglie che essa, definendo un mondo di "fatti neutri", formuli una ben precisa interpretazione attiva ed operativa della realtà (cfr. A. Vendemiati, *Le ragioni della natura*, cit., p. 25). Il pensiero scientifico moderno esclude i fini dalla sua indagine e se ciò avviene giustamente nell'ambito della scienza sperimentale (la quale non possiede gli strumenti conoscitivi per indagare le finalità dell'essere), è molto discutibile che ciò accada anche a livello filosofico. Ridurre l'ambito del conoscibile e del razionale solo a ciò che è verificabile empiricamente è il grave limite dello scientismo che caratterizza molte correnti della filosofia contemporanea.

219 Paradossalmente, la nostra conoscenza tecnica e scientifica aumenta sempre di più, ma allo stesso tempo si assiste ad un progressivo accecamento della ragione, alla sua "ritirata", proprio sui temi fondamentali dell'esistenza umana: le questioni circa l'essere, la verità, l'etica, la morale. Il pensiero contemporaneo, pur così sviluppato e specializzato in ogni ambito della conoscenza, sembra essersi arreso definitivamente di fronte a ciò che è essenziale: "invece di esprimere al meglio la tensione verso la verità, la ragione sotto il peso di tanto sapere si è curvata su se stessa diventando, giorno dopo giorno, incapace di sollevare lo sguardo verso l'alto per osare di raggiungere la verità dell'essere. La filosofia moderna, dimenticando di orientare la sua indagine sull'essere, ha concentrato la propria ricerca sulla conoscenza umana. Invece di far leva sulla capacità che l'uomo ha di conoscere la verità, ha preferito sottolinearne i limiti ed i condizionamenti" (Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Fides et Ratio*, 14 settembre 1998, n. 5).

220 Proprio per questo, forse, sarebbe più corretto ed adeguato chiamarla "tesi" e non "legge" di Hume.

221 Essa stabilisce che "il nesso tra essere e dover essere non è un nesso logico, ma è qualcosa di più impegnativo, di modo che se qualcuno lo afferma si trova vincolato dall'obbligo di giustificarlo attraverso qualche principio-ponte (tra dimensione ontica e dimensione deontica) di carattere non puramente formale" (S. Galvan, *Per una razionalità senza dicotomie*, in D. Antiseri, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano*, cit., p. 169). "ad esempio, se la connessione è intesa nel senso di una implicazione concettuale, quale può essere l'implicazione istanziata in esempi del tipo seguente: 'la felicità è un bene' (...), 'una promessa obbliga chi la fa a mantenerla', questa non viene incondizionatamente vietata dalla legge di Hume, ma solo se si pretende di ridurla a nesso di natura puramente logica" (cfr. *Ivi*). Che la legge di Hume sia sostenibile solo entro certi limiti è la tesi centrale del poderoso ed ancora validissimo saggio di G. Carcaterra, *Il problema della fallacia naturalistica*. La

possiamo dedurre con un rigore strettamente logico (*more geometrico*) i valori dai fatti e, invero, né Rothbard né l'Aquinate hanno fatto questo; dunque l'accusa di fallacia naturalistica vale solo contro un certo razionalismo sei-settecentesco (che ha influenzato il diritto naturale dell'epoca), che aveva una concezione meccanicistica della natura e che pretendeva di dimostrare la morale e l'etica con il metodo matematico-deduttivo<sup>222</sup>.

E' il razionalismo del diritto naturale moderno a cadere sotto i colpi della *legge di Hume*, non certo il diritto naturale classico. Infatti, se la natura umana non è un ordine statico, ma un *telos*, "cioè un fine da realizzare (il pieno sviluppo della persona propria ed altrui), una linea di tendenza, un orientamento, un compito, allora essa può fornire anche un'indicazione pratica, cioè una norma, una prescrizione. (...) Se si ammette che l'uomo per natura tende allo sviluppo completo di sé, a realizzare pienamente le facoltà che possiede in potenza" gli si potrà riconoscere il diritto a tale sviluppo: si tratta "del diritto ad essere ciò che veramente è, a realizzare pienamente il proprio essere"<sup>223</sup>, al conseguimento dei beni a cui è inclinato per natura. La natura umana non è "qualcosa di statico o inerte: è un principio dinamico di sviluppo, strutturalmente orientato verso determinati fini, in mancanza dei quali l'uomo non può vivere o non può vivere bene"<sup>224</sup>. L'essere-uomo è sempre un divenire-uomo; questo finalismo intrinseco alla struttura umana è stato espresso da Tommaso con la dottrina delle inclinazioni naturali, ripresa sostanzialmente anche da Rothbard. Dunque, è ben possibile superare la *legge di Hume* se, al di là della natura come dato empirico, ne riscopriamo la struttura metafisica, se concepiamo la natura umana in funzione della sua essenza, come teleologicamente orientata, in modo che il *dover essere* sia già inscritto nell'*essere*<sup>225</sup>.

---

*derivazione del dover essere dall'essere*, Giuffrè, Milano 1969: la valutazione di un fatto non è derivabile dalla mera constatazione dell'accadimento di quello stesso fatto ed è impossibile risolvere, per mezzo della logica aletica ordinaria, problemi etici sulla base di proposizioni tipicamente scientifiche; al di là di queste limitazioni, la tesi di Hume, sostiene Carcaterra, è inconsistente e si aprono perciò ampie prospettive in favore del cognitivismo (per esempio, "la non esclusa e positiva possibilità di mostrare il carattere fattuale delle proposizioni etiche, di assumere integrative premesse etiche razionali, o analitiche, e di elaborare logiche diverse da quella formale ordinaria", *Ibidem*, p. 609). Non è possibile riportare nemmeno in modo esauriente e sintetico le dettagliate argomentazioni e critiche esposte dall'autore verso le tesi non-cognitiviste (dunque verso lo stesso Hume, ma anche verso autori come Moore, Poincaré, Kelsen, Bobbio, Scarpelli); rimandiamo perciò direttamente al lavoro di Carcaterra per un'analisi critica a tutto campo sul problema della derivazione del dover essere dall'essere. Qui, comunque, se per ovvi motivi non possiamo esporre una confutazione sistematica, possiamo come minimo evidenziare la radicale problematicità della legge di Hume e dunque affermare la grande debolezza delle tesi di chi, come Antiseri, basa la propria critica al diritto naturale (per giunta in modo perentorio e definitivo!) proprio su un assunto così fragile, limitato e problematico.

222 Come abbiamo detto poco sopra, anche sul modo di concepire la natura e l'etica fu molto forte l'influenza delle filosofie razionaliste di Cartesio e Spinoza. Sui diversi concetti di natura, etica e morale diffusi in quell'epoca, si veda anche cap. 2.4, nota 93 (supra).

223 E. Berti, *Le vie della ragione*, cit., p. 294.

224 A. Vendemiati, *San Tommaso e la legge naturale*, cit., p. 336.

225 Nella visione del giusnaturalismo classico, la teologia è inerente all'ontologia: "quando infatti si assumano come premesse descrizioni di realtà teleologicamente orientate, in cui, per così dire, il dover essere, cioè il fine, è in qualche modo già inscritto nell'essere, cioè nella struttura dell'oggetto considerato, è perfettamente legittimo dedurre conclusioni di tipo prescrittivo in ordine all'azione, cioè contenenti l'indicazione delle azioni che si devono compiere o evitare per conseguire il fine" (E. Berti, *Le vie della ragione*, cit., p. 69). In questo senso, va recuperata una nozione metafisica della natura e della realtà, le quali non coincidono con il mero dato di fatto, ma comprendono anche le strutture più profonde dell'essere, che sono il vero fondamento e senso del reale. Secondo Francesco D'Agostino, se è vero che dai giudizi (scientifici) di "esistenza" non possono derivare giudizi di valore, dai giudizi di "essenza" (anch'essi dotati di oggettività) è possibile dedurre giudizi morali ed etici. Egli propone l'esempio della maternità: se si dice che A è madre di B, non si esprime solo un giudizio di fatto, perché per gli uomini la maternità, oltre ad essere un fatto, è anche un valore intrinseco; se A è madre di B, allora A *deve* amare B; l'amore dei genitori per i propri figli fa parte della natura umana. Al contrario, sarebbe del tutto innaturale che una madre, senza rimorsi, abbandoni il proprio figlio (cfr. F. D'Agostino, *Filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2000, pp. 81-85). Per un approfondimento della critica alla legge di Hume e del tema circa il rapporto tra essere e

Inoltre, perché non dovrebbe essere possibile rifiutare la limitazione autodecretata della ragione solo a ciò che è verificabile nell'esperimento? Al contrario, dovremmo tornare ad allargare gli orizzonti della razionalità<sup>226</sup>, per riaprirli alle grandi questioni di senso, del vero e del bene, per restituirci una comprensione non riduzionistica ma integrale dell'uomo. Bisogna superare l'assolutizzazione della scienza e della ragione positivista<sup>227</sup>, l'idea per cui il sapere scientifico sia l'unica forma di sapere autentico, perché non esiste solo una razionalità scientifica, ma c'è anche una ragione filosofica, che può declinarsi in diverse vie e forme<sup>228</sup>. È un tipo di conoscenza diverso, cioè problematico, dialettico, con un metodo proprio e diverso da quello delle scienze particolari, ma è pur sempre una forma di autentica conoscenza, di razionalità<sup>229</sup>.

La fondazione dei valori perciò non sarà "scientifica", non procederà secondo un rigoroso metodo scientifico; essa sarà razionale di una "razionalità pratica", sarà cioè una fondazione "motivata", tale

---

dover essere, oltre al fondamentale contributo di Carcaterra (cfr. nota 221, supra), si vedano i seguenti testi: R. Pizzorni, *Diritto, etica e religione: il fondamento metasifico del diritto secondo Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 296-314; E. Berti, *Le vie della ragione*, cit., pp. 63-64, 68-69, 271-295 (l'argomentazione di Berti riguarda anche i temi della critica alla democrazia relativistica e della fondazione filosofica e razionale dell'etica); A. Vendemiati, *Le ragioni della natura*, cit., pp. 21-33; F. D'Agostino, *Filosofia del diritto*, cit., pp. 77-89; V. Possenti, *La buona società. Sulla ricostruzione della filosofia politica*, Vita e Pensiero, Milano 1983, pp. 103-133; Id., *L'azione umana: morale, politica e Stato in J. Maritain*, Città Nuova, Roma 2003, cap. 1. Sull'importanza e sulla necessità del pensiero teleologico, si veda R. Spaemann, R. Low, *Fini naturali. Storia e riscoperta del pensiero teleologico*, Ares, Milano 2013.

226 Come è noto, nell'attuale dibattito filosofico e culturale, la voce più autorevole che ha promosso una forte e ripetuta critica al concetto puramente positivista di ragione, così come un invito ad ampliare gli spazi della razionalità, è stata quella di Papa Benedetto XVI. Egli ha così dato anche un contributo molto rilevante nel dibattito sui fondamenti del diritto, sostenendo il ritorno della concezione classica del diritto naturale; la proposta del Papa è quella di riscoprire l'intelligibilità del reale e l'oggettività del sapere giuridico e dunque, in altre parole, il fondamento veritativo (naturale e razionale) del diritto. Su tutti questi temi, cfr. Benedetto XVI, *Discorso al Bundestag*, cit.; Id., *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni* (Lectio magistralis all'Università di Ratisbona), 12 settembre 2006; Id., *Discorso all'Assemblea Generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite*, 18 aprile 2008; Id., *Discorso ai partecipanti al Congresso Internazionale sulla legge morale naturale promosso dalla Pontificia Università Lateranense*, 12 febbraio 2007. Per approfondimenti su tali tematiche in Benedetto XVI, cfr. M. Cartabia e A. Simoncini (a cura di), *La legge di re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI*, BUR, Milano 2013; M. del Pozzo, *Il magistero di Benedetto XVI ai giuristi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013.

227 La ragione positivista è certamente il criterio più corretto nell'ambito strettamente scientifico ed ha portato a grandi progressi; ma "dove la ragione positivista si ritiene come la sola cultura sufficiente, relegando tutte le altre realtà culturali allo stato di sottoculture, essa riduce l'uomo, anzi, minaccia la sua umanità" (Benedetto XVI, *Discorso al Bundestag*, cit.). Ciò che è dannoso per l'uomo è la pretesa di totalità della ragione scientifica, la sua assolutizzazione a livello filosofico e culturale, per cui solo essa sarebbe la vera ragione, mentre tutte le altre teorie e forme di conoscenza non scientifiche sarebbero irrazionali e prive di senso o, al limite, rilevanti ai fini della scienza, ma senza possedere un autonomo valore conoscitivo.

228 Un contributo estremamente interessante in tal senso ci è fornito da E. Berti, *Le vie della ragione*, cit.. In questa raccolta di saggi, Berti indica diverse possibili "vie" della ragione (ovvero forme di autentica razionalità diverse da quella scientifica), che egli rintraccia nell'ermeneutica (come interpretazione e comprensione della realtà umana), nella retorica (nel senso antico e positivo del termine), nella dialettica (anch'essa nel senso antico) e nella filosofia pratica. Sempre sullo stesso tema, cfr. Id., *Ragione scientifica e ragione filosofica nel pensiero moderno*, La Goliardica, Roma 1977: qui Berti riflette sulle cause dell'"eclisse della ragione" e sulle possibilità di ristabilire una rinnovata fiducia nella ragione ed in una filosofia "razionale", capace di conoscere la verità. Per un approfondimento sulla critica al *pensiero debole*, cfr. V. Possenti, *Razionalismo critico e metafisica. Quale realismo?*, Morcelliana, Brescia 1996: importanti in questo contributo le idee sulla validità del pensiero metafisico e della "filosofia dell'essere", nonché sulla capacità di verità della ragione e della conoscenza umana; anche per Possenti ci sono forme di sapere (autentico) diverse e superiori rispetto al sapere scientifico.

229 La conoscenza umana è problematica, cioè non è mai completa e perfetta, ma ciò non comporta che sia impossibile una conoscenza oggettiva, perché approssimativamente aderente alla realtà, né che non esista una verità (non si può confondere il piano ontologico con quello gnoseologico).

da rendere possibile "persuadere" ad essa<sup>230</sup>; in etica "fondare" non significa fare deduzioni logiche, ma raggiungere la ragionevolezza dell'argomentare migliore. E' necessario perciò abbandonare anche l'idea di *ragione debole*, non per tornare all'abuso razionalista della ragione, bensì per ampliare di nuovo i suoi confini, per riacquisire una sana fiducia nelle sue potenzialità: è una *ragione aperta* quella di cui abbiamo bisogno, aperta alla realtà dell'essere e alla verità, che non si precluda il dialogo intorno al vero ed al bene e la possibilità di definire valori comuni ed oggettivi<sup>231</sup>.

Così, tramite il ristabilimento di una retta concezione della natura e della ragione, potrà di nuovo essere possibile attingere ad esse come fonti dell'etica e del diritto, accogliendo in questo senso teorie come quella di Rothbard, molto discutibile nonché astorica sul piano della teoria sociale ed economica, ma senz'altro valida ed attuale dal punto di vista dell'impostazione filosofica di fondo. Infatti, anche oggi è urgente e necessario riscoprire la fecondità della dottrina classica del diritto naturale, sulla quale poter fondare un ordine sociale, giuridico e politico più giusto ed adeguato alla dignità della persona umana.

---

230 Cfr. E. Berti, *Le vie della ragione*, cit., p. 295. Una tale razionalità "consiste soprattutto nel confronto e nella discussione delle diverse opinioni, inserite nel loro contesto storico e valutate nella loro capacità di trascenderlo (cioè di sopravvivere ai suoi mutamenti), sempre facendo riferimento ad un orizzonte di valutazioni comuni, condivisibili da tutti (non, dunque, ad una particolare filosofia o 'metafisica')" (*Ibidem*, p. 286). Un modo di procedere, quindi, non chiuso al dialogo e volto all'imposizione arbitraria di valori assoluti; anzi, un tale approccio facilita e postula il dialogo ed il confronto, al contrario dell'atteggiamento scettico e relativista, che spinge a restare nel recinto delle proprie certezze, stabilendo *a priori* che non è possibile alcun approdo comune a qualcosa di definitivo e certo.

231 Nel mondo odierno, parlare di verità è considerato "autoritario", "dogmatico", minaccioso per la libertà e, probabilmente, dietro questa visione distorta del concetto di "verità" ci sono anche gli errori ed i fraintendimenti di cui si parlava poco sopra. In realtà, lungi dal mettere in pericolo il pluralismo culturale, la verità mantiene ragionevole e verificabile il dibattito pubblico e rende possibile il dialogo tra le culture: "*La verità*, infatti, è "*lógos*" che crea "*diá-logos*" e quindi comunicazione e comunione. La verità, facendo uscire gli uomini dalle opinioni e dalle sensazioni soggettive, consente loro di portarsi al di là delle determinazioni culturali e storiche e di incontrarsi nella valutazione del valore e della sostanza delle cose" (Benedetto XVI, Lettera Enciclica *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, n. 4).

## BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINO, *La città di Dio*, tr. it., Città Nuova, Roma 2010
- ANTISERI D., *Perché la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede*, Queriniana, Brescia 1991
- *Teoria della razionalità e ragioni della fede. Lettera filosofica con risposta teologico-filosofica del card. Camillo Ruini*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 1994
  - *Trattato di metodologia delle scienze sociali*, UTET, Torino 1996
  - *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003
  - *Le mie obiezioni ai sostenitori della legge naturale*, in "il Foglio", 19/10/2005
- ANTISERI D., REALE G., *Quale ragione?*, Cortina Editore, Milano 2001
- AA.VV., *Liberalismo e anarco-capitalismo*, "Nuova civiltà delle macchine", XXIX, n. 1-2, 2011
- BENEDETTO XVI (RATZINGER J.), *Lectio doctoralis* all'Università LUMSA, 10 novembre 1999, in *Per il diritto. Omaggio a Joseph Ratzinger e Sergio Cotta*, Giappichelli, Torino 2000, pp. 11-14
- *Discorso ai membri della Commissione Teologica Internazionale*, 1 dicembre 2005
  - *Incontro con i giovani della Diocesi di Roma e del Lazio*, 6 aprile 2006
  - *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni* (Lectio Magistralis all'Università di Ratisbona), 12 settembre 2006
  - *Discorso ai partecipanti al Congresso Internazionale sulla legge morale naturale promosso dalla Pontificia Università Lateranense*, 12 febbraio 2007
  - *Discorso all'Assemblea Generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite*, 18 aprile 2008
  - *Lectio Magistralis Elogio della coscienza* all'Università di Siena e *Il significato dei valori religiosi e morali nella società pluralista* in Id., *L'elogio della coscienza*, Cantagalli, Siena 2009, pp. 5-32, 49-76
  - Lettera Enciclica *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009
  - *Discorso al Bundestag*, 22 settembre 2011
- BERTI E., *Ragione scientifica e ragione filosofica nel pensiero moderno*, La Goliardica, Roma 1977
- *Le vie della ragione*, il Mulino, Bologna 1987
- BOBBIO N., *Locke e il diritto naturale*, Giappichelli, Torino 1963
- *Studi lockiani*, in Id., *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli 1965
  - *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 2005
  - *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Laterza, Roma-Bari 2011
- CAPOGRASSI G., *Impressioni su Kelsen tradotto*, in Id., *Opere*, vol. V, Giuffrè, Milano 1959, pp. 311-356
- CARCATERRA G., *Il problema della fallacia naturalistica. La derivazione del dover essere dall'essere*, Giuffrè, Milano 1969
- CARTABIA M., SIMONCINI A. (a cura di), *La legge di re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI*, BUR, Milano 2013
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009
- COPELSTON F.C., S. J., *Aquinas*, Penguin Books, Londra 1955
- DAGRADI S.A., *Dottrine tradizionali del diritto naturale e origini del giusnaturalismo moderno*, [www.cooperweb.it/societaeconflitto/giusnaturalismo.html](http://www.cooperweb.it/societaeconflitto/giusnaturalismo.html), (data di ultimo accesso: 18/9/2014)
- DEL POZZO M., *Il magistero di Benedetto XVI ai giuristi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013
- D'AGOSTINO F., *Filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2000
- ERRAZURIZ C.J., *Sul rapporto tra diritto e giustizia: valore e attualità della tradizione classica e cristiana*, in "Persona y Derecho", 40, 1999, pp. 337-359

- FABRO C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* (1939), in *Opere complete*, vol. 3, a cura di C. Ferraro, Edivi, Segni 2005
- FASSO' G., *Storia della filosofia del diritto*, vol. 1, "Antichità e Medioevo", Laterza, Roma-Bari 2005
- FINNIS J., *Legge naturale e diritti naturali*, tr. it. (a cura di F. Viola), Giappichelli, Torino 1996
- GALANTINI L., PALMARO M., *Relativismo giuridico. La crisi del diritto positivo nello Stato moderno*, Vita e Pensiero, Milano 2011
- GALEAZZI U., "Logos, rispetto del pluralismo e relativismo", in Id., *Il coraggio della ragione*, Armando, Roma 2012, pp. 39-53
- GALVAN S., *Per una razionalità senza dicotomie*, in Antiseri D., *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano*, pp. 157-175
- GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Centesimus Annus*, 1 maggio 1991
- Lettera Enciclica *Fides et Ratio*, 14 settembre 1998
- GRANT G.P., "Plato and Popper", *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, maggio 1954
- GROZIO U., *Il diritto della guerra e della pace*, tr. it., Cedam, Padova 2010
- HABERMAS J., *Tra scienza e fede*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2006
- HABERMAS J., RATZINGER J., *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2005
- HERVADA J., *Introduzione critica al diritto naturale*, tr. it., Giuffrè, Milano 1990
- *Cos'è il diritto? La moderna risposta del realismo giuridico*, tr. it., Edusc, Roma 2013
- HUME D., *Trattato sulla natura umana* (1739), libro III, Parte I, sez. 1, in *Opere filosofiche*, vol. 1, Laterza, Roma-Bari 1987
- KELSEN H., *Justice et droit naturel*, in AA. VV., *Le droit naturel*, PUF, Paris 1959
- *Lineamenti di una dottrina pura del diritto*, tr. it., Einaudi, Torino 1967
- *Teoria generale del diritto e dello Stato*, tr. it., Etas, Milano 1994
- *Diritto naturale senza fondamento*, tr. it. di A. Bolaffi, "Micromega", 2/2001
- *La democrazia*, tr. it., il Mulino, Bologna 2010
- LAFFITTE J., *Storia dell'obiezione di coscienza e differenti accezioni del concetto di tolleranza*, in SGRECCIA E., LAFFITTE J., *La coscienza cristiana a sostegno del diritto alla vita*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, pp. 84-104
- LOCKE J., *Il Secondo trattato sul governo*, tr. it., BUR, Milano 2001
- *Saggi sulla legge naturale*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2007
- LOTTIERI C., *Il pensiero libertario contemporaneo*, Liberilibri, Macerata 2001
- MARITAIN J., *Tolleranza e verità*, in Id., *Il filosofo della società*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1976
- *Nove lezioni sulla legge naturale*, tr. it., Jaca Book, Milano 1985
- MAZZONI S., *Stato e anarchia. Il pensiero politico del libertarismo americano: Murray Newton Rothbard*, Giuffrè, Milano 2000
- VON MISES L., *L'azione umana*, tr. it., UTET, Torino 1959
- MODUGNO R.A., *Murray N. Rothbard e l'anarco-capitalismo americano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998
- MOORE G.E., *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge 1903
- PASCAL B., *Pensieri*, tr. it., Edizioni Paoline, Milano 1961
- PASSERIN D'ENTREVES A., *La dottrina del diritto naturale*, Edizioni di Comunità, Milano 1980
- PECORA G., *La libertà dei moderni*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2011
- PERA M., *Perché dobbiamo dirci cristiani*, Mondadori, Milano 2008
- PIZZORNI R., *Diritto naturale e diritto positivo in S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1999
- *Diritto, etica e religione: il fondamento metafisico del diritto secondo Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006
- POPPER K., *La società aperta e i suoi nemici*, tr. it., Armando, Roma 2002

- POSSENTI V., *La buona società. Sulla ricostruzione della filosofia politica*, Vita e Pensiero, Milano 1983
- *Irrazionalità del diritto? La "destructio" dell'idea di ragion pratica in Kelsen*, in "Jus", n. 2, Vita e Pensiero, Milano 1985, pp. 263-274
  - *Democrazia e filosofia: le aporie della fondazione della democrazia in Kelsen*, in "Rivista di Filosofia neo-scolastica", n. 4, Vita e Pensiero, Milano 1987, pp. 516-557
  - *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Marietti, Genova 1991
  - *Razionalismo critico e metafisica. Quale realismo?*, Morcelliana, Brescia 1996
  - *L'azione umana: morale, politica e Stato in J. Maritain*, Città Nuova, Roma 2003
  - *Nichilismo giuridico. L'ultima parola?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012
- RAND A., *La virtù dell'egoismo*, tr. it., Liberilibri, Macerata 1999
- ROMMEN H.A., *L'eterno ritorno del diritto naturale*, tr. it., Studium, Roma 1965
- ROTHBARD M.N., *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, vol. 1, Elgar, Cheltenham 1995
- *L'etica della libertà*, tr. it., Liberilibri, Macerata 1996
  - *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario dell'anarcocapitalismo*, tr. it., Liberilibri, Macerata 1997
  - *Diritto, natura e ragione* (a cura di R.A. Modugno), Rubbettino, Soveria Mannelli 2005
- SCARPELLI U., *Etica senza verità*, il Mulino, Bologna 1982
- SPAEMANN R., LOW R., *Fini naturali. Storia e riscoperta del pensiero teleologico*, Ares, Milano 2013
- STRAUSS L., *Diritto naturale e storia*, tr. it., Neri Pozza, Venezia 1957
- *Liberalismo antico e moderno*, tr. it., Milano, Giuffrè 1973
- SUAREZ F., *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, lib. II, tr. it., Cedam, Padova 2010
- TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, tr. it., 6 voll., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996-1997
- *La Somma contro i Gentili*, tr. it., 3 voll., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000-2001
- VANNI ROVIGHI S., *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Roma-Bari 2011
- VENDEMIATI A., *Le ragioni della natura*, "Oikonomia", 9/3 (ottobre 2010)
- *San Tommaso e la legge naturale*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2011
- VERNAGLIONE P., *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003
- WEBER M., *La scienza come professione*, in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, tr. it., Einaudi, Torino 1967