

Dipartimento
di Scienze Politiche

Cattedra di Storia delle Dottrine Politiche

Le ragioni della tolleranza da Hans Kelsen a Norberto Bobbio

Prof. Gaetano Pecora

RELATORE

Antonio Sorbino - Matr.092592

CANDIDATO

Ringraziamenti

Vorrei dedicare qualche parola alle persone che mi hanno supportato in questo viaggio.
Ringrazio immensamente il mio relatore per la disponibilità e la pazienza con cui mi ha guidato nella stesura di questo testo.
Ringrazio mio padre per essere stato la voce della ragione e per aver riposto fiducia in me e nelle mie scelte.
Ringrazio mio madre per essere stata il pilastro delle mie certezze, riuscendo ad infondermi forza e coraggio.
Ringrazio mio fratello Francesco per avermi insegnato a rischiare di più ed aver alimentato il fuoco dell'ambizione

“Dio è nei dettagli”
-Ludwig Mies van der Rohe

Indice

| | |
|--|----|
| Introduzione | 4 |
| Capitolo 1 – Hans Kelsen: il padre del relativismo filosofico | 7 |
| 1.1 Assolutismo e relativismo | 7 |
| 1.2 Tolleranza: il pilastro della democrazia relativistica | 10 |
| 1.3 Il punto debole della tolleranza di Kelsen | 12 |
| Capitolo 2 - Il giusnaturalismo: la dottrina del diritto naturale | 15 |
| 2.1 La critica al giusnaturalismo di Kelsen | 15 |
| 2.1.1 La fallacia giusnaturalistica..... | 15 |
| 2.1.2 La natura dell'uomo come fonte del diritto naturale | 16 |
| 2.1.3 La difesa del giuspositivismo | 18 |
| 2.2 La critica al giusnaturalismo di Bobbio | 20 |
| 2.2.1 Le forme del giusnaturalismo | 20 |
| 2.2.2 Le credenze dei seguaci del diritto naturale | 23 |
| 2.2.3 Il giusnaturalismo come teoria della morale | 25 |
| 2.2.4 La funzione storica del giusnaturalismo | 27 |
| Capitolo 3 – Norberto Bobbio: il testimone dello spirito laico | 28 |
| 3.1 Le ragioni della tolleranza | 28 |
| 3.2 Tolleranza e verità..... | 33 |
| 3.3 Le diverse declinazioni del pluralismo..... | 36 |
| 3.4 L'intimo rapporto con la religione ed il legame con il laicismo..... | 40 |
| Conclusione | 46 |
| Abstract | 48 |
| Bibliografia | 51 |

Introduzione

In un mondo percorso da incessanti scontri dove si fronteggiano idee e credenze brandite con la forza delle armi ideologiche, un interrogativo nasce spontaneo: può il richiamo alla tolleranza rappresentare la speranza per la coesistenza pacifica delle diverse dottrine, il “luminico” per fare luce sulla oscurità dilagante che avvolge la società?

Tenere accesa la fiamma della ragione è un compito assai arduo: soltanto chi dispone di un atteggiamento mentale aperto al dialogo e alla scoperta può cercare di comprenderne le difficoltà, addentrandosi così nella fitta selva dell’ignoto. Questo atteggiamento è per l’appunto la tolleranza, considerata come il valore principale per la costruzione del sistema democratico moderno.

Negli anni, il dibattito intorno alla tolleranza ha animato le riflessioni dei più illustri filosofi del pensiero liberal-democratico, dando vita a *weltanschauung* politiche che ben rispondono ai dilemmi della contemporaneità. Partendo da queste considerazioni, il seguente elaborato si pone l’obiettivo di approfondire il cammino verso la tolleranza nel pensiero di Hans Kelsen, padre del relativismo, e di Norberto Bobbio, testimone dello spirito laico, cercando di comprendere le ragioni che li hanno orientati in questa direzione.

Nel primo capitolo, ripercorreremo gli insegnamenti di Kelsen, cercando di capire come egli arrivi alla formulazione del verbo relativista che – a suo dire - la tolleranza presuppone. Inizieremo da una dicotomia fondamentale, quella tra l’assolutismo e il relativismo, analizzata anche attraverso lo studio dei due regimi politici, l’autocrazia e la democrazia, da essi discendenti. In Kelsen l’appello alla tolleranza nasce dalla consapevolezza che verità assolute ed eterne, appartenenti ad un mondo che trascende i limiti umani, non esistono. Ed è proprio da questa consapevolezza che traggono origine le ragioni del relativismo e di conseguenza l’esigenza di creare un’architettura istituzionale che permetta la convivenza delle verità sempre cangianti e parziali: nel che è la sostanza della moderna democrazia. Pertanto, la tolleranza diventa la pietra angolare su cui si erge la democrazia relativista. In questa costruzione teorica si individua, tuttavia, una frattura che rende il relativismo laico di Kelsen sociologicamente instabile. Per far funzionare correttamente la società democratica, infatti, è necessario che alcuni valori penetrino nel tessuto sociale e vengano vissuti dalle moltitudini con la stessa intensità di una fede, ovvero in maniera assoluta. Piaccia o meno, è certo che l’esistenza di verità plurime spaventa la più parte degli uomini, i quali, rifugiandosi nel credo delle verità assolute, cercano così di ridurre le dissonanze e le ambascie che il dubbio e le verità relative generano. Ora, se l’assoluto serve da collante per la società, potrebbe non esserci la tolleranza e viceversa; per uscire da questa trappola logica, subentra – come verrà esposto con più comodo nelle pagine del testo – la necessità di distinguere l’intolleranza giuridica (incompatibile con la democrazia liberale) dall’intolleranza intellettuale (che invece ben le si confà).

Il secondo capitolo parte dalla critica che Kelsen muove alla teoria del diritto naturale, il giusnaturalismo, considerato come una delle fonti principali dell’assolutismo. Tale corrente giuridica vede nella natura l’origine

di norme giuste, per cui, chi agisce secondo natura percorre la via retta. In questo ordine di idee, il filosofo praghese individua un errore profondo: quello di ricavare da un giudizio di fatto un giudizio di valore, deducendo un dover-essere da un essere. Decostruiremo poi l'ipotesi secondo cui è possibile derivare dalla natura umana la fonte del diritto naturale e analizzeremo la difesa che Kelsen fa del positivismo giuridico. Sempre in questo capitolo affronteremo la critica al sistema giusnaturalistico dell'erede spirituale della dottrina kelseniana, Norberto Bobbio, che analizza le varie forme assunte da questa dottrina nel corso della storia. Esamineremo anche in che modo Bobbio scardina le pretenziose convinzioni della teoria giusnaturalista, in particolare quelle relative ai criteri per determinare la naturalità delle cose reali, nonché il suo modo di intendere questa corrente filosofico-giuridica: non come una morale qualsiasi, bensì come una teoria della morale, una meta-morale insomma. Anche Bobbio, come Kelsen, smonta la logica giusnaturalista presentandola come fallace e insostenibile; ciononostante all'implacabile condanna teoretica del giusnaturalismo, Bobbio affianca una assai più compiacente giudizio sulla sua funzione storico-politica.

Nel terzo capitolo, invece, esploreremo la posizione di Bobbio rispetto al concetto di tolleranza, esaminato in tutte le sue variegate sfumature. Animato dalla fiamma del dubbio e da un esigentissimo spirito critico, il filosofo torinese presenta le ragioni che militano a favore della tolleranza, in base ad un ordine decrescente: da una ragione pratica, o meglio di prudenza politica, passando per una di metodo, fino ad arrivare a una di natura morale che proclama l'esigenza del rispetto altrui. Proseguendo, esamineremo la natura duale tanto della tolleranza quanto dell'intolleranza, sostenendo che il principio della tolleranza deve essere esteso a tutti coloro che la coltivano, escludendo coloro che negano la sua validità. Di Bobbio, inoltre, verrà analizzato il modo in cui egli intende il rapporto tra la tolleranza e la verità, quest'ultima scomposta ora in concezione monista ed ora in una dualista. Per tale via, nel magistero bobbiano il concetto di verità diventa un tassello fondamentale per la tolleranza, concepita come quell'atteggiamento di rispetto e apertura nei confronti di idee diverse e plurime. A tale pluralismo, Bobbio ha dedicato alcune delle sue pagine più belle e di esso cercheremo di approfondire le declinazioni più rilevanti (in particolare quella socialista, cristiano-sociale e liberal-democratica), nonché i criteri per distinguerle tra loro. L'ultimo paragrafo, in particolare, verterà sul rapporto che Bobbio, maestro di tolleranza, intrattiene con la religione, storicamente considerata come una delle più grandi fonti di intolleranza. Un rapporto assai ambiguo dal quale emerge quella che Bobbio stesso battezza come la religiosità del dubbio, in cui la ragione regna comunque sovrana. Pervaso dal sentimento dell'ombra, il filosofo è sbigottito dall'inquietudine che il mistero crea con la sua enigmaticità, ma fa ricorso alla flebile fiamma del "luminico della ragione" per sfuggire alle facili risposte della fede. La sua visione del mondo ben si sposa con la teoria, cara alla tradizione laica, degli Stati non-confessionali; Stati cioè che non privilegiano una dottrina piuttosto che un'altra e che invece cercano uno spazio per l'eguale coesistenza di tutti i diversi credi sotto l'unica bandiera della libertà religiosa. Del magistero di Bobbio, infine, metteremo in evidenza le differenze principali tra la morale religiosa e la morale laica, ognuna esaminata con le proprie virtù ed i propri difetti, le proprie forze e le proprie manchevolezze, cercando di capire se e in che modo sia possibile fondare

un'etica non confessionale, basata esclusivamente sulla ragione e sull'esperienza. Che poi sono gli unici due lumi dell'uomo laico.

Capitolo 1 – Hans Kelsen: il padre del relativismo filosofico

Acuto osservatore della realtà politica, Hans Kelsen rappresenta uno dei fautori del pensiero liberale e il padre del relativismo filosofico. Egli è riconosciuto nel panorama filosofico contemporaneo come uno dei più grandi espositori della scienza del diritto ed è celebre per la formulazione di una complessa teoria giuridica, che ha trovato ne *“La dottrina pura del diritto”* la sua più matura formulazione. Ma, come si diceva, Kelsen è stato anche un acuto osservatore dell’universo democratico.

1.1 Assolutismo e relativismo

Infatti, la sua ricerca sui fondamenti del sistema democratico lo ha portato a confrontarsi con il monolite dell’assolutismo, manifestatosi con forme governative autocratiche, guidate da capi dotati, a loro dire, di una conoscenza assoluta della verità. Lo strumento principale di questi regimi è stata l’ubbidienza incondizionata nei confronti *“dell’autorità del bene assoluto che tutto domina”*¹: un’ubbidienza che, senza dubbio, poggia sulla fiducia, anzi sulla credenza, che il legislatore sia in possesso del bene assoluto. Le parole di costoro si trasmutano dunque, in un messaggio intriso di una certezza che trascende i limiti della comprensione umana e diventa legge.

Alla luce di ciò, Kelsen sostiene che *“la causa della democrazia risulta disperata se si parte dall’idea che sia possibile la conoscenza della verità assoluta”*²; e che la fiducia nei dogmi della verità assoluta pone le basi di una *“concezione metafisica e, particolarmente, mistico-religiosa del mondo”*³. Lo scopo di Kelsen è quello di scardinare questi dogmi, queste verità inconfutabili (perché imperscrutabili) che si muovono nel noumenico spazio dell’illusione e che attanagliano le filosofie del mondo, per poter spiegare il regime democratico sulla base di verità relative. Egli combatte l’universalismo dell’assolutismo con il soggettivismo del relativismo. Il suo atteggiamento critico nei confronti dell’assolutismo apre la strada ad un approccio critico, relativistico e positivistico della realtà, proprio, secondo lo studioso praghese, di un universo democratico. Kelsen ritiene infatti che la cifra del reggimento democratico sia proprio il relativismo, che definisce come *“quella concezione del mondo che l’idea democratica suppone”*⁴. Il relativismo, considerato il pilastro filosofico della democrazia, significa per Kelsen il dover tenere in considerazione, sforzarsi di comprendere le ragioni dell’Altro per dare la possibilità a ciascuno di esprimere il proprio pensiero, un pensiero che – in punto di principio – può sempre contenere una particella, un frammento di verità (relativa).

In questo senso per Kelsen, la politica democratica è una politica del compromesso tra la maggioranza e la minoranza e ciò si collega perfettamente con la sua premessa gnoseologica, ovvero con l’incapacità di determinare il Bene e il Male in termini assoluti, e dunque con la relatività e il politeismo dei valori. Come

¹ H. Kelsen, *La democrazia*, Bologna, Il Mulino, 1995, p.147

² H. Kelsen, *Essenza e valore della democrazia*, Torino, Giappichelli, 2004, p.139

³ H. Kelsen, *La democrazia*, p.147

⁴ Ivi, p.149

sostiene Kelsen: “non esiste un dominio assoluto della maggioranza sulla minoranza perché la volontà generale, formata secondo il principio della maggioranza, non si manifesta sotto forma di diktat imposta dalla maggioranza alla minoranza, ma come il risultato dell’influsso che i due gruppi esercitano l’uno sull’altro, come risultante del cozzo degli orientamenti politici delle loro volontà”⁵.

Sulla base delle argomentazioni finora esposte, il compromesso rappresenta uno dei tasselli principali per la costruzione dell’architettura democratica sul terreno relativista. Ma cosa si intende per compromesso? Con esso si intende la “posposizione di ciò che divide gli associandi a vantaggio di ciò che li unisce... compromesso significa tolleranza”⁶. Se questo è vero, la tolleranza rimanda ad un insieme di norme, di credenze e di valori condivisi tanto dalla maggioranza quanto dalla minoranza. Per fluidificare il dialogo tra queste due forze, esse devono poter capire l’una le ragioni dell’altra. Ma, affinché ciò sia possibile, è necessario che esista un nucleo di valori comuni, uno stesso universo semantico in cui maggioranza e minoranza possano riconoscersi. Una comunanza culturale è fondamentale, poiché fornisce un vocabolario per la convivenza sociale all’interno della stessa sfera morale. La pratica del dialogo deve, quindi, svolgersi rigorosamente entro questi limiti e non può fare altrimenti se si vuole costruire un solido edificio democratico.

In questo modo, Kelsen conferisce una natura spirituale al compromesso democratico, volto a promuovere i negoziati e gli accordi tra la maggioranza e la minoranza. Alla democrazia, dunque, viene affidato il compito “della pace sociale, della composizione dei conflitti e della reciproca comprensione su una linea mediana”⁷: è dalla concordia morale che deriva il compromesso, che perciò non è il risultato di un processo “meccanico”, legato al fronteggiarsi di forze equivalenti, semmai è l’esito di una comunione spirituale di intenti: è l’effetto di una causa morale. Effetto questo che però potrebbe non verificarsi, soprattutto laddove “i valori comuni giacciono quietamente nel fondo dell’anima collettiva”⁸. Ciò appare evidente nelle società omogenee, in cui maggioranza e minoranza hanno un universo valoriale condiviso, per cui la distanza fra esse è ridotta. In siffatti contesti, i diversi attori politici non si percepiscono come antagonisti, o meglio si percepiscono come antagonisti ma non come nemici. Si viene quindi a creare una convergenza di interessi e di preferenze con la politica di governo: è come se implicitamente ci fosse un accordo che non ha bisogno di essere ricercato nelle aule parlamentari.

Il magistero kelseniano gravita su due archetipi mentali opposti, l’assolutista e il relativista, dai quali derivano due organizzazioni politiche diverse, l’autocrazia e la democrazia. L’assolutista crederà nell’esistenza di valori assoluti che trascendono il mondo sensibile: i valori assoluti, pertanto, “si rivelano soltanto all’eletto, a colui che cioè che valica i confini della conoscenza empirica ed accede al regno dove impera il Bene ed il Vero”⁹. A questo tipo di mentalità, si contrappone il relativista, il quale, essendo

⁵ H. Kelsen, *Essenza e valore della democrazia*, p.104

⁶ G. Pecora, *Kelsen*, Bari, Laterza, 1995, p.24

⁷ H. Kelsen, *Sociologia della democrazia*, Napoli, 1991, p.46

⁸ G. Pecora, op cit., p.28

⁹ Ivi, p. 68

consapevole dei limiti dell'intelletto umano, ontologicamente debole e circoscritto, si limita alla sola indagine della realtà empirica. Quindi, "l'assolutismo filosofico consiste nell'opinione metafisica secondo cui vi è una realtà assoluta, vale a dire una realtà che esiste indipendentemente dalla conoscenza umana e che si trova al di là dello spazio e del tempo, termini cui la conoscenza umana è limitata. Il relativismo filosofico, invece, partendo dall'esperienza positiva, sostiene la dottrina empirica secondo la quale la realtà esiste soltanto entro i limiti della conoscenza umana e, come oggetto di tale conoscenza, è relativa al soggetto cosciente"¹⁰. Alla luce di queste considerazioni, appare evidente che per Kelsen il relativismo filosofico implichi la consapevolezza che i giudizi di valori hanno validità relativa, dal momento che non è possibile escludere l'esistenza di giudizi di valori diametralmente opposti. Pertanto, Kelsen ravvede nel relativista il fautore della tolleranza, mentre riguarda gli assolutisti come inclini alla più rigida e chiusa intolleranza, accecati come essi sono dall'illusione di possedere la verità universale; laddove il relativista, rinunciando all'arroganza del credo assolutistico, pone la tolleranza al vertice dei suoi valori.

Da questi due ideal-tipi si diramano, come anticipato, due forme governative diverse nelle quali il concetto di compromesso e del rapporto dialettico maggioranza-minoranza rappresentano le chiavi di lettura per la loro comprensione. In un regime democratico, la pratica dell'opposizione è possibile soltanto nella misura in cui tale opposizione, o minoranza, esista e si confronti fattivamente con la maggioranza: questo è infatti "una condizione preliminare per la garanzia delle libertà e dei diritti fondamentali"¹¹. Nell'autocrazia, invece, la dicotomia maggioranza e minoranza e il disaccordo politico non sono possibili, perché l'individuo è sottomesso ad un suo simile che gode di autorità assoluta sull'intera comunità: l'unico in grado di interpretare la volontà suprema. Il regime democratico, quindi, differisce dall'autocrazia, "per il fatto che al suo interno il cittadino si sottopone a leggi alla cui elaborazione egli stesso, attraverso il sistema partitico-parlamentare e rappresentativo, ha contribuito, laddove nei regimi autocratici i sudditi sottostanno a leggi imposte dal despota senza il loro consenso"¹². Con la ferma convinzione che il potere si diffonda o dal basso verso l'alto o viceversa, il filosofo distingue l'autocrazia dalla democrazia: quest'ultima è vista come un regime politico in cui coloro che legiferano (direttamente o indirettamente) sono poi sottoposti essi stessi alle medesime leggi che hanno creato, mentre nel primo tipo di organizzazione questa identità non persiste. La differenza tra questi due regimi antitetici consiste dunque nel modo in cui vengono elaborate ed applicate le leggi e in che posizione si trovano i cittadini: se di subalternità, autocrazia, se di egualità, democrazia.

Sulla base di questi presupposti "ne consegue che il filosofo che crede in verità eterne, il metafisico, l'uomo di fede sarebbero costituzionalmente antidemocratici: lo stesso principio di maggioranza sarebbe in contraddizione con la credenza in valori assoluti. Al contrario il relativismo filosofico può facilmente ammettere che il giusto di oggi possa essere l'ingiusto di domani, e viceversa. La democrazia relativistica fa

¹⁰ H. Kelsen, *La democrazia*, cit., p.150

¹¹ S. Lagi, *La democrazia di Hans Kelsen: tra procedura ed etica*, Firenze, Leo S. Olschki, p.251

¹² *Ibidem*

appello al popolo, affinché decida di volta in volta, perché essa non sa che cosa è la verità e il bene”¹³. Secondo Norberto Bobbio, il relativista “non riesce a vedere il mondo (...) spaccato in buoni e malvagi. Se gli si chiedesse dove sta la verità, dove sta il bene, dove sta il giusto, risponderebbe che non sta né da una parte né dall’altra, ma è mescolato con la menzogna, con il male, con l’iniquità tanto di qua che di là. Onde il compito, nobilissimo, di rompere i blocchi d’impedire le chiusure e le fratture, di invocare la tolleranza”¹⁴.

Alla luce di queste osservazioni, la *weltanschauung* relativistica del filosofo praghese, quindi, presuppone l’esistenza di più realtà e verità che nel quadro istituzionale democratico convivono grazie al principio della tolleranza.

1.2 Tolleranza: il pilastro della democrazia relativistica

Tale principio rappresenta uno dei pilastri fondamentali sui cui si fonda il regime democratico, caratterizzato da una continua discussione tra la maggioranza e la minoranza. In quest’ottica la volontà dello Stato, concepita come il contenuto dell’ordinamento giuridico, può essere –è di fatto molto spesso lo è - il risultato di un compromesso. La propensione al compromesso, postula, infatti, la tolleranza, intesa come la massima apertura mentale. Essa è la prerogativa di chi, rassegnandosi a non poter trascendere l’esperienza umana e a comprendere l’Assoluto, è disposto umilmente a discutere di tutto con tutti. “In definitiva – ammoniva Kelsen - a noi uomini non resta che questo; di fronte ai limiti posti alla nostra conoscenza, la rassegnazione e nella nostra attività sociale, la tolleranza”¹⁵. Secondo Kelsen, “la libertà di religione, di opinione e di stampa appartengono all’essenza della democrazia e soprattutto vi appartiene la libertà di scienza”¹⁶.

La valutazione positiva della scienza e la propensione a mantenerla libera dalle catene dei dogmi e da ogni intrusione metafisica, sono tratti distintivi della democrazia moderna, nata sotto il vessillo del liberalismo politico. In tale contesto, liberalismo politico significa non solo autonomia politica, ma anche autonomia intellettuale dell’individuo, della sua ragione, non assoggettata ad una autorità trascendente: per Kelsen, questa è la vera essenza e vera natura del razionalismo. Pertanto, questo tipo di mentalità, volta al rispetto della scienza, delinea perfettamente il profilo dell’individuo democratico, per il quale “nel grande dilemma tra volontà e conoscenza, tra desiderio di dominare il mondo e il desiderio di comprenderlo, il pendolo oscilla più in direzione della conoscenza che in quella della volontà, più verso la comprensione che verso il dominio”¹⁷.

¹³ V. Possenti, *Democrazia e filosofia: le aporie della fondazione della democrazia in Kelsen*, Milano, Pubblicazioni dell’Università Cattolica del Sacro Cuore, p.542. Vale la pena precisare che Possenti è un critico spietato dell’impostazione kelseniana, qui citato perché ha rappresentato in maniera corretta il pensiero di Kelsen

¹⁴ N. Bobbio, *Politica e cultura*, Torino, Einaudi, 2005, p.180

¹⁵ G. Volpe, *Il costituzionalismo del Novecento*, Bari, Laterza, 2000, p.175

¹⁶ H. Kelsen, *La democrazia*, cit., p.246

¹⁷ Ivi, p.247

Ed è proprio tale spirito che suggella il valore universale della cultura liberale: la tolleranza, intesa come l'atteggiamento mentale più consono alla democrazia liberale.

La tolleranza, quindi, viene concepita come il *modus operandi* di un individuo, il quale, consapevole di non poter trascendere la conoscenza sensibile, bloccato dalle radici dell'immanenza, si apre al confronto con l'altro, si apre all'alterità. La tolleranza, dunque, presuppone la condanna dell'assolutismo e della totalità che soffocano ogni forma di alterità. "Il principio morale implicito in una filosofia relativistica – scrive Kelsen - è il principio della tolleranza, ossia il principio in base al quale si devono comprendere in maniera simpatetica le credenze religiose o politiche altrui – senza necessariamente accettarle, ma senza impedire che esse vengano liberamente espresse"¹⁸.

Con questa precisazione, la filosofia relativistica dei valori esige la "tolleranza soltanto nell'ambito di un ordinamento giuridico stabilito, il quale garantisca la pace proibendo e impedendo l'uso della forza tra coloro che a quell'ordinamento sono soggetti, senza però proibire o impedire la libera espressione delle idee"¹⁹. Per Kelsen, quindi, la tolleranza è il portato della libertà di pensiero e rappresenta uno dei valori costitutivi dell'atteggiamento relativista. In aggiunta, il filosofo praghese asserisce che una democrazia può essere tollerante anche quando deve salvaguardarsi da tendenze anti-democratiche, ad esempio non sopprimendo l'espressione pacifica di idee anti-sistema: "è proprio in virtù di questa tolleranza che la democrazia si distingue dall'autocrazia"²⁰. Kelsen, però, continua il suo discorso affermando che è un diritto di ogni governo democratico eliminare con la forza ogni concreto tentativo di sovvertire lo status quo democratico. Certo, tracciare un confine netto tra una mera espressione di una idea e la preparazione all'uso della forza è sempre difficile e gravido di rischi. Ma è proprio nel rischio che risplende il merito della democrazia: "se la democrazia non fosse in grado di affrontare questo rischio - ammonisce Kelsen - essa non sarebbe degna di essere difesa"²¹. Alla luce di ciò, essendo la democrazia sinonimo di libertà, e poiché libertà significa tolleranza, il metodo democratico è l'unico altrettanto favorevole per la scienza, la quale vive e si evolve solo se è libera: la sua pre-condizione è l'esistenza non solo dell'indipendenza da condizionamenti politici (libertà esterna), ma anche la persistenza del libero gioco dell'argomentazione e della contro-argomentazione (libertà interna). "Nessuna dottrina può essere soppressa in nome della scienza, poiché l'anima della scienza è la tolleranza"²². In quest'ottica, la soluzione al quesito concernente la natura della *iustitia* per Kelsen è che essa sia relativa e che solo sotto la sua protezione la scienza, la verità e la veridicità possono prosperare: la giustizia – scrive - "è la giustizia della libertà, la giustizia della pace, la giustizia della democrazia – è la giustizia della tolleranza"²³.

¹⁸ H. Kelsen, *Che cos'è la giustizia?*, Macerata, Quodlibet, 2015, pp. 96-97

¹⁹ *Ibidem*

²⁰ *Ibidem*

²¹ *Ibidem*

²² *Ivi* p.98

²³ *Ibidem*

1.3 Il punto debole della tolleranza di Kelsen

Sulla base dei ragionamenti finora esposti, si evince che il *leitmotiv* del pensiero kelseniano si risolve in una catena di passaggi rigidamente collegati tra loro: dal relativismo alla tolleranza e dalla tolleranza alla società democratica. Nonostante il fascino suggestivo di questa tesi, però, l'edificio democratico da lui proposto presenta delle incrinature, legate al fatto che a fondamento della società democratica ci possano essere valori relative. A tal riguardo, già Tocqueville notava come i pilastri della democrazia venissero edificati sul granito delle credenze, di valori, cioè, vissuti con la stessa intensità dei dogmi e sosteneva che “le credenze sono più o meno numerose secondo i tempi. Nascono in modi diversi e possono cambiare di forma e di contenuto; ma non si può far sì che non esistano, ossia che non esistano opinioni che gli uomini accettano sulla fiducia e senza discutere. Se ognuno si mettesse personalmente a costruirsi tutte le proprie opinioni e a ricercare la verità facendosi strada da solo, è probabile – proseguiva Tocqueville - che mai molte persone si sarebbero riunite in una credenza comune. Ebbene – aggiungeva – è facile accorgersi che non c'è società che possa prosperare, o meglio che possa sussistere senza credenze simili, giacché senza idee comuni non c'è azione comune, e senza azione comune, esistono sì gli uomini, ma non un corpo sociale”²⁴.

In tale ottica, il relativismo laico di Kelsen appare sociologicamente instabile. Attenzione, sociologicamente, non gnoseologicamente instabile. Dal punto di vista della conoscenza veramente tutti i valori sono relativi e non c'è la possibilità di dimostrarli “more geometrico”; tuttavia l'esistenza della società è condizionata al riconoscimento di questi valori relativi, vissuti però come assoluti, interiorizzati cioè come dogmi e come tali ubbiditi con la stessa intensità di una fede. Pertanto, per poter fluidificare la comprensione reciproca, permettendo così il corretto funzionamento della macchina democratica, è necessario che alcuni valori penetrino il tessuto sociale in modo tale da assicurare nuova linfa vitale al sistema politico. Questi valori, quindi, devono essere “vissuti come altrettante credenze assolute ed indiscutibili”²⁵. Il fatto è che la società non è costituita interamente da una cerchia di scienziati, sempre pronti a mettere in discussione le proprie tesi ed a scoprire verità relative, usando lo strumento del dubbio; invece essa, la società, è un insieme, una comunità di individui dura e refrattaria al richiamo delle verifiche empiriche e dei processi sperimentali.

Pertanto, “la corrispondenza delle teorie ai fatti è una cosa che soddisfa ben pochi perché è faticosa, e appunto, relativa. Ecco perché se ben possono aversi individui che procedono alla ricerca – mai definitiva della verità, non è possibile che un intero popolo rinunci ad un sistema di credenze dogmatiche che, solo, lo pone al riparo da delusioni e da dubbi”²⁶. La società, dunque, non può permettersi di dubitare, perché ciò comprometterebbe la sua integrità. Essa deve credere, assoggettarsi al potere “unificante” delle norme morali solidificate in dogmi. Allo scienziato, e quindi al relativista è permesso di dubitare, di picconare il monolite dell'assolutismo alla ricerca delle verità relative. Questa pratica, però, trasportata sul piano della collettività

²⁴ A. De Tocqueville, *La democrazia in America*, Milano, Utet, 2017, p.496.

²⁵ G. Pecora, *Kelsen*, cit., pp.76-77

²⁶ *Ibidem*

sociale, rende debole e fragile l'intera società, facendola smarrire in una dimensione priva di certezze, dove regna sovrano il dubbio, il quale genera caos e confusione. Ed è significativo che lo stesso Kelsen abbia insistito sul carattere collettivo dei principi etici e ciò rappresenta la leva per revisionare la sua impalcatura teorica e per offrire una diversa versione della tolleranza, più in armonia con la costituzione spirituale della società. Il filosofo praghese, infatti, scrive che "un sistema positivo di valori non è una creazione arbitraria dell'individuo isolato, ma sempre il risultato della reciproca influenza che gli individui esercitano ognuno sull'altro entro un dato gruppo, sia esso la famiglia, la tribù, la classe, la casta, la professione e in certe circostanze politiche ed economiche. Ogni sistema di valori, specialmente un sistema di morale e la sua idea centrale di giustizia, è un fenomeno sociale, il prodotto di una società"²⁷. Ed è proprio in questo passaggio che la teoria di Kelsen appare contraddittoria ed ambigua: adesso egli esclude il fatto che gli imperativi etici siano assunti in maniera autonoma e consapevole dagli uomini, e al tempo stesso riconosce che non è l'individuo ma la collettività sociale, la società, a selezionare i valori, i quali vengono innestati nelle coscienze dei singoli attraverso l'ausilio di determinate istituzioni (come la famiglia e la scuola). Quindi, è la collettività che plasma, dà forma alla personalità umana e la prepara a ciò che viene ritenuto il bene: da ciò si evince che i codici di comportamento vengono gradualmente trasmessi, con lentissime modifiche, di generazione in generazione.

Pertanto, alla luce di quanto esposto, "se è vero che la tolleranza è la caratteristica prima della società liberal-democratica e che tale società riposa su valori e credenze che per loro natura sono indiscutibili, se questo è vero, ne deriva l'impossibilità di utilizzare gli argomenti kelseniani. Perché è proprio dalla discussione, dal confronto e dal dialogo che Kelsen arriva al principio di tolleranza"²⁸. Quest'ultima, infatti, viene giustificata e legittimata dalla consapevolezza che una verità non assoluta esista, ma dal momento che nessuno la possiede, attraverso il dialogo e le reciproche correzioni, è possibile avvicinarsi ad essa. Ciò, quindi, comporta il dovere di comprendere ed intendere le posizioni dell'altro e di trarre vantaggio dalle critiche altrui. Questa pratica di convivenza sociale, però, presuppone un sacrificio che non tutti possono sostenere: "quello di lasciar frugare nel tesoro delle proprie certezze, di permettere al prossimo lo rovistare e rovistandolo scoprire che l'ora – ciò che noi credevamo oro – è soltanto metallo laccato"²⁹. Tuttavia, come si diceva, questa attitudine mal si concilia con il comportamento e la psiche delle masse. È proprio qui il limite della tolleranza di Kelsen che trascura il temperamento delle genti. Quindi, "un uomo o un gruppo di uomini può coltivare convincimenti tremuli ma sicuri e sempre pericolanti. Insomma, può vivere senza verità definitive, diciamo pure senza fede, senza verità religiose (o interiorizzate come tali). Ma le moltitudini no, non ne possono fare a meno perché per la loro natura hanno bisogno dell'assoluto e del certo come l'aria che respirano"³⁰. Già, ma se esiste l'assoluto, inteso come il collante della società, potrebbe non esserci la tolleranza; e se c'è la tolleranza, potrebbe non esserci l'assoluto. Per risolvere questa dicotomia, ci si può appellare ad un principio di natura assoluta, che

²⁷ Ivi, p.78

²⁸ Ivi, pp.79-80

²⁹ Ibidem

³⁰ Ibidem

“partecipa della consistenza del dogma, della fede o della verità religiosa, ma che del dogma...rifiuta le frenesie della prevaricazione e le asprezze dell'intolleranza”³¹: si parla, quindi, di intolleranza giuridica. Così facendo, si opera una distinzione tra l'intolleranza giuridica e quella intellettuale, asserendo che le collettività possono manifestare il loro dissenso, senza azioni rivolte e quindi essere intolleranti, purché ciò avvenga sul piano etico e intellettuale e non giuridico. L'intolleranza intellettuale, infatti, non calpesta i sacri valori del liberalismo, perché “il principio liberale della tolleranza è un dovere giuridico e non necessariamente un obbligo morale”³². L'uomo liberale coltiva sì una particolare *weltanschauung* che non è disposto facilmente a compromettere per il vero ed il bene degli altri; ma dall'intransigenza intellettuale non deriva l'intolleranza giuridica. Quindi, egli non ha il diritto di imporre attraverso la forza la sua visione del mondo agli altri, di stabilire perentoriamente ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. No, egli difende l'intolleranza intellettuale, respingendo l'intolleranza giuridica, partendo dal presupposto che “egli non riconosce a nessuno, nemmeno a se stesso, il diritto di imporre la virtù e la felicità con la forza. La virtù è veramente tale se nasce dallo sforzo consapevole che ciascuno compie per perseguirla”³³.

La tolleranza, dunque, origina dalla sollecitudine per la dignità morale dell'altrui persona; non dall'indifferenza a revisionare le proprie idee e credenza, ma dalla consapevolezza che all'interno di ogni essere umano esiste qualcosa di irraggiungibile e ineffabile. In quest'ottica, il principio assoluto della civiltà liberale asserisce che in ogni sua credenza e pensiero, l'individuo è sacro e per tale motivo egli va protetto. Da ciò discende l'idea che il liberalismo è una fede, una dottrina direbbe Rawls, che a differenze delle altre, “comanda di rispettare non la fede degli altri, ma agli altri qualunque sia la loro fede”³⁴.

³¹ Ivi, p.81

³² Ibidem

³³ Ivi, p.82

³⁴ Ibidem

Capitolo 2 - Il giusnaturalismo: la dottrina del diritto naturale

2.1 La critica al giusnaturalismo di Kelsen

Nelle pagine precedenti, appare evidente l'avversione di Kelsen verso i precetti mistico-religiosi dell'assolutismo, considerato come anti-democratico e intollerante. L'assolutismo trova una delle più significative incarnazioni nella corrente del giusnaturalismo, che presuppone l'esistenza di valori assoluti, radicati nell'umanità ed immanenti nella natura. Tale teoria filosofico-giuridica – secondo Kelsen - è una “dottrina idealistica e dualistica”³⁵, in quanto parallelamente al diritto reale, plasmato dagli uomini e quindi positivo, esiste un diritto ideale, naturale, che coincide con la giustizia. La peculiarità di tale concezione del diritto consiste nel considerare “la natura quale fonte da cui derivano le norme del diritto ideale, giusto. La natura (...) funge da autorità normativa, cioè statuente norme; chi ne segue le prescrizioni, agisce giustamente”³⁶. Tali norme, inoltre, proprio in quanto immutabili ed immanenti alla natura possono essere scoperte e quindi conosciute all'interno del vasto reame del mondo naturale. Pertanto, nella prospettiva giusnaturalistica, il diritto naturale rappresenta la pietra angolare sulla quale si costruisce l'apparato normativo ed “incarna un'idea metafisica di giustizia e di bene che scavalca il tempo storico degli ordinamenti”³⁷.

2.1.1 La fallacia giusnaturalistica

Kelsen individua un errore logico nell'architettura giusnaturalistica, ovvero la pretesa di ricavare un giudizio di valore da un giudizio di fatto: non è possibile, infatti, dedurre da un essere alcun dover essere. La fallacia, quindi, consiste nell'inferire una norma da un fatto, una prescrizione da una descrizione; col che Kelsen rimette in onore gli assunti della legge di Hume, che postula una dicotomia tra realtà e valori: due linee parallele che non si incontrano mai. Pertanto, “chi crede di trovare, di scoprire o di prendere conoscenza di norme nei fatti o di valori nella realtà, inganna se stesso”³⁸. Lo scopo di Kelsen è quello di sostenere una dottrina pura del diritto, scevra da qualsiasi postulato di valore, attraverso la destrutturazione dell'impianto teorico del giusnaturalismo. Poiché la natura viene concepita come in eterno mutamento, le immutabili norme del diritto naturale altro non sono che le leggi generali le quali danno un ordine al continuo evolversi dei fenomeni naturali. “Le immutabili norme della dottrina giusnaturalistica possono essere soltanto le leggi naturali”³⁹ Se, infatti, “il giusnaturalismo deduce dalla natura norme immutabili di comportamento giusto, traspone le regole dell'essere in norme imperative, generando così l'illusione di un valore immanente nella

³⁵ H. Kelsen, *Il problema della giustizia*, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 1975, p.71

³⁶ Ivi, p 71-72

³⁷ M. Prospero, *Il pensiero giuridico di Kelsen: normativismo e diritto privato*, Studia Politica: Romanian Political Science Review, 2010, p.6

³⁸ H. Kelsen ,op cit., pp.72-73

³⁹ Ibidem

realtà”⁴⁰. Inoltre, il giusnaturalismo assume una connotazione teleologica perché le norme immanenti alla natura promuovono fini oggettivi che si presumono realizzati dalla natura medesima. “Se le norme immanenti alla natura vengono rappresentate come i fini oggettivi posti dalla natura stessa, cioè, se la natura – sostiene Kelsen - viene interpretata come un tutto tendente ad un fine, se si suppone un ordinamento immanente alla natura, il giusnaturalismo acquista un carattere teleologico (...), fine è ciò che una norma statuisce come dovuto.”⁴¹

La visione che considera valore e realtà come due dimensioni intrinsecamente legate, ha origini nelle narrazioni metafisico-religiose dove la natura è plasmata da un’ autorità trascendente, raffigurante un valore morale assoluto che tutto domina. Pertanto, nelle leggi di una natura creata da un Dio buono, è possibile riscontrare solo il diritto giusto: questa assunzione risponde ad una dottrina giusnaturalistica di stampo teologico. “La natura – spiega Kelsen - può essere interpretata come un tutto tendente ad un fine soltanto se si ritiene che una volontà trascendente statuisca fini per gli eventi naturali. Soltanto un giusnaturalismo teologico – afferma Kelsen - può essere teleologico”⁴². A tal riguardo, già Sant’Agostino ravvedeva nel diritto naturale una legge eterna, frutto della volontà divina. San Tommaso, dal canto suo, rimarcava questo legame, asserendo che gli essere umani, visti come creature di Dio, partecipano della ragione divina attraverso una serie di azioni e fini coerenti con la legge eterna, ovvero il governo divino. Pertanto, è innegabile che la teoria giusnaturalistica trovi la sua forza nelle letture religioso-metafisiche, in quanto “il diritto deducibile dalle tendenze naturali che Dio radicò nell’uomo è il diritto naturale. Esso è di origine divina e, soltanto perché di origine divina, è assolutamente valido e quindi immutabile. Questa validità assoluta ed immutabile è un elemento essenziale del diritto naturale; esso, come la sua immanenza nella natura, è soltanto una conseguenza della sua origine divina”⁴³.

2.1.2 La natura dell’uomo come fonte del diritto naturale

Il giusnaturalismo ha individuato nella natura dell’uomo (dell’uomo – ribadiamo – come creato da Dio) la fonte del diritto naturale, rintracciandola nei suoi istinti ed inclinazioni, ovvero nella sua struttura interiore, che oltrepassa lo spazio fisico ed investe la natura psichica. Se non che gli istinti umani sono mutevoli e spesso in reciproco conflitto fra di loro. Perciò, la volontà di fondare una teoria del diritto su queste variabili psicologiche risulta essere malagevole e alla fine impossibile perché se anche si ammettesse la derivabilità della norma da tali istinti, comunque non ne ricaveremmo mai una regola, una regola sola che disciplini il conflitto. È chiaro – scrive Kelsen - che una dottrina che voglia desumere dalla natura umana il diritto naturale, cioè giusto, può vedere questa natura non in tutti gli istinti dell’uomo, ma soltanto in alcuni di essi, cioè deve

⁴⁰ Ibidem

⁴¹ Ibidem

⁴² Ivi, p.74

⁴³ Ivi, p.76

operare una distinzione fondamentale tra gli istinti effettivamente esistenti⁴⁴, tra quelli a cui ci si deve conformare e quelli che si devono ripudiare, tra quelli buoni e quelli cattivi. Dunque, se l'istinto umano è teleologico, cioè volto ad un fine, questo fine è giocoforza soggettivo, rispondente alla volontà personale di realizzarlo. Laddove, invece, i fini di una dottrina giusnaturalistica, sono oggettivi, sanciti da una entità che nei riguardi dei fenomeni naturali trascende i limiti dello spazio e del tempo. Tuttavia, la natura in questione non è quella dell'*esserci* ma quella del *dover esserci*, ovvero la natura ideale “che questa teoria deduce dal diritto che essa presuppone come ideale, dal cosiddetto diritto naturale, per giungere al suo concetto di natura, di natura dell'uomo buona o divina”⁴⁵.

Inoltre, i sostenitori del giusnaturalismo fanno riferimento alla natura “normale” dell'uomo, ovvero a quella relativa al comportamento medio dell'uomo, coerente con i dettami delle scienze naturali descrittive. L'assunto di tale impostazione presuppone l'esistenza di determinate condizioni affinché il comportamento dell'uomo sia conforme alla regola, così come avviene nel mondo naturale laddove si verificano certi presupposti: si cerca di creare, quindi, una simmetria tra le leggi degli avvenimenti sociali e le leggi naturali. Per tale via, la natura dell'uomo verrebbe così a coincidere in questo suo *modus operandi* normale e regolare, che coinciderebbe con il comportamento della maggioranza degli uomini. Tuttavia – come fa notare Kelsen - questa sistematicità della condotta umana non è possibile accettarla “in misura così grande da poter fondare su di essa un ordinamento giusnaturalistico della società umana. Una regolarità di tal genere è accertabile soltanto in gruppi localmente determinati ed in periodi cronologicamente delimitati”⁴⁶. Pertanto, la norma in base alla quale il comportamento dell'uomo deve coincidere con quello regolare della maggioranza può essere accreditata come precetto di diritto naturale solo nella misura in cui riguarda la maggioranza dell'intera umanità e se questa dispone di una validità assoluta. Ma quest'ultima condizione è realizzabile soltanto “se si crede che per volontà divina un uomo deve comportarsi così e che quindi nel comportamento regolare della maggioranza degli uomini e soltanto in esso ... trovi espressione la natura dell'uomo, la natura che Dio ha posto in lui; che quindi – proseguiva Kelsen - la natura dell'uomo sia di regola buona e solo eccezionalmente cattiva”⁴⁷. Una teoria scientifica del diritto, come più e più volte ribadisce Kelsen, deve superare questi postulati mistico-religiosi, limitandosi ad asserire che il tentativo di edificare lo *ius* naturale sulla natura normale dell'uomo ha una matrice teologica.

Per Kelsen, quindi, il giusnaturalismo “rappresenta la manifestazione di uno stile cognitivo quasi inespugnabile che, da sponde politiche opposte, privilegia il valore etico dei diritti del soggetto rispetto alle determinazioni reali del fenomeno giuridico (...) Il diritto come norma giuridica valida è anzitutto artificio, ossia volontà degli organi statali e non consiste affatto in una deduzione logica da premesse assolute e da contenuti valoriali metatemporali”⁴⁸. Pertanto, il “peccato” del giusnaturalismo è quello di risolvere “un

⁴⁴ Ivi, p.82

⁴⁵ Ivi, p.83

⁴⁶ Ivi, p.84

⁴⁷ Ivi, pp.85-86

⁴⁸M. Prospero, *Il pensiero giuridico di Kelsen: normativismo e diritto privato*, p.713

problema sociologico (nascita, sviluppo e funzione delle formazioni sociali) dunque una questione rivolta all'essere sociale, con una costruzione etico-giuridica, cioè con una risposta che mette in evidenza un dovere giuridico o morale. Invece che spiegazione: giustificazione⁴⁹. La commistione tra la sfera dell'etica e quella del fatto empirico, appartenente alle filosofie del diritto naturale, rappresenta la fallacia giusnaturalistica.

2.1.3 La difesa del giuspositivismo

Contro questo sistema giuridico che pone in essere un diritto assoluto, Kelsen difende le ragioni della teoria monista del diritto positivo, plasmato solo ed esclusivamente dagli uomini: esso viene inteso come un sistema di organizzazione sociale positivo “e la sua positività risiede nel fatto che esso è creato ed annullato da atti di esseri umani, ed è quindi indipendente dalla morale e da analoghi sistemi normativi. È questa la differenza fra il diritto positivo e il diritto naturale, il quale, come la morale, è dedotto da una norma fondamentale possibilmente evidente di per sé, considerata come espressione della volontà della natura o della ragion pura⁵⁰”.

Sulla base di questa impostazione, la dottrina kelseniana “vuole rappresentare il diritto come è, senza legittimarlo come giusto o squalificarlo come ingiusto. Si occupa del diritto reale e possibile e non già del diritto giusto (o ideale cioè di quello che dovrebbe essere). In questo senso, essa è una teoria giuridica radicalmente realistica. Essa si rifiuta di valutare il diritto positivo⁵¹. In questo senso è perfettamente vero, come è stato detto che “il criterio della distinzione tra fatti e valori è argomento centrale nella dottrina pura di Kelsen, ove la separazione epistemologica tra il conoscere e il valutare, che richiama la distinzione kantiana tra pensare e conoscere, tra sfera dei valori e sfera delle decisioni, porta all'affermazione del postulato dell'avalutatività⁵²”. Nella letteratura kelseniana, questa indifferenza nei confronti dell'esistenza di un valore assoluto si sposa perfettamente con il principio della relativizzazione dei valori, inteso come la condizione necessaria per lo studio della società umana, e quindi dell'ordinamento giuridico, scevro da qualsiasi assunto etico; così facendo Kelsen individua un nesso indissolubile tra la teoria positivista del diritto con il relativismo etico. Antagonista di tale impostazione, è l'assolutismo etico promosso dalla teoria del diritto naturale, la quale vanta la pretesa di trarre dallo studio “scientifico” della natura umana norme universalmente valide. La critica con cui Kelsen condanna questa illusoria rivendicazione scientifica è caratterizzata da un processo di “deideologizzazione”, dove “il giusnaturalismo non è una teoria (scientifica), ma un'ideologia, o, con altre parole, non è una teoria razionale di un particolare campo dell'esperienza umana, ma è la

⁴⁹ Ivi, p.715

⁵⁰ H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Milano, 1980, p. 115

⁵¹ G. Gentilini, *Il neopositivismo giuridico di Kelsen*, pp.3-4

⁵² C. Galliano, *Percorsi di ricerca nella filosofia della prassi di Hans Kelsen*, p.91

razionalizzazione postuma di un bisogno fondamentale, che è generalmente quello di conservare lo stato esistente”⁵³.

Da qui, quindi, deriva la polemica contro la dottrina giusnaturalista, la quale si illude di ricavare il diritto, il dover essere del diritto, dal piano dell’esperienza empirica, e precisamente contro questa pretesa Kelsen difende le ragioni della teoria giuspositivistica, affermando che il diritto positivo si esplica in una successione di norme che hanno un valore ipotetico-relativo. Tale diritto, inoltre, ha una valenza prettamente strumentale, in quanto esso rappresenta un mezzo per il perseguimento di molteplici fini sociali. “Per Kelsen il diritto è “una tecnica dell’organizzazione sociale”: la sua specificità consiste nell’uso dei mezzi coercitivi per indurre i membri di un gruppo sociale a fare o a non fare alcunché. Il diritto è un “meccanismo coattivo”⁵⁴. Dunque esso, inteso come una forma di controllo sociale attraverso l’uso della forza autorizzata ed organizzata, è contraddistinto da un insieme di imperativi, le norme, e ha quindi natura coercitiva.

Premesso ciò, la teoria del diritto naturale risulta essere impotente nel risolvere univocamente due questioni cruciali per la civiltà occidentale: la scelta tra democrazia/autocrazia e quella tra capitalismo/socialismo. Infatti, “se si ritiene di reperire nella natura la norma di giustizia della libertà intesa come autodeterminazione, perché così la si presuppone, si dichiarerà che l’unico ordinamento sociale naturale, cioè giusto, è la democrazia ed una sistema di economia di mercato, che garantisca la proprietà individuale. Se si ritiene – continuava Kelsen - invece di reperire nella natura la norma di giustizia che esige il soddisfacimento delle necessità economiche di tutti, cioè la loro sicurezza economica, perché così la presuppone, si difenderà naturale, cioè come giusto, soltanto quell’ordinamento sociale che realizzi questo ideale anche se ... esso mira a questo fine soltanto attraverso un’economia di piano, con la costruzione di una proprietà collettiva dei mezzi di produzione, e in modo autocratico”⁵⁵.

Pertanto, come analizzato finora, nel pensiero di Kelsen il *leitmotiv* ha sempre ruotato intorno alla dialettica tra i concetti di assoluto e relativo, che si evince sia sul piano politico (tra la democrazia e l’autocrazia) che su quello giuridico (tra giusnaturalismo e giuspositivismo). Da questa eterna dicotomia tra le due filosofie del diritto deriva, infatti, la critica alla dottrina assolutista e successivamente la difesa delle ragioni della tolleranza.

⁵³ N. Bobbio, *Diritto e potere: saggi su Kelsen*, Torino, Giappichelli, 2014, p.87

⁵⁴ Ivi, p.98

⁵⁵ H. Kelsen, *Il problema della giustizia*, pp.105-106

2.2 La critica al giusnaturalismo di Bobbio

Erede della dottrina kelseniana è sicuramente Norberto Bobbio, considerato come uno dei maggiori interpreti del filosofo praghese. Animato da un forte spirito critico, Bobbio è stato il principale responsabile della diffusione del pensiero di Kelsen nel panorama giuridico italiano, riuscendo così a rinnovare, se non a svecchiare, l'intera architettura filosofica del diritto in Italia. Infatti, la costruzione di una dottrina pura del diritto divenne per lui la pietra angolare sulla quale fondare un progetto che mirava alla validità scientifica delle teorie giuridiche, liberandole da approcci metafisici ed ideologici.

2.2.1 Le forme del giusnaturalismo

Come Kelsen, anche il magistero bobbiano gravita criticamente intorno al giusnaturalismo, inteso come quella corrente che sostiene la supremazia del diritto naturale su quello positivo. A questo diritto, però, manca l'elemento distintivo e più caratteristico, ovvero il principio di effettività: "il diritto naturale – spiega Bobbio – è un diritto disarmato. Nessuno nega che esso esprima un'esigenza, una proposta di diritto futuro, ma sino a che non ha trovato la forza per farsi valere, non è diritto nel senso corrente della parola, o per lo meno è diritto in senso equivoco o addirittura scorretto"⁵⁶. Riguardo al rapporto tra diritto naturale e diritto positivo, il filosofo torinese distingue tre tipi di giusnaturalismo, a seconda che l'attenzione ricada sul contenuto, come nella tradizione aristotelica, o sull'autore, come in S. Tommaso, oppure sulla funzione, come riportato dalla dottrina hobbesiana; tra l'altro, queste declinazioni corrispondono a tre periodi storici diversi, rispettivamente quello classico, medievale e moderno.

Secondo Aristotele, il diritto naturale ha una validità assoluta e le sue regole sono sottratte alla *doxa* della gente e quindi stabiliscono cosa sia giusto e cosa non lo sia; il diritto positivo, invece, assume una validità particolare e le azioni da esso regolate "sono quelle che se non ci fosse il comando o il divieto del diritto positivo sarebbero libere"⁵⁷. Stabilito ciò, l'interesse di Aristotele si concentra nel delimitare i confini tra la materia del diritto naturale, corrispondente ai comportamenti che sono ontologicamente buoni o cattivi, e quella del diritto positivo, che inizia là dove finisce il diritto naturale e si esplica attraverso azioni indifferenti alla natura. Inoltre, secondo l'antica visione greca, la natura del diritto va ricercata nella tradizione o nella consuetudine: si suggella in questo modo il diritto naturale-consuetudinario.

Col tempo, il rapporto di superiorità del diritto naturale rispetto al diritto positivo è stato rafforzato dall'avvento della religione cristiana, per la quale "la legge naturale, che dirige la condotta degli uomini in questo mondo, doveva inserirsi anch'essa in una concezione teologica e gerarchica dell'universo. La legge naturale – continua Bobbio – diventa direttamente o indirettamente legge di Dio"⁵⁸. La *lex naturalis*, per San

⁵⁶ N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Bari, Editori Laterza, 2011, p.141

⁵⁷ N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, Torino, Giappichelli, 2017, p.25

⁵⁸ Ivi, p.27

Tommaso, rappresenta dunque la maniera con cui l'ordine celeste plasmato da Dio si palesa nell'uomo, considerato come un essere dotato di ragione: si sancisce, in tal modo, il diritto naturale-divino. In aggiunta, il precetto principale di portata universale che riassume appieno l'essenza della legge naturale è riportato dalla massima latina *bonum faciendum, male vitandum*.

In base alle considerazioni finora esposte, si possono notare delle evidenti differenze con l'impianto aristotelico: per il filosofo greco, il diritto naturale si estende sulla dimensione delle azioni moralmente necessarie e il diritto positivo si manifesta nella sfera delle azioni moralmente indifferenti; per il teologo, invece, tutta la sfera del comportamento umano è sottoposta alla supervisione della legge naturale regolata da Dio, e il diritto positivo viene inteso come un progressivo adeguamento della massima generale alla situazione reale.

Infine, “nell'età moderna il diritto naturale-razionale rappresenta una terza incarnazione del diritto non posto dall'uomo, e che, proprio per essere sottratta alle procelle della storia, ha o pretende di avere validità universale e quindi maggiore dignità del diritto positivo”⁵⁹. Uno dei padri spirituali di tale concezione è sicuramente Hobbes il quale, partendo da una iniziale adesione alla tradizione giusnaturalistica, ovvero all'idea che il diritto naturale sia il verbo di Dio e che quello positivo sia invece posto dall'entità statale, si discosta da essa in merito al rapporto tra le leggi naturali e quelli civili. Hobbes dice che “le leggi naturali sono quelle leggi che nello stato di natura non vigono ancora e nello stato civile non vigono più”⁶⁰. Lo stato di natura viene descritto come un *locus terribilis*, in cui l'insicurezza e la paura regnano sovrane: è lo stato del *bellum omnium contra omnes*. In questo quadro concettuale, la natura viene dipinta come matrigna, un luogo dove gli uomini vivono in condizione di endemica scarsità di beni e vige la massima dello *ius in omnia*, per la quale ognuno ha diritto su tutte le cose; completa questo schema teorico il postulato dell'uguaglianza di fatto. Hobbes propone quindi una visione apocalittica, catastrofica, dell'interiorità dell'uomo: l'uomo è infingardo, traditore, malvagio perché è vanaglorioso. La vanagloria è una malattia, è il desiderio di sopraffare gli altri, di tenere i piedi sul collo del prossimo, il gusto sadico di far dipendere la vita degli altri da un nostro monosillabo. Tale sentimento di fatuo orgoglio spinge gli uomini a farsi la guerra, mettendo a rischio così l'integrità del bene primario, ovvero la vita. In siffatta condizione di instabilità morale, gli uomini bramano l'accesso allo stato civile, raggiungibile, secondo Hobbes, soltanto mediante la stipulazione di un contratto sociale, dove gli uomini trasferiscono tutti i loro diritti, eccetto quello alla vita, al sovrano, al Leviatano, il quale avrà il potere di sanzionare e punire la mancata ottemperanza degli obblighi. In tal modo la sicurezza viene istituita, in quanto tutti gli individui ubbidiranno alla volontà del sovrano. “Ma ciò che comanda il sovrano sono le leggi civili (il diritto positivo): dunque, se nello stato civile gli individui sono obbligati a ubbidire alle leggi civili, ciò vuol dire che nello stato civile non esiste più altro diritto che il diritto posto dal sovrano, cioè il diritto positivo. Per ottenere che le leggi naturali siano rispettate – prosegue Bobbio – occorre obbedire al potere

⁵⁹ Ivi, p.23

⁶⁰ Ivi, p.31

civile; ma obbedire al potere civile significa osservare i suoi comandi, cioè non più le leggi naturali, ma le leggi civili”⁶¹. Da quanto esposto finora, si evince che le leggi naturali sono vincolanti almeno per il sovrano nei confronti dei propri sudditi; il sovrano, però, ha diritto ad interpretare tali leggi a proprio piacimento, secondo il proprio capriccio. Tra le leggi naturali, una delle più rilevanti è quella che stabilisce l’obbedienza dei sudditi al sovrano e soprattutto l’osservanza dei patti da parte dei cittadini (*pacta sunt servanda*), dal momento che è proprio attraverso un patto tra consociati che si riconosce la sovranità; in caso di disubbidienza, il regnante avrà tutto il diritto di punire gli inadempienti. Qui, proprio in questo passaggio logico, si può notare che valenza assume la legge naturale per Hobbes: invece di perimetrare il raggio d’azione del sovrano, come sostenuto dalle teorie giusnaturalistiche tradizionali (concetto questo che verrà ripreso nelle pagine successive), la legge naturale serve ad ampliare il potere del sovrano, rendendolo *absolutus*, ovvero sciolto dai vincoli. Pertanto, “la legge naturale mette tutta la sua forza al servizio del diritto positivo, e così facendo muore nel momento stesso in cui dà alla luce la sua creatura”⁶².

Arrivati a questo punto, si possono evincere delle palesi difformità tra il giusnaturalismo medioevale e quello moderno: mentre quest’ultimo, figlio di un razionalismo fortemente matematizzato, sostiene la tesi di un diritto naturale a contenuto fisso e pone l’attenzione più sull’aspetto del diritto, il giusnaturalismo medioevale favorisce, invece, un diritto naturale a contenuto variabile, dove l’interesse è posto più sull’aspetto del dovere.

La presunta superiorità giuridica del diritto naturale su quello positivo può essere declinata in tre ulteriori modalità che delineano i destinatari e tre tipi di giusnaturalismo: il primo, quello scolastico, basandosi sulla dottrina tomista, prefigura il diritto naturale come un agglomerato di postulati etici universalmente validi, che il legislatore, inteso come l’unico destinatario, usa per formulare norme di diritto positivo, che “procede da quello naturale o *per conclusionem* o *per determinationem*”⁶³; il secondo, quello razionalistico, che ha come destinatari ultimi tanto il legislatore quanto i singoli individui, vede il diritto naturale come l’insieme dei *dictamina rectae rationis* che costituiscono la parte precettiva della norma, mentre il diritto positivo incarna la parte punitiva; infine il terzo, quello hobbesiano, individua il diritto naturale come la colonna portante dell’ordinamento giuridico positivo, fondandone così la sua legittimità e ha come destinatari unicamente i sudditi.

Contro queste tre posizioni, il positivismo giuridico ha esposto le sue ragioni: rispetto alla prima formulazione, il giuspositivismo ha adottato la critica storicista, che non accetta l’esistenza di principi etici con valore assoluto, sulla base del fatto che le leggi naturali fondamentali, come la massima *bonum faciendum, male vitandum*, sono essenzialmente formali, possono perciò essere sostanziate da qualsiasi tipo di contenuto e sono decodificabili da ognuno a proprio modo. Nei riguardi della seconda formulazione, invece, il

⁶¹ Ivi, p.32

⁶² Ivi, p.34

⁶³ N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, p.109

positivismo giuridico ha sostenuto che non esistono delle materie giuridiche favorite rispetto ad altre, e quindi “ogni comportamento può diventare il contenuto di una norma giuridica. Ciò che fa di una regola di condotta una norma giuridica non è l’aver questo contenuto piuttosto che quello, ma il modo o della sua produzione o della sua esecuzione”⁶⁴. Per la terza formulazione, la teoria del diritto positivo schiera il principio di effettività per smantellare l’architettura hobbesiana, che vede la legge naturale come “Atlante del sistema giuridico positivo”⁶⁵. Pertanto, ciò che rende effettivo un agglomerato di regole, un vero e proprio ordinamento giuridico, consiste nel fatto che quest’ultimo è stato storicamente obbedito dalla maggior parte degli individui cui è destinato.

2.2.2 Le credenze dei seguaci del diritto naturale

Anche Bobbio, come Kelsen, denuncia una connotazione teleologica di questa dottrina, dove il fine ultimo è essenzialmente l’accesso allo stato civile, inteso come un *locus amoenus*, privo dello spirito ferino e belluino che invece contraddistingue lo stato di natura. Il cosiddetto “fallimento dello stato di natura” rappresenta il *leitmotiv* principale di tutta la narrazione giusnaturalistica: l’umanità per necessità storica deve uscire da questa condizione di precarietà morale e sociale, poiché pericolosa e dannosa.

Per poter comprendere l’essenza di questa dottrina, è opportuno interrogarsi sul significato del concetto di “natura”: esso rappresenta uno dei termini più complessi da decifrare, poiché costellato da molteplici, ed a tratti conflittuali, interpretazioni. Non c’è né chiarezza di visione né uniformità di pensiero. “Bisogna confessare – scrive Bobbio - che, se uno degli ideali di una società giuridicamente costituita è la certezza, una convinzione fondata sui principi del diritto naturale è quella in cui regna la massima incertezza. Se caratteristica di un regime tirannico è l’arbitrio, quello retto dal diritto naturale – proseguiva – è il più tirannico, perché questo gran libro della natura non fornisce criteri generali di valutazione, ma ognuno lo legge a suo modo”⁶⁶.

Alla luce di ciò, il filosofo individua uno scopo condiviso dalla maggior parte dei giusnaturalismi, seppur perseguito attraverso sentieri opposti e diversi: individuare “partendo dalla natura delle cose e attraverso l’uso della retta ragione, i principi universali della condotta umana. Regole di comportamento valide per tutti gli uomini, tutti i luoghi, tutti i tempi: regole universali e metastoriche, appunto, sottratte, per definizione, alle condizioni contingenti e mutevoli della storia”⁶⁷. Dunque, da tale nobile fine risulta chiaro che il bersaglio polemico di questa impostazione è il relativismo etico, reo di non credere nell’assolutezza dei valori, bensì nella loro relatività. Basandosi su questa prospettiva, Bobbio afferma che “storicamente, il diritto naturale è

⁶⁴ Ivi, p.110

⁶⁵ Ivi, p.112

⁶⁶ Ivi, p.145

⁶⁷ V. Mura, *Bobbio interprete di Locke e del giusnaturalismo moderno*, Università di Sassari, 2005, p.4

un tentativo di dare una risposta rassicurante alle conseguenze corrosive che i libertini avevano tratto dalla crisi dell'universalismo religioso⁶⁸.

Detto ciò, tra le convinzioni largamente condivise dai teorici del diritto naturale oltre ad una concezione oggettivistica dell'etica, c'è l'assunto che la natura custodisca in sé qualcosa di assolutamente ed universalmente valido, contrapposto perciò all'essenza del diritto positivo che è relativa. I giusnaturalisti si illudono di possedere i criteri per determinare la naturalità, e quindi la "giustizia", delle cose reali, peccando così di ὑβρις: essi ritengono che la natura rechi nei suoi penetrali una serie di principi auto-evidenti. Questi, però sono talmente celati e radicati in profondità che solo coloro che osano camminare tra i meandri dell'abisso possono conoscere le regole del comportamento e certificare cosa sia naturale e cosa non lo sia, cosa sia giusto e cosa sia ingiusto. Questa mentalità, però, porta a distorcere l'effettiva immagine della realtà, alla quale – come ben sappiamo – non è immanente nessun valore: la critica è quindi rivolta alla teoria dell'oggettivismo morale e alla sua pretesa di ricavare la conoscenza del giusto dall'osservazione della realtà empirica. Questa tracotanza, questo volo icarico proietta i fedeli del diritto naturale verso una falsa conoscenza, in quanto non è possibile derivare da un giudizio di fatto un giudizio di valore.

A tal riguardo, Bobbio individua due modalità in cui si realizza questo passaggio: o inserendo furtivamente dei valori non dichiarati o connotando la natura di una valenza positiva. Fulgido esempio del primo procedimento è sicuramente la filosofia di Hobbes, che "pretende di derivare dalla pura e semplice constatazione di fatto che lo stato di natura è uno stato di guerra di tutti contro tutti la legge naturale fondamentale: *pax est quaerenda*"⁶⁹. Così facendo, però, Hobbes ha introdotto in maniera tacita una serie di giudizi di valore, come la "naturale" malvagità della guerra e la considerazione che la vita debba essere reputata come un bene primario, un bene supremo: è proprio sulla base di tali giudizi, che il filosofo inglese fonda la massima latina dell'osservanza dei patti.

Esempio distintivo del secondo procedimento è senza dubbio rappresentato dalla dottrina spinoziana, secondo la quale il diritto è costituito dalla potenza naturale, per cui, nello stato di natura, ciascun individuo possiede tanto più diritto quanto maggiore è il suo potere. Nonostante ciò, "la riduzione del diritto alla potenza naturale deriva – afferma Bobbio - unicamente dal fatto che Spinoza attribuisce un valore positivo alla natura, onde tutto ciò che è naturale è anche *bene*, per il solo fatto di essere *naturale*"⁷⁰. Seguendo questo processo logico, il filosofo olandese attua una sostituzione del carattere descrittivo della natura con un significato apprezzativo della medesima natura.

Pertanto, Bobbio fa propri gli argomenti di Kelsen individuando in questa costruzione la fallacia giusnaturalistica che tratta "la natura coi riguardi dovuti ai fatti oggettivi quando invece essa è solo la

⁶⁸ N. Bobbio e M. Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Milano, Il Saggiatore, 1984, p.21

⁶⁹ N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, pp.50-51

⁷⁰ *Ibidem*

proiezione di un valore soggettivo”⁷¹. “Insomma, quando il giusnaturalista pretende di dedurre il valore dal fatto, ciò che deve accadere da ciò che accade, si illude: in realtà egli deduce un valore da un altro valore, o, se si vuole, ricava ciò che deve accadere da ciò che accade unicamente perché ha già attribuito a ciò che accade un valore negativo o positivo”⁷². Quindi, i giusnaturalisti, illudendosi di perseguire *virtute e canoscenza*, ingannano sé stessi. In aggiunta, un’altra credenza che accomuna i fedeli del diritto naturale risiede nella considerazione della natura come benigna e buona: su questa concezione etica, quindi, si fonda il mito della bontà della natura, il quale, opposto alla malvagità della storia, propugnava un ritorno alle origini. Col tempo, però, questa utopia è iniziata a crollare: “all’ideale del ritorno alla natura – fa notare Bobbio - si è contrapposto sempre di più l’ideale del dominio sulla natura. L’idoleggiamento del primitivo è considerato come una manifestazione del decadentismo, e il rifugio nella vita naturale come un’evasione ... Il nostro sistema di valori si è spostato dall’apprezzamento della spontaneità, come adeguamento alla natura, all’apprezzamento della costruzione sociale, come lotta contro la natura”⁷³.

2.2.3 Il giusnaturalismo come teoria della morale

Sulla base delle argomentazioni finora esposte, Bobbio legge il giusnaturalismo non come una morale, ovvero un complesso di precetti del comportamento umano, bensì come una teoria della morale, intesa come “un insieme di argomentazioni ordinatamente elaborate, aventi lo scopo di dare una morale, quale che sia, una giustificazione razionale che deve essere di solito tale da persuadere gli altri ad accettarla”⁷⁴. Attraverso questa impostazione, Bobbio individua due condizioni fondamentali che caratterizzano una dottrina giusnaturalistica: l’esistenza di una parte delle regole di condotta sociale non storicamente condizionate e la supremazia di una parte di queste norme naturali rispetto a quelle positive, instaurando così non solo una gerarchia fra le regole ma anche un parametro di preferenza. Pertanto, il giusnaturalismo è “colpevole” di aver fondato uno schema concettuale per la creazione, o meglio la fondazione, e la difesa delle più svariate morali. La sua riflessione, inoltre, si inserisce nel dibattito concernente la perpetua rinascita del giusnaturalismo, che però è contraddistinta da forti moti oscillatori che ne destabilizzano la crescita, e quindi la sua sopravvivenza: il giusnaturalismo rappresenta quindi una fenice dalla flebile fiamma.

In quest’ottica, Bobbio cerca di destrutturare il giusnaturalismo come teoria della morale, mediante una serie di argomentazioni che alla fine lo rendono insostenibile. Lo studio dei differenti ordini giusnaturalisti non permette di asserire che la natura sia un valido parametro per identificare le molteplici sfaccettature dell’uomo; seppur ciò venisse riconosciuto, non si potrebbe affermare che le disposizioni naturali siano necessariamente buone: diversamente, si incapperebbe nel sincretismo metodologico che trae la sua forza dalla

⁷¹ G. Pecora, *Il lumicino della ragione*, Roma, Donzelli Editore, 2021, pp.126

⁷² N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, p.149

⁷³ Ivi, p.152

⁷⁴ Ivi, p.157

confusione tra valori e realtà. Inoltre, da tale associazione derivano tre identificazioni: la prima, quella che identifica ciò che è naturale con ciò che è buono, ha origine da una visione religiosa e presuppone l'esistenza di un essere assoluto che sancisce diritti e doveri; la seconda, che assimila la natura con il mondo degli uomini, è messa in luce dalla tradizione storica; la terza, infine, risolve la sfera naturale in quella dei fini auspicabili in una particolare situazione *de facto* “(in questo caso i giuristi sogliono parlare di regole ricavate dalla “natura delle cose”)⁷⁵. Per Bobbio, quindi, “la teoria del diritto naturale, quando non è un erroneo tentativo di ricavare un sistema di prescrizioni da un sistema di accertamenti di fatto, è un illusorio mascheramento di una fondazione religiosa, o tradizionalistica, o storica, di una determinata morale sociale, in altre parole – prosegue il filosofo torinese – di una fondazione che si richiama o all'autorità divina o all'autorità della tradizione o all'autorità di una ideologia storicamente rilevante. Il giusnaturalismo, come teoria della morale, è il ricorrente tentativo, destinato a fallire, di mondanizzare 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”⁷⁶. Pertanto, come Kelsen individua nel giusnaturalismo una matrice sia teleologica che teologica, anche Bobbio rintraccia questa caratteristica, andando anche oltre.

Fino adesso, appare evidente che il concetto di diritto naturale risulta essere una parola vuota perché sprovvista del postulato dell'effettività, che invece caratterizza il diritto positivo: il diritto naturale obbliga soltanto in coscienza. Sposando la tesi del positivismo giuridico, per Bobbio esiste solo e solamente quel diritto garantito ed assicurato, sotto il principio dell'efficacia, da una autorità legittima, ovvero lo Stato. D'altro canto, il concetto di natura, come detto in precedenza, rappresenta “un libro scritto a enigmi: e ognuno li decifra a suo modo”⁷⁷; persistono, quindi, molteplici difficoltà a decodificare questo termine, tant'è che tracciare una linea di confine tra ciò che è naturale e ciò che non lo è diventa fatica di Sisifo, essendo tale concetto troppo indeterminato. Inoltre, la parola “natura” può indicare solo due cose: la fonte o il fondamento del diritto, non stabilendo alcun criterio per determinare il contenuto.

Stabilito che il sostantivo “diritto” e che l'aggettivo “naturale” rimandano a formule vuote, da esse, più che l'aiuto a formulare una teoria del diritto, viene l'impulso ad allestire una dottrina etica. “Il *quid proprium* del giusnaturalismo – è stato affermato - il suo carattere peculiare consiste nell'aver indicato la natura, cioè un concetto vuoto o riempibile di contenuti diversi, come fonte e/o fondamento delle regole universali e oggettive, da dedurre mediante l'uso della retta ragione (...). Come teoria della morale, il giusnaturalismo è, dunque, semplicemente un metodo per conseguire la “conoscenza” dell'origine e della validità dei valori etici da raccomandare, ossia un modo che consente di impostare e realizzare la costruzione di sistemi morali che, benché diversi per i contenuti specifici, ubbidiscono tuttavia al medesimo principio fondativo”⁷⁸.

⁷⁵ Ivi, p.164

⁷⁶ Ivi, p.165

⁷⁷ N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, p.61

⁷⁸ V. Mura, *Bobbio interprete di Locke e del giusnaturalismo moderno*, p.6

2.2.4 La funzione storica del giusnaturalismo

Alla luce di quanto esposto, sorge spontanea una domanda: se il diritto naturale in quanto tale è privo di certezze e come teoria della morale è inconsistente, allora c'è e se c'è cosa può essere salvato del giusnaturalismo? Bobbio ne sottolinea la peculiare funzione storica che, almeno in alcuni suoi esponenti (Locke, i monarcomachi, tanto per citarne alcuni), ha sostenuto la limitazione del potere sovrano da parte di norme che trascendono la volontà umana e sono universalmente valide. Quindi, ciò che “risorge” con le vesti del diritto naturale, è la necessità storica di proteggere determinati diritti da coloro che detengono il monopolio della forza. “Più che di una rinascita del giusnaturalismo – avverte Bobbio -, dunque, si dovrebbe parlare del ritorno di quei valori che rendono la vita umana degna di essere vissuta”⁷⁹. Per tale via, ciò che Bobbio mette in luce è che la concezione del potere plasmata dalla filosofia giusnaturalista segna un punto di rottura con le correnti paternalistiche, ponendo così le basi della modernità.

Sulla base delle riflessioni svolte fin qui, abbiamo dimostrato come logicamente il giusnaturalismo sia fallace perché si arroga il diritto di ricavare il dover essere dall'essere. Ma, “solo in un caso ciò che è naturale si imporrebbe come giusto e dunque rivendicherebbe per sé l'obbligo dell'obbedienza. Solo se tutti concordassero che la natura è buona. Il che, di solito, avviene quando si postula l'esistenza di un Dio creatore la cui volontà è infallibilmente diretta al bene. Per cui non necessariamente il criterio naturale coincide con quello giusto”⁸⁰. Ciò che verrà interpretato come naturale sarà giusto solo per i fedeli, solo *relativamente* a loro, i quali interiorizzeranno le *leges naturales* come veri e propri imperativi etici. Così facendo, però, si reintroduce il principio del relativismo etico, secondo il quale i valori ultimi non si fondano sulla natura, bensì si assumono, in quanto relativi all'individuo che compie tale assunzione. “Dato l'impenetrabile silenzio della natura, tutto, alla fine, si riduce necessariamente al conato di volontà soggettive, le quali decidono di essere quelle che sono non perché confrontate dai fatti né perché assecondate da teoremi universali”⁸¹. Attraverso questo principio, si cerca quindi di combattere i dettami di una fede che richiede obbedienza assoluta con le scelte di una coscienza soggettiva, mossa da uno spirito relativo.

Pertanto, come nel magistero kelseniano il relativismo ha rappresentato lo strumento principale per combattere i dogmi dell'assolutismo e gettare le basi sui cui edificare la difesa della tolleranza, lo stesso accade anche nel pensiero di Bobbio: la tolleranza per il filosofo torinese viene elevata a valore dei valori, a valore primo.

⁷⁹ N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, p.170

⁸⁰ G. Pecora, *Il lumicino della ragione*, pp.127-128

⁸¹ *Ivi*, p.129

Capitolo 3 – Norberto Bobbio: il testimone dello spirito laico

Filosofo del dubbio ed indagatore del cosmo politico, Norberto Bobbio è stato una delle figure più illustri del Novecento italiano. I suoi scritti gravitano nella sfera delle scienze giuridiche e in quella dei problemi della modernità e, proiettando il suo pensiero critico all'interno della dimensione del laicismo, rappresentano una delle declinazioni più eleganti e raffinate della *weltanschauung* liberal-democratica. Guidato dal demone dell'analisi, il magistero di Bobbio è costellato da infiniti interrogativi che ne animano lo spirito di ricerca, il quale parte dall'assunto fondamentale che le verità ed i valori assoluti non esistono. In questo contesto, il dubbio rappresenta il vettore principale del suo disegno etico-politico, lo strumento per poter sgretolare il duro monolite del dogma ed approdare, così facendo, esattamente a quel relativismo che noi sappiamo molto caro alla sensibilità kelseniana. Bobbio asserisce “che questo voler avere la verità assoluta (...) è qualcosa di luciferino. Luciferino, perché non è questa la condizione umana come la conosciamo, come l'abbiamo letta attraverso la storia della vicenda umana che è – prosegue Bobbio – la storia dell'incertezza, dell'insicurezza, del dubbio, della ricerca certo, ma della ricerca che non ha mai fine, di problemi che non hanno mai una soluzione”⁸². Da questa asserzione viene la legittimità delle idee plurime e delle credenze diverse, che coesistono (anche se non tutte) sotto la bandiera del principio cardine della civiltà liberale: la tolleranza. Il tollerante, durante il suo vagare ed errare in lande senza conclusione e soluzione, deve sempre tenere accesa la fiamma del dubbio presso il falò dell'ignoto, perché se non lo facesse mortificherebbe la sua stessa ragion d'essere.

3.1 Le ragioni della tolleranza

La tolleranza rappresenta uno dei *leitmotiv* principali delle riflessioni filosofiche bobbiane, e Bobbio più e più volte si è trovato a difenderne le ragioni. Egli comincia la sua analisi partendo da una diatriba filosofica tra Luigi Luzzatti, paladino della tolleranza - intesa come l'architrave dello stato liberale - e Croce, il quale, sostenendo la praticità e non l'universalità della tolleranza, asseriva che tra gli spiriti più nobili e virtuosi dei tolleranti si nascondono, celandosi nell'ombra, gli indifferenti. Pertanto, “il tollerante sarebbe spesso tale non per delle buone ragioni ma per delle cattive ragioni. Non sarebbe – fa notare Bobbio – tollerante perché sia seriamente impegnato a difendere il diritto di ciascuno di professare la propria verità, posto che ne abbia una, ma perché non gli importa nulla della verità”⁸³. Stabilito ciò, il filosofo torinese espone tre tipi di ragioni che militano a favore della tolleranza, disponendole in un ordine decrescente di motivazioni: una ragione pratica, una di metodo ed una di natura morale.

⁸² R. Luise, *Dubbio e mistero*, Assisi, Cittadella, 2004, p.33

⁸³ N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 2014, p.233

Per quanto riguarda la prima, considerata la più “vile”, essa indulge a considerazioni di mera prudenza politica e considera la tolleranza come un male minore o necessario, unica prerogativa di chi non riesce ad ammettere che altri possono farsi, pure loro, banditori della verità. “Intesa in questo modo la tolleranza non implica la rinuncia alla propria ferma convinzione, ma implica puramente e semplicemente l’opinione, eventualmente da rivedere di volta in volta secondo le circostanze e le situazioni, che la verità abbia tutto da guadagnare a sopportare l’errore altrui perché la persecuzione, come spesso l’esperienza storica ha dimostrato, invece di stroncarlo, lo rafforza”⁸⁴. Questa interpretazione della tolleranza risponde, quindi, non ad un’attitudine di rispetto nei confronti di ciò che viene giudicato come errore, bensì ad una strategia di sopportazione dell’errore stesso ogniqualvolta ci siano ragioni di cautela che consiglino di non imbavagliarlo. Pertanto, il tollerante auspica che trionfi e primeggi una ed una sola verità, la sua, e il suo fine ultimo è quello di distruggere l’errore: ma per distruggerlo egli ritiene che la tolleranza/sopportazione sia più adatta dell’intolleranza. In tal modo, la tolleranza viene interiorizzata come un male minore; male minore e necessario per motivi di tattica politica. Nonostante ciò, questo tipo di mentalità ha portato al rispetto delle diverse credenze sul terreno politico, anche da parte di chi in linea di principio si professa apertamente intollerante. Siffatta ragione, inoltre, può essere declinata in tre ulteriori modi in base ai rapporti di forza tra una dottrina, creduta custode della verità, e le altre, sostenute da coloro che si ritiene brancolino nell’errore. Se la prima è la più forte, “accettare l’errore altrui può essere un atto di astuzia: la persecuzione dà scandalo, lo scandalo allarga la macchia che è bene, invece, tenere quanto è più possibile nascosta. L’errore – continua Bobbio – potrebbe propagarsi più nella persecuzione che nella benevola, indulgente, permissiva tolleranza”⁸⁵. Se invece la “presunta verità” è la più debole, la condiscendenza dell’errore altrui diventa né più né meno che una condizione di necessità. Infine, se le dottrine sono di forza pari, subentra in questo caso il principio della reciprocità, sul quale si fondano gli accordi ed i compromessi per una convivenza pacifica: “la tolleranza allora è l’effetto di uno scambio, di un *modus vivendi*, di un *do ut des*, all’insegna del «se tu tolleri me io tollero te» (...) la tolleranza è manifestamente, coscientemente, utilitaristicamente, il risultato di un calcolo e come tale non ha niente a che vedere con il problema della verità”⁸⁶. Alla luce di ciò, come è stato notato, “l’atteggiamento di Bobbio rispetto alla prima delle buone ragioni della tolleranza si spiega ricordando che egli la concepisce come la tipica ragione del soggetto chiuso nella propria verità, che non riesce a riconoscere il valore veritativo delle credenze altrui. Da questo presupposto segue che il soggetto che si muove per la prima ragione lo fa esclusivamente per un motivo utilitario, ma «non sarebbe tollerante perché sia seriamente impegnato a difendere il diritto di ciascuno di professare la propria verità»”⁸⁷. Dunque, ed è insufficiente per uno sviluppo pacifico di una civiltà liberal-democratica animata dal valore della tolleranza.

⁸⁴ Ivi, p.234

⁸⁵ Ibidem

⁸⁶ Ivi, p.235

⁸⁷ M. Ferrari, *Le ragioni della tolleranza. Riflessioni sul pensiero di Norberto Bobbio*, p.309

Scalando la piramide delle motivazioni, ci si avvicina alle più nobili ragioni per sostenere e difendere la tolleranza. Da una ragione strumentale di cautela politica si passa alla scelta di un metodo universale di coesistenza civile: “la tolleranza può rappresentare la scelta del metodo della persuasione rispetto a quello della forza o della coazione”⁸⁸. Pertanto in questa seconda ragione, non c’è più la rassegnazione passiva all’errore, ma un vero e proprio atteggiamento di apertura verso l’altro, di fiducia nella ragionevolezza dell’altro: da ciò deriva, quindi, l’immagine di un uomo, che non solo rifiuta qualsiasi mezzo di coercizione per far prevalere la sua visione del mondo, la sua verità, ma che valuta il proprio interesse anche in rispetto all’interesse altrui. “Si può sottolineare che Bobbio percepisce chiaramente il riduttivismo sotteso alla prima ragione — soprattutto se intesa nel senso che egli le attribuisce — e lo supera aprendo la fondazione della tolleranza a una ragione superiore, che è la forza stessa della verità e la capacità dell’uomo di aderire ad essa”⁸⁹. Questo modo di declinare la tolleranza, inoltre, confluisce in uno dei filoni filosofici imprescindibili per la costruzione di un governo democratico: infatti, una delle possibili definizioni di democrazia è quella che pone l’accento sulle tecniche della persuasione rispetto a quelle della forza per la risoluzione dei conflitti. Sulla base di queste argomentazioni, Bobbio scavalca la prima ragione, quella di stampo utilitarista, e “trasforma la regola della tolleranza da regola di prudenza, o di opportunità, in una norma morale, e quindi in un imperativo categorico, vale a dire nell’imperativo di non usare violenza contro il dissenziente, contro colui che ha un’idea diversa dalla tua”⁹⁰. Questa posizione, inoltre, è rafforzata nell’ambito filosofico da Locke, per il quale “la verità sarebbe più fortunata, se le si desse una buona volta piena libertà. Poco aiuto le ha portato mai o le porta il potere dei grandi, a cui la verità non è nota sempre, né sempre gradita; non ha bisogno della violenza per trovare ascolto presso lo spirito degli uomini, né la si può insegnare per bocca della legge. Sono gli errori — asserisce il filosofo inglese — a regnare grazie ad aiuti estrinseci presi a prestito. La verità, se non afferra l’intelletto con la sua propria luce, non può riuscirci grazie alla forza altrui”⁹¹.

Al vertice delle buone ragioni, si erge, infine, quella di natura morale che proclama l’esigenza del rispetto altrui. In tale accezione si ubbidisce a questo principio morale *assoluto* (o, più precisamente, vissuto come assoluto) però non presuppone la rinuncia alla propria verità o l’indifferenza nei confronti delle certezze altrui. Si evince una sorta di “conflitto tra due principi morali: la morale della coerenza che mi indurrebbe a porre la mia verità al di sopra di ogni cosa, e quella del rispetto o della benevolenza verso l’altro”⁹². Per tale via, Bobbio afferma che il riconoscere all’altro il diritto di credere secondo la propria dottrina è fermamente legato ai diritti di libertà (in primis quella religiosa ed in seguito quella d’opinione), considerati imprescindibili per la fondazione dello stato liberale. Da ciò discende una concezione della tolleranza come qualcosa di moralmente doveroso; non più, dunque, un male minore necessario e nemmeno un metodo di convivenza rispetto ad un altro, ma “l’unica possibile risposta all’imperiosa affermazione che la libertà interiore è un bene troppo alto

⁸⁸ N. Bobbio, op cit., p.235

⁸⁹ M. Ferrari, op cit., p.310

⁹⁰ N. Bobbio, *Il dubbio e la scelta*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1993, p.209

⁹¹ J. Locke, *Scritti sulla tolleranza*, Torino, UTET, 1977, pp-165-166

⁹² N. Bobbio, *L’età dei diritti*, p.237

perché non debba essere riconosciuto, anzi sollecitato”⁹³. Il tollerante, quindi, non è ascrivibile né all’albo degli scettici, perché crede convintamente nella sua verità, né a quello degli indifferenti, in quanto agisce in base ad un dovere morale assoluto: il rispetto della libertà altrui. In questo modo, Bobbio è riuscito a formulare “una teoria della persona — intesa come “individuo innalzato a valore” — non trascendente ma laica, fondata sulla storicità dei valori morali”⁹⁴. In tale quadro teorico, la libertà per il filosofo torinese viene percepita quindi come la condizione necessaria e sufficiente per la realizzazione dell’uomo all’interno dell’universo liberal-democratico. “Vi è dunque un aspetto del personalismo morale a cui conviene l’atteggiamento della tolleranza, e può essere espresso in questa massima: «Agisci secondo coscienza e fa’ in modo che gli altri non siano indotti ad agire contro coscienza». Una massima come questa mira a salvare la verità senza farne uno strumento di condanna o di perdizione dell’errore altrui”⁹⁵.

Coesistono con queste tre dottrine che considerano la tolleranza dalla prospettiva della ragion pratica, altrettante dottrine che invece la esaminano attraverso una lente teorica, “ovvero dal punto di vista della stessa natura della verità. Sono quelle dottrine – come precisa Bobbio - secondo le quali la verità può essere raggiunta solo attraverso il confronto o addirittura la sintesi di verità parziali. La verità, secondo queste dottrine, non è una (...) ha molteplici facce”⁹⁶. Secondo Bobbio, l’umanità non è ancorata ad una sola dimensione, e quindi ad un unico universo, bensì vive in un multiverso, costellato di molteplici realtà e dove, di conseguenza, la tolleranza è da collegare all’essenza stessa della verità. In tal senso, egli individua tre posizioni che rispondono a questa esigenza: il sincretismo, l’eclettismo e lo storicismo relativistico (argomenti questi che saranno trattati più ampiamente in rapporto con la verità nel successivo paragrafo).

Il filosofo torinese analizza, poi, criticamente il concetto di tolleranza, la cui natura “gianobifrontica” lo porta ad assumere un significato sia positivo che negativo; la stessa logica sia applica anche al termine opposto: l’intolleranza. Per quanto riguarda quest’ultima, la sua declinazione positiva viene concepita come un “sinonimo di severità, rigore, fermezza, tutte qualità che rientrano nel novero delle virtù; tolleranza in senso negativo invece – prosegue Bobbio – è sinonimo di colpevole indulgenza, di condiscendenza al male, all’errore, per mancanza di principi, o per amore del quieto vivere o per cecità di fronte ai valori”⁹⁷. Pertanto, è chiaro che l’elogio della tolleranza è rivolto al suo significato positivo, il quale viene inteso come assenza di forme di repressione, “«fermezza nei principi», «giusta o debita esclusione di tutto ciò che può recar danno all’individuo o alla società», e costituisce uno dei principi fondamentali del vivere bene e pacifico; ad essa – alla tolleranza - si oppone il senso negativo dell’intolleranza (religiosa, politica, razziale): l’indebita esclusione del diverso, che può rivelarsi in sede pratica come la coartazione delle coscienze ed in sede teoretica come l’affermazione dogmatica di una verità assoluta che non ammette obiezioni”⁹⁸. Attraverso questi richiami,

⁹³ Ivi, p.238

⁹⁴ M. Ferrari, *Le ragioni della tolleranza. Riflessioni sul pensiero di Norberto Bobbio*, p.312

⁹⁵ N. Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Milano, Il Saggiatore, 2014, p.120

⁹⁶ N. Bobbio, *L’età dei diritti*, p.238

⁹⁷ Ivi, p.239

⁹⁸ M. Ferrari, *Le ragioni della tolleranza. Riflessioni sul pensiero di Norberto Bobbio*, p.315

Bobbio sottolinea come la tolleranza positiva non sia in alcun modo assoluta: se lo fosse sarebbe una mera astrazione; essa, invece, è sempre relativa in quanto reale, storica e concreta.

Alla luce di quanto esposto, egli individua un nesso di continuità tra il polo della tolleranza e quello dell'intolleranza, in modo tale da poter verificare e valutare se una società sia tollerante o meno. Tale legame, però, risulta assai difficile da perimetrare, in quanto il criterio per delimitare questa zona grigia è abbastanza complesso e sfuggente: ad esempio, l'appello al metodo dell'esclusione di marcusiana memoria⁹⁹ appare non efficace in questo contesto, perché porta all'estromissione dal dibattito anche delle idee cattive laddove, invece, la tolleranza è tale quando riesce ad includerle. Anche pensare alla tolleranza come ad un principio completamente aperto ed illimitato si rivela poco valido, perché per Bobbio "nessuna forma di tolleranza è tanto ampia da comprendere tutte le idee possibili"¹⁰⁰. La soluzione proposta dal filosofo torinese può essere formulata così: "la tolleranza deve essere estesa a tutti tranne a coloro che negano il principio di tolleranza, o più brevemente tutti debbono essere tollerati tranne gli intolleranti"¹⁰¹. Nonostante il fascino di questa argomentazione Bobbio incontra, però, delle difficoltà ad applicare tale idea sul piano pratico. Certo, in astratto questo metodo è la conseguenza logica del riconoscimento del diritto ad errare, almeno in buona fede (le situazioni in cui manca la buona fede sono quelle in cui c'è l'imposizione ad altri della propria idea). Bobbio, quindi, ricorre alla tesi della fallibilità umana per spiegare i motivi della tolleranza: nessuno possiede verità assolute e sempre vere e l'errore serve a fluidificare il dialogo per raggiungere verità comunque parziali. Sul piano pratico, invece, emergono delle problematicità giacché esistono diversi gradi di intolleranza e vari sono gli ambiti di applicazione: tale ragione è sostenuta dalla tesi secondo cui "chi crede nella bontà della tolleranza – vista come uno strumento preposto al dialogo (n.d.r.) - vi crede non soltanto perché constata la irriducibilità delle fedi e delle opinioni, e la conseguente necessità di non impoverire con interdizioni la varietà delle manifestazioni del pensiero umano, ma anche – prosegue Bobbio - perché crede nella sua fecondità, e ritiene che il solo modo di ridurre l'intollerante ad accettare la tolleranza sia non la persecuzione ma il riconoscimento del suo diritto ad esprimersi"¹⁰². Nonostante ciò, non è affatto sicuro che l'intolleranza della libertà comprenda la virtù del rispetto altrui; è invece sicuro però che, se fosse discriminato egli, l'intollerante, mai dismetterebbe il suo abito arcigno e persecutorio. E allora? Allora, suggerisce Bobbio, potrebbe valere la pena porre a rischio la propria libertà per includere in essa anche il suo nemico, se la sola alternativa fosse quella di restringerla fino a non farla respirare più. "Meglio una libertà sempre in pericolo ma espansiva – scandisce - che una libertà protetta ma incapace di svilupparsi. Solo una libertà in pericolo è capace di rinnovarsi. Una libertà incapace di rinnovarsi si trasforma presto o tardi in una nuova schiavitù"¹⁰³. Bobbio ritiene che questa sia una scelta ultima e come tale risulta difficile da sostenere con argomentazioni razionali, per cui la soluzione a siffatto

⁹⁹ Marcuse utilizza il concetto di "tolleranza repressiva" con riferimento alla realtà statunitense dove – secondo lui - soltanto le idee reazionarie e conservatrici potevano essere tollerate, mentre quelle progressiste venivano escluse

¹⁰⁰ N. Bobbio, op cit., p.242

¹⁰¹ Ivi, p.243

¹⁰² Ivi, p.244

¹⁰³ Ivi, pp.244-245

dilemma proviene dalle diverse fasi storiche che possono sostenere le ragioni dell'una o dell'altra. Con le sue parole: “dobbiamo accontentarci di dire che la scelta dell'una o dell'altra soluzione permette di distinguere una concezione restrittiva della tolleranza, che è propria del liberalismo conservatore, da una concezione estensiva, che è propria del liberalismo radicale o progressista, o in qualunque altro modo lo si voglia chiamare”¹⁰⁴.

3.2 Tolleranza e verità

Bobbio individua uno stretto rapporto tra la tolleranza e la verità, e questa connessione gli serve per decostruire e sfatare gli argomenti di coloro che ambiscono ad ancorare la tolleranza necessariamente allo scetticismo. A coloro che ritengono impossibile essere tolleranti senza perciò essere scettici, Bobbio replica proprio il contrario: “chi non crede alla verità, sarà tentato di rimettere ogni decisione, ogni scelta, alla forza, secondo il principio che, siccome non si può comandare ciò che è giusto, è giusto ciò che è comandato”¹⁰⁵. Pertanto, lo scetticismo rappresenta una minaccia alle fondamenta della democrazia, e quindi alla tolleranza. Per tale via, il filosofo torinese espone una serie di argomenti a sostegno del legame tra la verità e la tolleranza, distinguendoli in base ad una concezione, rispettivamente, monista o pluralista della verità stessa.

Per quanto riguarda la prima, Bobbio produce quattro macro-argomenti, di cui tre sono stati già trattati in precedenza (la ragione utilitaristica, il metodo della persuasione e il rispetto della ragione altrui). L'ulteriore ragionamento, molto lontano da assumere una deriva scettica, sostiene la tesi secondo la quale: “Io sono tollerante nei riguardi delle dottrine altrui perché credo nella forza espansiva della verità”¹⁰⁶. Chi sostiene questa filosofia crede che esista solo la sua verità e che le dottrine degli altri siano marchiate dall'errore: solo quando le ombre dell'errore che oscurano gli intelletti umani scompariranno, solo allora, la luce della verità trionferà. È una visione, questa, legata ad una concezione provvidenziale della storia e frequente nella tolleranza religiosa, che trae la sua forza nella fiducia incondizionata in Dio. Tale approccio rimanda alla visione romantica della storia che è ben interpretata da Croce, il quale formula una teoria della storia come storia delle libertà, secondo cui “la libertà è destinata a vincere, perché vince anche quando è soccombente”¹⁰⁷.

L'insieme di tutti e quattro gli atteggiamenti fin qui descritti, riecheggiano spesso nelle controversie religiose ed ideologiche, in cui è possibile distinguere due archetipi opposti fra di loro: quello dell'uomo religioso, animato da una fede in cui la verità è nettamente scissa dall'errore, e quello dell'uomo di ragione, il filosofo che è sempre aperto al dubbio. Tra queste due figure, sussiste una grande e profonda differenza: “il

¹⁰⁴ Ibidem

¹⁰⁵ N. Bobbio, *Verità e libertà*, Palermo, Palumbo, 1960, p.52

¹⁰⁶ N. Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, p.118

¹⁰⁷ Ibidem

primo cerca ciò che ha già trovato, il secondo non trova, talora, neppure quello che ha più intensamente cercato”¹⁰⁸.

Finora, sono stati presi in esame determinati aspetti e declinazioni del rapporto tra la tolleranza e la verità secondo una concezione esclusiva della verità, di stampo dunque monistico, che considera la tolleranza come un male minore necessario, un mero stratagemma. Di qui in avanti, invece, verranno considerati i macro-argomenti, che fanno capo ad una concezione inclusiva e pluralista della verità, in base alla quale non esiste una ed una sola Verità (scritta rigorosamente con la maiuscola), bensì una molteplicità di veri (tutti in minuscolo): non un universo, dunque, ma un multiverso.

Riguardo alla prima argomentazione, Bobbio richiama un atteggiamento mentale secondo il quale per poter comprendere appieno la realtà, occorre considerare e mescolare più dottrine, anche opposte fra di loro, per fonderle sinteticamente in una soltanto: questo atteggiamento viene chiamato *sincretismo*. Infatti, “se l’esclusivista può essere tollerante per calcolo, il sincretista è tollerante per necessità: di fronte alle grandi controversie filosofiche o ideologiche, non trova pace che nella convinzione della loro evidente vanità. Ma, appunto perché questa dimostrazione sia possibile, occorre – spiega Bobbio – che ogni dottrina si esprima, si manifesti, si incontri e si scontri con le dottrine opposte”¹⁰⁹. L’unico appunto che si può rivolgere al sincretista, oltre l’accusa di creare mescolanze impure fra le varie confessioni, è quella di credere troppo, di nutrire una enorme fiducia nelle verità altrui. A tal riguardo, Bobbio osserva che “se mai gli si può muovere un rimprovero – al sincretista - è di credere troppo, piuttosto che troppo poco, di avere un eccesso di fiducia, e non un difetto, nella verità degli altri”¹¹⁰.

Il secondo atteggiamento mentale, molto lontano dal sincretismo, è quello *eclettico*. “Per l’eclettico, in ogni sistema la verità è mescolata all’errore; quindi, nessun sistema ha il privilegio di essere, esso solo, vero, e nessuno di essere totalmente falso. È più di ogni altro nel vero colui che non rifiuta nulla di quello che è stato detto dalle varie scuole, ma – prosegue – è capace di raccogliere sapientemente e tenere in serbo il granello di verità contenuto in ciascuna. Mentre il sincretista mira alla mescolanza di due o più sistemi, l’eclettico mira alla organizzazione di un nuovo sistema componendo i frammenti di verità dovunque gli accada di trovarli”¹¹¹. Tale postura di matrice pluralista si sposa perfettamente con il valore liberale della tolleranza secondo la credenza che la verità sia presente un po’ ovunque - basta cercare con occhio critico e scegliere ponderatamente quale aspetto delle diverse dottrine cogliere - e che essa sia nata dal compromesso tra le differenti scuole di pensiero.

Diversa dall’eclettismo, è la posizione dello *storicismo* che può essere formulata così: “Le dottrine sono necessariamente molte, e tutte vere; ma ciascuna è vera a suo tempo e luogo (...) Per lo storicismo, ogni verità

¹⁰⁸ Ivi, p.121

¹⁰⁹ Ivi, p.122

¹¹⁰ Ibidem

¹¹¹ Ivi, pp.122-123

è, in quella determinata situazione storica, la sola verità, ma siccome le situazioni storiche mutano, muta con esse la verità: *veritas filia temporis*”¹¹². Stabilito ciò, Bobbio ritiene che esistano due tipi di storicismo: quello assolutistico e quello relativistico. Il primo fonde la storicità della verità con la razionalità della storia; esso prevede che ogni fase di sviluppo storico sia inclusa in quella precedente e contenga a sua volta anche la successiva. Tale forma di storicismo, però, è più congeniale agli intolleranti che ai tolleranti: chi, infatti, si arroga la presunzione di possedere la verità derivata dallo Spirito assoluto quale si incarna nelle vicissitudini della storia, prevaricherà su coloro che osano intralciare il suo cammino. La seconda declinazione, quella relativistica, si ingrana perfettamente con lo spirito del tollerante “per il quale l’affermazione della storicità della verità non implica una concezione provvidenziale della storia: le varie dottrine convivono su diversi piani nei diversi ambienti sociali, in rapporto non di esclusione, ma di reciproca integrazione”¹¹³. Tale accezione, che considera la verità come frutto provvisorio di un conflitto tra tendenze, è riconducibile alla corrente del prospettivismo, in base alla quale la realtà sociale e storica può essere analizzata da punti di vista plurimi; è da notare, inoltre, la connessione emblematica tra tale modo di pensare e la teoria democratica illustrata nel magistero di Kelsen, non a caso relativista di purissimo conio.

Per quanto riguarda l’ultima macro-argomentazione, Bobbio, consapevole dell’infinita verità, richiama la tesi del *personalismo*, per cui ogni verità è unicamente personale: ciò viene giustificato dall’irriducibile unicità di ogni individuo e dall’impossibilità di ricondurlo agli altri. Per il filosofo torinese, “ogni verità viene al mondo attraverso un essere che le imprime un’impronta, e ognuno di questi esseri è irriducibile agli altri. Poiché questo essere è il solo organo della verità, ne segue –continua Bobbio - che le verità sono molte, infinite, e tutte validamente proposte: il che significa, in altre parole, tutte degne di essere ascoltate”¹¹⁴. Quello proposto è quindi il personalismo di natura ontologica che deve essere ben distinto da quello di matrice etica: secondo quest’ultimo, la tolleranza viene vissuta come un dovere morale per il rispetto dovuto alla persona altrui; per il personalismo ontologico, invece, la tolleranza “è dovuta per il rispetto stesso della verità, che nel momento in cui viene rivelata dalla persona la trascende e si apre alla verità altrui”¹¹⁵.

Alla luce di quanto esposto, Bobbio cerca quindi di armonizzare il concetto di verità con la società liberal-democratica, sfuggendo a qualsiasi tipo di fanatismo, non importa se determinato dall’assolutismo o se fomentato dallo scetticismo. Per tale via, il disegno etico bobbiano della tolleranza deve necessariamente superare tre errori nei confronti della verità.

In primo luogo, la tolleranza deve minare le granitiche certezze della verità assoluta, in quanto essa “riposa sopra un principio filosofico, sulla consapevolezza della storicità della verità e quindi sull’incapacità dell’uomo di attingere una verità definitiva e assoluta”¹¹⁶. In tal modo, Bobbio sostiene che soltanto una

¹¹² Ibidem

¹¹³ Ivi, p.124

¹¹⁴ Ibidem

¹¹⁵ Ibidem

¹¹⁶ N. Bobbio, *Politica e cultura*, p.69

concezione storicistica della verità (come visto in precedenza) possa permettere il dialogo fra le parti e renderne possibile la comprensione reciproca; pertanto, tra tutti gli atteggiamenti finora esposti, quello relativistico gli risulta il più congeniale.

Inoltre, la tolleranza non deve mai e poi mai scindersi dall'idea verità, in quanto essa ne costituisce il nucleo centrale. «Infatti, Bobbio sostiene che «l'impegno dell'uomo di cultura è prima di tutto un impegno per la verità». Quest'affermazione dev'essere capita entro la concezione bobbiana della filosofia: un impegno che non presuppone la definizione dei criteri della verità. Di conseguenza il problema della verità è lasciato completamente alla coscienza individuale. Sarà più vera l'opinione meglio giustificata o più convincente, poiché «la filosofia senza oggetto proprio e senza un suo primo vero, genera conflitti indecidibili; si può solo sperare che l'opinione migliore emerga dal cozzo delle idee»¹¹⁷. Pertanto, la tolleranza non può svincolarsi, non può rompere il suo legame con la natura plurima della verità, perché verità assolute non esistono. Perciò, considerato che esiste un frammento di verità in ognuno di noi, è indispensabile che mediante la tolleranza si favorisca la libera circolazione delle diverse visioni del mondo e la libera espressione delle proprie idee.

Allora, ricapitolando: nel pensiero bobbiano, la tolleranza può essere intesa come una sorta di *terza via* tra l'esclusivismo e lo scetticismo, giacché, vivendo noi in un multiverso, essa rappresenta proprio un bisogno imprescindibile alla natura stessa della verità, impedendoci sia di cadere in qualsivoglia trappola di scetticismo, sia di far par trionfare una sola verità. «Si può dunque concludere che la verità è un elemento irrinunciabile della concezione bobbiana della tolleranza, intesa come l'atteggiamento di chi, pur possedendo le proprie convinzioni, non pretende di avere il monopolio della verità; di conseguenza dimostra rispetto, comprensione e disponibilità verso il pensiero altrui, ed è sempre disposto a porre in discussione ad ogni passo le proprie convinzioni: non accettando mai nulla in modo definitivo, non si dichiara mai sazio di ciò che ha raggiunto»¹¹⁸. Queste dichiarazioni tradotte sul piano pratico aprono al pluralismo, mentre proiettate sul piano politico, favoriscono l'adozione di un regime democratico, che del pluralismo è la naturale conseguenza.

3.3 Le diverse declinazioni del pluralismo

Abbiamo concluso il paragrafo precedente con un accenno al pluralismo ed è il caso di insistere su questo argomento, poiché Bobbio ne ha dedicato alcune delle sue più notevoli riflessioni. Il filosofo intende per pluralismo «quella concezione che propone come modello una società composta da più gruppi o centri di potere, anche in conflitto fra loro, ai quali è assegnata la funzione di limitare, controllare, ed eventualmente eliminare il centro di potere dominante identificato storicamente con lo Stato»¹¹⁹. Egli attribuisce al pluralismo la capacità di fronteggiare il potere centralizzato dello Stato, divenendo così un antidoto ai governi dispotici.

¹¹⁷ M. Ferrari, *Le ragioni della tolleranza. Riflessioni sul pensiero di Norberto Bobbio*, p.302

¹¹⁸ Ivi, p.303

¹¹⁹ N. Bobbio, voce «Pluralismo» in *Dizionario di politica* (a cura di N. Bobbio e N. Matteucci), Torino, UTET, 1976

Caratteristica fondamentale di tale concezione è la presenza dei cosiddetti “corpi intermedi”, ovvero di quelle formazioni sociali che sono espressione delle varie componenti della società civile; queste “sfere particolari”, dotate di una propria autonomia, rappresentano una fonte di potere secondario che si interpone tra il potere principale, quello statale, e gli individui. Sulla base di tali attributi, il pluralismo costituisce, quindi, il criterio per distinguere un governo dispotico, caratterizzato dall’assenza di corpi intermedi, da un governo libero, in cui il pluralismo rappresenta la garanzia principale contro la volontà assoluta del sovrano.

“Le nostre società – scrive Bobbio – sono società complesse, in cui si sono formate «sfere particolari» relativamente autonome, che vanno dai sindacati ai partiti, dai gruppi organizzati ai gruppi inorganici ecc. (...) Il miglior modo per organizzare una società siffatta è di far sì che il sistema politico consenta ai vari gruppi o strati di esprimersi politicamente, cioè di partecipare, direttamente o indirettamente, alla formazione della volontà collettiva (...) una società politica così costituita è l’antitesi di ogni forma di dispotismo, in specie di quella versione moderna del dispotismo che si suol chiamare «totalitarismo»”¹²⁰. Bobbio nota che il pluralismo contemporaneo è contraddistinto, non solo da una natura anti-dispotica, come esposto nella teoria dei corpi intermedi, ma è percorso anche da una vena anti-statalistica, dentro la quale pulsa una forte polemica contro lo Stato. Il filosofo, però, precisa subito che il pluralismo non sia affatto una negazione dello Stato; anzi, egli asserisce che il pluralismo sia “un’interpretazione, e insieme un progetto di riforma, dello Stato moderno”¹²¹.

Con il diffondersi delle teorie pluralistiche, è scattato un meccanismo di inversione nell’interpretare le fasi dello sviluppo storico: mentre nel passaggio dalla cultura medievale al Leviatano si è verificato un fenomeno di accentramento del potere, con la conseguente statalizzazione della collettività, l’arrivo della società industriale e di una nuova mentalità, invece, ha dato origine ad un procedimento inverso, di disgregazione e frammentazione del potere centrale che, a sua volta, ha portato ad una sorta di socializzazione dell’entità statale.

Alla luce di queste riflessioni, Bobbio prende in esame tre distinte correnti pluraliste: il socialismo non marxiano, il cristianesimo sociale ed il liberalismo democratico; insomma, le tre grandi culture che animano i dibattiti moderni.

Il primo, richiamandosi alle teorie di George D. H. Cole, asserisce che lo spirito democratico risieda proprio in quei gruppi minori (i corpi intermedi), che costituiscono i contrafforti dell’edificio democratico. “Ne segue che il decentramento territoriale, da cui deriva la distinzione fra governo centrale e governo locale, deve essere integrato dal decentramento funzionale, attraverso il quale l’individuo viene protetto non più soltanto come cittadino ma anche come produttore e come consumatore”¹²².

¹²⁰ N. Bobbio, *Le ideologie e il potere in crisi*, Milano, Mondadori Education, 1981, pp.4-5

¹²¹ Ivi, p.19

¹²² Ivi, p.6

Il secondo è ben descritto dal *Codice di Malines*¹²³, in base al quale la vita umana si manifesta in molteplici “società”, che comprendono lo Stato, la famiglia, la Chiesa e le altre formazioni sociali. L’esistenza di forme di società plurime, naturali o non naturali viene, quindi, utilizzata come argomento contro le due false dottrine, opposte tra loro: da una parte l’individualismo che mitizza l’individuo e dall’altra il collettivismo che, invece, divinizza lo Stato.

La terza declinazione del pluralismo, quella liberal-democratica, è incarnata perfettamente dall’ideologia della società americana, secondo la quale, con le parole di Robert Dahl, “il potere potenziale di un gruppo deve essere controllato dal potere potenziale di un altro gruppo. (...) Invece di un singolo centro di potere sovrano, ci debbono essere – asserisce il politologo – molti centri, nessuno dei quali sia o possa essere interamente sovrano. (...) La teoria e la pratica del pluralismo americano tendono ad affermare che l’esistenza di una molteplicità di centri di potere, nessuno dei quali è interamente sovrano, aiuterà a domare il potere, ad assicurare il consenso di tutti, e a risolvere pacificamente i conflitti”¹²⁴.

Come si è visto, esistono varie interpretazioni del pluralismo, ognuna con un preciso progetto etico-governativo volto a garantire la pace sociale: il pluralismo, dunque, viene visto da Bobbio come un albero dai molteplici rami. Il collante di questo variopinto mosaico politico è la corretta riconsiderazione del peso sociale dei corpi intermedi che integrano attivamente gli individui nella società, portando, però, secondo i teorici del pluralismo contemporaneo, alla graduale dissoluzione dello Stato.

Le diverse tipologie di pluralismo possono essere distinte in base a due criteri. Innanzitutto, Bobbio differenzia un pluralismo arcaicizzante ed uno modernizzante. Se nelle faglie temporali del passato troviamo le piccole comunità, le famiglie e le molteplici corporazioni di arti, di professioni e di mestieri, proiettando lo sguardo verso il futuro, invece, si manifesta la potenza delle nuove “sfere particolari” create dalla società industriale attraverso le quali si sprigiona l’energia della società civile pronta a vincere sul piano politico. Stabilito ciò, non sempre risulta semplice distinguere nettamente nelle correnti pluralistiche il fascino per il passato dallo slancio verso il futuro. Pertanto, per Bobbio il criterio per delimitare le due posizioni “deve essere cercato ancora una volta nella contrapposizione fra una concezione catastrofica della storia, che ad ogni avanzata vive drammaticamente il contrasto fra la necessità e l’impossibilità del ritorno, e una concezione prammatica che considera la storia come un processo continuamente svolgentsi attraverso l’innesto del nuovo sul vecchio. Questa distinzione, del resto, fra il ritorno puro e semplice e il laborioso e fecondo ricupero, divide ognuna delle grandi correnti ideologiche del nostro tempo”¹²⁵.

Il secondo criterio, invece, è di matrice strutturale e si basa sul differente modo di progettare il sistema sociale: da un lato, il paradigma organicistico, che elabora un pluralismo di natura funzionalistica e dall’altro il paradigma meccanicistico, che concepisce un pluralismo di stampo conflittuale.

¹²³ Il codice di *Malines* è un codice sociale per la risoluzione delle questioni sociali secondo la morale cattolico-cristiana

¹²⁴ N. Bobbio, op cit., p.7

¹²⁵ Ivi, p.8

L'organicismo intende i diversi enti organizzati secondo uno schema piramidale, in cui è la funzione che essi svolgono a determinarne la collocazione nell'insieme, a seconda del proprio ordine e grado: un sistema pressoché finalistico. Il meccanicismo, invece, li interpreta in conflitto fra loro, e concepisce la totalità come il risultato parziale di un equilibrio di forze in eterna rivalità. “Nel primo caso l'ordine sociale è per così dire prestabilito, come nell'organismo umano in cui ogni organo esegue l'ufficio che gli è proprio e non può assumerne un altro a pena di distruggere il tutto di cui è parte. Nel secondo l'ordine sociale è l'effetto del movimento interno dei corpi che lo compongono e lo rinnovano di continuo. Il primo modello – continua Bobbio – è più statico, il secondo più dinamico. Il pluralismo della dottrina cristiano-sociale è, per lo meno originariamente, del primo tipo; quello liberal-democratico, del secondo”¹²⁶.

La divisione tra le varie correnti che si definiscono pluralistiche serve a far chiarezza nel multiverso dei pluralismi e a comprenderne meglio la ragion d'essere. Per tale via, Bobbio enuncia le motivazioni sia positive che negative del pluralismo: positivamente, esso rappresenta uno strumento per contrastare il potere monolitico dello Stato, grazie al quale ogni individuo ha la possibilità di partecipare attivamente ai vari processi di deliberazione, essendo i vari nuclei di potere secondari ben dislocati sul territorio; “negativamente, suscita l'immagine di uno stato di cose caratterizzato dalla mancanza di un vero centro di potere, e inversamente dall'esistenza di tanti centri di potere continuamente in lotta fra di loro e col potere centrale, quindi dalla prevalenza degl'interessi particolari o settoriali o corporativi sull'interesse generale, delle tendenze centrifughe su quelle centripete, dalla frantumazione del corpo sociale anziché dalla sua benefica disarticolazione¹²⁷”. Pertanto, accanto ai vantaggi che si possono ricavare dalla frammentazione del potere incombe il sortilegio della disgregazione.

In virtù di quanto esposto finora, Bobbio invita a trovare un equilibrio tra la sfera dell'unità e le sfere della pluralità, incoraggiando la fase della divisione del potere e non demonizzando quella della sua ricomposizione. Il pluralismo, quindi, può essere interpretato come un concetto gianobifrontico: “una faccia rivolta contro lo statalismo totalizzante e un'altra contro l'individualismo atomizzante. Se dal punto di vista dello Stato l'accusa che può essere mossa al pluralismo è d'indebolire la compattezza e quindi di diminuirne la necessaria forza unificante, dal punto di vista dell'individuo – afferma Bobbio – il pericolo consiste nella tendenza naturale di ogni gruppo d'interesse a irrigidire le sue strutture¹²⁸”, determinando la convinzione secondo la quale ogni individuo, credendosi (illusoriamente) svincolato dallo Stato sovrano, diventi il servo stesso di tanti altri sovrani.

¹²⁶ Ivi, p.9

¹²⁷ Ivi, p.10

¹²⁸ Ivi, pp.20-21

3.4 L'intimo rapporto con la religione ed il legame con il laicismo

“Io non sono un uomo di fede, sono un uomo di ragione e diffido di tutte le fedi, però distinguo la religione dalla religiosità. Religiosità significa per me, semplicemente, avere il senso dei propri limiti, sapere che la ragione dell'uomo è un piccolo lumicino, che illumina uno spazio infimo rispetto alla grandiosità, all'immensità dell'universo. L'unica cosa di cui sono sicuro, sempre stando nei limiti della mia ragione (...) è semmai che io vivo il *sensu del mistero*, che evidentemente è comune tanto all'uomo di ragione che all'uomo di fede. Con la differenza che l'uomo di fede riempie questo mistero con rivelazioni e verità che vengono dall'alto, e di cui non riesco a convincermi. Resta però fondamentale questo *profondo* senso del mistero, che ci circonda, e che è ciò che io chiamo religiosità”¹²⁹. Con queste semplici ma profonde parole, Bobbio dichiara apertamente in che rapporto egli si pone con la religione, ed in particolare con la religiosità. Spesso si è definito laico, e meglio ancora non professante di alcuna religione, ma, nel sottotesto, nelle trame nascoste del suo pensiero, egli pur crede in qualcosa: un qualcosa assai più difficile e rischioso di una religione che si proietta nell'infinito dell'assoluto e che è caratterizzata da facili e definitive risposte. Quella di Bobbio è una religiosità del dubbio, della quale accetta solo ciò che cade nel perimetro della sua ragione, intorno ai suoi limiti, “e sono limiti davvero angusti: la mia ragione si ferma dopo pochi passi, mentre, volendo percorrere la strada che penetra nel mistero, la strada non ha fine”¹³⁰. La ragione non valica il baratro dell'inconoscibile per cercare risposte a dilemmi esistenziali, bensì si ferma al suo ciglio, senza sporgersi troppo, per contemplarne i misteri. Lo stesso Bobbio afferma di non riuscire ad andare al di là, oltre quelle immaginarie colonne d'Ercole e non cerca nemmeno conforto nella calorosa e consolatoria fede: ammette, invece, socraticamente la limitatezza della sua conoscenza, di sapere di non sapere. “Certo, probabilmente non si riesce a resistere a questo dubitare continuo, a questo continuo non sapere, e allora ci si affida alle credenze, come quella nella immortalità dell'anima. Io però – afferma Bobbio - il fondo religioso della mia persona continuo a intenderlo come questo *non sapere*. Ed è un fondo religioso che mi assilla, mi agita, mi tormenta”¹³¹. Stabilito ciò, Bobbio ritiene che la fede non abbia solo il potere di consolare gli animi inquieti, ma anche quello di rivelare ad essi verità su questioni a cui la scienza non riesce a rispondere, come l'immortalità dell'anima e la vita eterna. Egli possiede delle “convinzioni”, ma queste sono soggette a continue oscillazioni che partono dal dubbio e arrivano a verità parziali e relative, per poi ridare di nuovo linfa a questo perenne *uroboro*, avvolto sempre da un alone di mistero e di incertezza.

Per tale via, il filosofo torinese confida in una ragione scientifica assai più che in una religioso-filosofica, ancorché il sapere scientifico venga percepito come limitato e parziale. A tal riguardo, Bobbio critica l'enciclica *Fides et ratio* di papa Wojtyla per aver non solo stabilito una gerarchia delle verità, ma soprattutto per aver sottovalutato e confinato alla base la verità di stampo scientifico: secondo questa classificazione,

¹²⁹ Così in R. Luise, *Dubbio e mistero*, cit., p.81.

¹³⁰ Ivi, p.82

¹³¹ Ivi, p.83

infatti, al vertice ci sono le verità di natura filosofica e religiosa, ovvero le “verità” tradizionali. Queste ultime, però, non resistono alla superiorità del progresso scientifico ed è proprio grazie a questo progresso che il mondo si evolve e si trasforma. Il filosofo, quindi, vede la scienza come il motore del cambiamento e ritiene che la fede non risponde ai pesanti interrogativi, se non aggirandoli ed evitandoli; questo *modus operandi* della fede rappresenta tanto la sua forza quanto la sua debolezza. Bobbio ritiene che in futuro il contrasto riguarderà non tanto la fede e la ragione filosofica, bensì la fede e il sapere scientifico. “Quello che sta trasformando il mondo – prosegue Bobbio - non è la ragione filosofica (...) – ma - è la scienza ed il prodotto diretto della scienza è la tecnica. Noi ci troviamo di fronte ad una trasformazione di tale dimensione, di tale enormità che non sappiamo assolutamente che cosa sarà il mondo del prossimo millennio”¹³².

Egli continua il suo discorso delineando una differenza tra i credenti ed i non-credenti, ma sarebbe meglio dire i laici; Bobbio, infatti, reputa che il termine non-credente sia equivoco e sfuggente, perché il “non-credente” di fatto crede in qualcosa: un qualcosa di diverso dalle convinzioni del credente. Entrambe le figure coltivano una diversa visione del mondo, sacra la prima e profana la seconda. Questa distinzione è stata innescata dal processo di secolarizzazione che ha investito tutta l’Europa agli inizi dell’età moderna. “La visione profana è una visione della vita in cui non c’è posto per il sacro (...) mentre nella concezione religiosa del mondo c’è sia una storia profana che una storia sacra, nella visione laica del mondo c’è solo la storia profana. Storia profana che non è una storia di cadute e di salvezza, ma – fa notare Bobbio – storia che deve essere capita con i mezzi che la nostra intelligenza ci offre”¹³³.

Bobbio, poi, si interroga sulla natura del male, il cui problema rappresenta lo scoglio più difficile da superare per tutte le fedi. Egli afferma che, invece di parlare del Male – al singolare e con la “M” maiuscola, relegato più ad una concezione metafisica - occorre parlare dei mali (al plurale e con la “m” minuscola). Infatti, il cosmo interno è disseminato da molteplici forme del male, le quali possono essere interpretate da alcuni come un castigo divino, da altri come un qualcosa che dipende dalla cattiveria dell’essere umano. In aggiunta a ciò, esiste anche il male determinato dalla *terra inospitale*, che non può essere controllato e di cui Bobbio ne sottolinea l’importanza e l’ineluttabilità. Non credendo in una spiegazione finalistica della sofferenza, egli ritiene “che al problema del male e della cattiva distribuzione della giustizia non v’è risposta. Non esiste – asserisce veementemente – alcuna giustificazione, e questo è terribile! Né vale ripetere che il giudizio di Dio è imperscrutabile. Dell’ineffabile non si può dire niente, e nulla esso dice a noi”¹³⁴. Ciò che rimane all’errante animo umano, sempre alla perenne ricerca di risposte, è soltanto il caso e la necessità, i quali mostrano entrambi o troppo o troppo poco.

Sulla base di quanto esposto finora, appare evidente che Bobbio sia un uomo che diffida delle fedi e si appella alla forza dell’intelletto per contrastare i ragionamenti metafisici. Pervaso dal sentimento dell’ombra,

¹³² Ivi, p.22

¹³³ Ivi, pp.25-26

¹³⁴ Ivi, p.29

il filosofo torinese ha, tuttavia, un atteggiamento di massima apertura verso il mistero ed il dubbio. “Però il dubbio non è una non risposta. È, se volete, semplicemente la cautela di fronte al mistero. Il dubitante (...) è proprio il contrario di quello che credete voi credenti, cioè il razionalista assoluto che crede che con la ragione si risolve tutto. No! Il dubitante è uno che conosce perfettamente i limiti della ragione. Ma sa, però, che la ragione è l’unica fiammella, l’unica fiammella con cui l’uomo procede a tentoni nella selva dell’universo. C’è una famosa frase di Locke – continua – che cito sempre: «La ragione è forse soltanto un lumicino, ma è quello che abbiamo»¹³⁵. Bobbio dubita che alla persona che si identifica come laica serva un libro, come il Vangelo o la Torah, per trovare conforto o una ragion d’essere; anzi, egli pensa che “il laico sia colui che non ha nessun “libro”, che ha solo questa fiammella della ragione che gli permette di capire, di non capire e di continuare, proprio per questo, la ricerca, di mirare a quel perfezionamento che non viene mai, di spostare il traguardo della verità di un passo, non so se più avanti o più indietro”¹³⁶.

Difendendo le ragioni del dubbio, Bobbio ritiene che la fede diventa un’abitudine quando non è un dono e quando né un dono né un’abitudine, essa ha origine solo e soltanto dalla volontà di credere la quale, però, inizia laddove la razionalità finisce. Egli non mai è stato tentato dalla fede nella ragione, né dal desiderio di sostituire la Dea Ragione con il Dio dei fedeli, rimanendo sempre affascinato dall’ombra del mistero. “Il mistero, il mistero (...) mi perdo spesso in questo pensiero della sterminata immensità dell’universo, e di fronte all’infinito sento che la mia anima si fa piccola piccola”¹³⁷.

Nel magistero bobbiano, questa visione della religione è strettamente intrecciata con lo stato laico, ed in particolar modo con il laicismo. Innanzitutto, egli sottolinea che sussiste una precisa differenza tra i termini “laicismo” e “laicità”, che, a suo parere, deve essere mantenuta. Il primo ha contribuito in modo sostanziale alle idee ed ai movimenti che hanno dato origine agli Stati non confessionali; ciò nonostante, viene spesso interpretato con una valenza negativa, per designare un comportamento intollerante nei confronti delle diverse fedi; questo però, è esattamente il contrario della laicità, il cui nucleo centrale è rappresentato dalla tolleranza. Stabilito ciò, la sua visione etico-politica si sposa perfettamente con la teoria degli Stati non confessionali, i quali “rinunciano ad avere, o a sostenere, una determinata confessione religiosa, al cui servizio si pongono come braccio secolare, e che – ripudiando appunto la forma di religione di Stato – pongono a fondamento della libera convivenza dei loro cittadini il principio della libertà religiosa”¹³⁸. Lo Stato laico, quindi, non mette la forza a disposizione di una religione unica, né ne privilegia una piuttosto che un’altra; anzi, cerca di far coesistere tutte le diverse confessioni sotto il principio liberale della libertà religiosa, che presuppone il diritto di ogni cittadino a professare o meno qualsivoglia credo con tutte le sue liturgie. Questo tipo di Stato può essere inteso come “il displuvio dai due fianchi da cui scendono l’eguale libertà (esterna) di culto e l’altrettanto

¹³⁵ Ivi, p.32

¹³⁶ Ivi, p.33

¹³⁷ Ivi, p.38

¹³⁸ G. Campolieti, *Voci dal mondo laico*, Bari, Edizioni Dedalo, 1993, p.50

eguale libertà (interna) di coscienza. Ecco: l'esterno e l'interno, combinati insieme, allestiscono l'essenziale della libertà religiosa”¹³⁹.

Bobbio ritiene che tutta questa architettura politica debba essere organata dalla tolleranza, a lui molto cara, tanto da innalzarla a valore primo. La tolleranza, come è stato già affermato nelle pagine precedenti, rappresenta l'architrave che sostiene l'intero Stato democratico moderno, lo Stato, cioè, che assicura la “convivenza di persone, che hanno fedi religiose e opinioni politiche diverse”¹⁴⁰. In questo senso, per Bobbio, il laicismo “è un principio puramente formale, o di metodo, non già di sostanza. Per quel che riguarda la sostanza – continua Bobbio – allora il problema del rapporto, ad esempio, tra cristianesimo e laicismo si pone in maniera completamente diversa. Si pone come confronto tra due morali, tra due modi diversi di fondare la morale”¹⁴¹.

Pertanto, la differenza essenziale tra una morale religiosa ed una laica consiste nella cosiddetta *metamorale*, ovvero nel diverso modo di istituire determinati precetti. La prima si appella a Dio e considera i comandi morali come altrettanti dettami divini da seguire; la seconda, invece, fonda razionalmente i suoi precetti. A tal riguardo, Bobbio nota che “i precetti morali fondamentali, il «non uccidere», il «non mentire», «l'osservare i patti statuiti» ecc. si trovano tanto in codici religiosi quanto in codici laici. Ciò che cambia, passando da un codice all'altro sono le ragioni per cui i precetti debbono essere osservati. Fatto sta che, per la maggior parte degli uomini, il fondamento religioso della morale è molto più forte di quello puramente razionale”¹⁴², a causa di un fattore imprescindibile: il timore di Dio. La paura di peccare o di diventare invisibile agli occhi del Signore da sempre è stata un elemento essenziale del fenomeno religioso. E tutto ciò nonostante l'avvento dello Stato moderno e del processo di secolarizzazione: il postulato del timore di Dio è rimasto un principale fondamento della moralità, ribadendo così il sodalizio tra etica e religione. Accanto a questo timore, altro elemento della medesima importanza è la paura dell'Inferno, che da sempre domina il mondo intero. Questo terrore del Tartaro cristiano ha condizionato per secoli l'agire morale degli uomini, spingendoli a seguire, quasi ciecamente, i codici religiosi dei sacri comandamenti. Si potrebbe quindi avanzare l'ipotesi che per Bobbio sia la paura il fondamento della religione.

Arrivati a questo punto, sorge spontanea la domanda circa l'esistenza di una morale laica, di una morale cioè che si poggi solo ed esclusivamente sulla ragione e sull'esperienza, o più precisamente sull'esperienza illuminata dalla ragione e sulla ragione confortata dall'esperienza. Nel corso della storia, vari sono stati i tentativi di fondare un'etica laica che fosse oggettiva e razionale e, a tal riguardo, Bobbio enumera quattro dottrine morali di stampo non confessionale.

¹³⁹ G. Pecora, *Il lumicino della ragione*, p.38

¹⁴⁰ G. Campolieti, *Voci dal mondo laico*, p.52

¹⁴¹ *Ibidem*

¹⁴² *Ibidem*

La prima è il giusnaturalismo, in particolare quello moderno, il cui procedimento deduttivo, come abbiamo già visto, non è però esente da critiche che sono rivolte principalmente all'ambiguità del concetto di natura e al tragico sincretismo che vuole derivare un valore da un fatto.

Contrapposto a tale *modus operandi*, è “il procedimento induttivo proprio della teoria il cui argomento fondamentale per dare oggettività ai giudizi di valore è il *consensus humani generi*, cioè la constatazione di fatto o storica che una certa regola della condotta è comune a tutte le genti”¹⁴³. Nonostante il fascino di questa tesi, leggi universali che valgono dovunque e in ogni tempo non esistono oppure – e peggio ancora – ci sono istituti che si sono imposti per secoli, senza per questo poter essere considerati come morali (ad esempio, la schiavitù).

La terza dottrina morale di stampo formale è quella kantiana, la quale segue il principio del “non devo mai comportarmi in modo tale da non poter volere che la mia massima divenga una legge universale (...) - asserendo che – non appena la mia massima diventa una legge universale si distruggerebbe da sé”¹⁴⁴. Anche questa posizione, però, non è priva di obiezioni, specie quando, come fa notare Bobbio, l'etica kantiana finisce per assumere una connotazione teleologica, in quanto deriva la validità dalla bontà del fine (come, ad esempio, il voler una società nella quale le promesse vengano osservate). Si prenda il caso della promessa: il non voler mantenere la promessa fatta può diventare una norma universale? A tal riguardo, Kant, tenendosi ben lungi da motivazioni utilitaristiche, asserisce che se io elevo a massima universale il non mantenere le promesse, voglio di fatto un mondo in cui non ha più senso fare promesse, perché in quel caso esattamente come me, tutti quanti gli altri, l'universalità degli umani cioè, si terrebbe sciolta dalle promesse fatte. Ma, e qui Bobbio scorge l'errore, “che io non possa volere un mondo in cui le promesse non vengano mantenute dipende dal giudizio di valore negativo che io do di tale mondo”¹⁴⁵, per cui, l'etica kantiana, che si presenta come formale perché universale, in realtà è teleologica perché promuove un fine e promuovendo un fine si commuta in un'etica sostanziale.

La quarta ed ultima teoria che cerca di fondare un'etica laica è l'utilitarismo, che ha come unità di misura le sensazioni di piacere e di dolore. Il criterio qui utilizzato per capire cosa sia bene e cosa sia male, è fondamentalmente legato alla quantità di piacere/dolore che un'azione può procurare. Molteplici sono le critiche relative a questa posizione edonista: ad esempio, come misurare il piacere e quali strumenti debbano essere adoperati per misurarlo; e poi: che tipo di gerarchia esiste tra i piaceri (è meglio un piacere breve ma intenso oppure uno durevole ma fiacco?).

Come si vede, nessuna delle dottrine morali presentate è esente da obiezioni. “Dalla problematicità delle etiche razionali rinasce continuamente l'esigenza di fondare l'etica sulla religione e riprende forza l'affermazione secondo cui non vi è un'etica indipendente dalla religione. Ma siamo poi tanto sicuri che

¹⁴³ N. Bobbio, *Elogio della mitezza*, p.141

¹⁴⁴ Ivi, p.142

¹⁴⁵ Ibidem

un'etica religiosa non vada incontro alle stesse obiezioni che sono state rivolte alle teorie classiche dell'etica nei limiti della sola ragione?"¹⁴⁶. Prendiamo per esempio il "volontarismo etico", la dottrina cioè, secondo la quale il giusto corrisponde con il comando di Dio e l'ingiusto con la proibizione divina. Questa posizione, però, si espone ad un rischio: può essere brandita dai fanatici religiosi che, appellandosi al grido di "Dio lo esige", commettono crimini disumani. E consideriamo anche quella *meta-morale* "secondo cui non è giusto ciò che Dio comanda ma Dio comanda ciò che è giusto (...) e allora il criterio del giusto e dell'ingiusto non è la volontà di Dio ma la sua natura che essendo per essenza buona non può comandare che azioni buone. Ma questa risposta – fa notare Bobbio – è perfettamente circolare: quale altro argomento abbiamo per definire Dio essenzialmente buono, se non la prova che le azioni da lui comandate sono buone?"¹⁴⁷. La soluzione per sfuggire a questa logica è quella proposta dal "razionalismo teologico", per cui le azioni comandate da Dio sono intrinsecamente buone. Questa tesi, però, promuove gli stessi errori del razionalismo etico, come quello secondo il quale esisterebbe precetti validi *urbi et orbi*.

Alla luce di tutte queste manchevolezze, Bobbio conclude che l'allacciare l'etica ad una visione metafisico-religiosa dipende non tanto dalla necessità di allestire un codice morale, bensì dal bisogno ben più rilevante di garantirne l'osservanza. Non basta cioè che esistano delle norme morali, ma è necessario che esse vengano rispettate. "E allora –scrive Bobbio - a ben guardare, si vede che l'appello a Dio serve di solito, e serve molto bene, non tanto per giustificare l'esistenza di norme di condotta obbligatorie quanto per indurre coloro cui sono destinate a non violarle. Insomma, l'appello a Dio è più rivolto a Dio come giudice (infallibile) ed esecutore severo della trasgressione che non a Dio come legislatore"¹⁴⁸. Pertanto, per ottenere l'ottemperanza delle norme morali, serve – e l'esperienza storica ce lo ha insegnato bene – minacciare pene tali da scoraggiare la violazione delle norme stesse.

A questo punto, dopo aver esaminato il magistero di Bobbio in tutte le sue varie sfaccettature (dalla difesa del principio della tolleranza al suo rapporto personale con la religione e alla critica concettuale delle etiche laiche), possiamo avviarcì alle conclusioni.

¹⁴⁶ Ivi, p.145

¹⁴⁷ Ibidem, pp.145-146

¹⁴⁸ Ivi, p.147

Conclusione

Sulla base delle riflessioni svolte fin qui, appare evidente che la tolleranza risulti essere il vettore principale per la creazione di un mondo in cui convivano diverse dottrine grazie all'ausilio degli strumenti del dialogo e del confronto. Quest'ultimo, ahimè, spaventa i più, le masse, che, come abbiamo visto in Kelsen, cercano conforto nella certezza inconfutabile dei dogmi, sfuggendo dall'indeterminatezza del dubbio. Pertanto, l'appello alla tolleranza nasce da quel singolo (e raro) individuo che dispone di un atteggiamento mentale aperto e cerca di comprendere le realtà altre da sé. Il filosofo, il tollerante, altro non è che un argonauta in viaggio alla perenne ricerca di svelare gli enigmatici misteri dell'universo; l'agognato vello d'oro viene qui sostituito dall'umano desiderio di sapere, mai in maniera arrogante ma sempre con l'umiltà e con la convinzione che non tutto si offre a risposte certe e determinate. Ed è proprio da questa incertezza che il filosofo acquisisce la consapevolezza che esistono soltanto verità parziali e che per tale motivo bisogna dare la possibilità a ciascuno di esprimere il proprio pensiero, un pensiero custode di un frammento di verità relativa. Il relativismo, dunque, non solo rappresenta il pilastro della democrazia, ma anche il cuore dell'animo tollerante. In questa indagine sulla tolleranza, infatti, abbiamo iniziato proprio da questa concezione filosofica per gettare così le basi della nostra ricerca, scalfendo pian piano il duro monolite dell'assolutismo. Ma per sgretolarlo del tutto, era necessario decostruire la logica fallace di una delle sue fonti principali: il giusnaturalismo, una dottrina giuridica che vede nella natura una *Δίκη* dal fascino immortale e da cui scaturiscono le norme del diritto giusto.

Dopo aver scardinato le chimere del giusnaturalismo, abbiamo scavato nelle opere di Bobbio cercando di comprendere quali siano le principali ragioni per sostenere e difendere la tolleranza, la quale ha dimostrato di avere una natura gianobifrontica. Collegata a questa pluralità di forme è la verità che gravita non intorno ad un singolo universo, bensì ad un multiverso, costellato da infinite realtà relative. Verità e tolleranza sono le Pleiadi del cosmo liberal-democratico che illuminano il cammino verso una reciproca comprensione ed una coesistenza pacifica. Tuttavia, per diffondere questa luce, bisogna alimentare la fiamma della ragione, quel "lumicino" tanto caro alla tradizione lockiana. Solo in questo modo si riusciranno a fronteggiare i dogmi assoluti della religione, storicamente considerata come fonte d'intolleranza e il principale vettore del verbo assolutista. In questa eterna battaglia, il dubbio assume un ruolo chiave nel rivelare gli oscuri e nascosti segreti dell'universo: esso, il dubbio, rappresenta l'atteggiamento mentale che la tolleranza presuppone e che orienta l'odisseico viaggio del cercatore di verità. In siffatta architettura teorica, inoltre, fondamentale è il sostegno dello Stato non-confessionale nel contrastare le pretese egemoniche della fede, così da creare un clima di pace pur nella inevitabile *concordia-discors*.

Questi sono gli elementi costitutivi della *Toleranzgeist*, quello spirito di tolleranza, che, con l'umile fiammella della ragione, tragherà sul suo veliero le erranti menti alla scoperta dell'inconoscibile, alla ricerca delle poliedriche verità che animano i nostri universi. Alla luce di quanto esposto, il suggello di tutto quello che è stato detto nelle pagine precedenti è racchiuso nelle seguenti parole di Bobbio: "quello che importa, in

questo riaffiorare di miti consolatori ed edificanti, è di impegnarsi a illuminare con la ragione le posizioni in contrasto, a porre in discussione le pretese dell'una e dell'altra, di resistere alla tentazione della sintesi definitiva, o della opzione irreversibile, di restituire, insomma, agli uomini — l'un contro l'altro armati da ideologie in contrasto — la fiducia nel colloquio, di ristabilire insieme col diritto della critica il rispetto dell'altrui opinione”.¹⁴⁹

¹⁴⁹ N. Bobbio, *Etica e politica*, Milano, Mondadori, 2005, p.729

Abstract

In a world afflicted by incessant clashes where ideas and beliefs are wielded with the force of ideological weapons, a question arises spontaneously: can the call for tolerance represent hope for the peaceful coexistence of different doctrines, the *'luminicino'* to shed light on the pervasive darkness enveloping society? Keeping the flame of reason alive is arduous: only those with a mental attitude open to dialogue and discovery can try to understand its difficulties, thus entering the dense forest of the unknown. This attitude is precisely tolerance, regarded as the principal value for building the modern democratic system.

Over the years, the debate around tolerance has animated the reflections of the most illustrious philosophers of liberal-democratic thought, giving rise to political *weltanschauungs* that respond well to contemporary dilemmas. Based on these premises, the following paper explores the path toward tolerance in the thought of Hans Kelsen, the father of relativism, and Norberto Bobbio, the witness of the secular spirit, seeking to understand the reasons that oriented them in this direction.

In the first chapter, we shall go over Kelsen's teachings, trying to understand how he arrives at the formulation of the relativist verb that - in his view - tolerance presupposes. We shall begin with a fundamental dichotomy between absolutism and relativism, also analysed through the study of the two political regimes, autocracy and democracy, descended from them. In Kelsen, the call for tolerance stems from the awareness that absolute and eternal truths, belonging to a world that transcends human limits, do not exist. It is precisely from this awareness that the reasons for relativism originate, and consequently, the need to create an institutional architecture that allows for the coexistence of ever-changing and partial truths, which is the substance of modern democracy. Therefore, tolerance becomes the cornerstone on which relativist democracy is built. However, a fracture in this theoretical construction makes Kelsen's secular relativism sociologically unstable. In order to make a democratic society function properly, certain values must penetrate the social fabric and be experienced by the multitudes with the same intensity as faith, that is, in an absolute manner. Whether they like it or not, the existence of multiple truths certainly frightens most people, who seek to reduce the dissonance and ambivalence that doubt and relative truths generate by taking refuge in the belief in absolute truths. Now, if the absolute serves as the glue for society, there may be no tolerance and vice versa. To get out of this logical trap, the need to distinguish legal intolerance (which is incompatible with liberal democracy) from intellectual intolerance (which, on the other hand, is well suited to it) arises, as will be more comfortably explained in the pages of this text.

The second chapter starts with Kelsen's critique of natural law theory, regarded as one of the primary sources of absolutism. This legal current sees nature as the origin of right norms, whereby those who act according to nature tread the right path. In this order of ideas, the Prague philosopher identifies a profound error: that of deriving a value judgement from a factual judgement, deducing an ought-to-be from a being. We shall then deconstruct the hypothesis according to which it is possible to derive the source of natural law from human nature and analyse Kelsen's defence of legal positivism. Moreover, in this chapter, we shall deal with the critique of the natural law system by the spiritual heir of Kelsen's doctrine, Norberto Bobbio, who analyses the various forms taken by this doctrine during history. We will also examine how Bobbio unhinges the pretentious convictions of the naturalist theory, particularly those relating to the criteria for determining the naturalness of real things. In addition, we will analyse his understanding of this philosophical-legal current: not as just any morality, but as a theory of morality, a meta-morality in short. Bobbio, like Kelsen, dismantles the logic of natural law, presenting it as fallacious and untenable; nevertheless, alongside his implacable theoretical condemnation of the natural law theory, Bobbio also makes a much more complacent judgement of its historical-political function.

In the third chapter, we will explore Bobbio's position concerning the concept of tolerance, examined in all its variegated nuances. Animated by the flame of doubt and a very demanding critical spirit, the philosopher from Turin presents the reasons that militate in favour of tolerance, in descending order: from a practical reason, or rather one of political prudence, passing through one of method, until arriving at one of a moral nature that proclaims the need for respect for others. Moving on, we will examine the dual nature of both tolerance and intolerance, arguing that the principle of tolerance must be extended to all those who cultivate it, excluding those who deny its validity. Bobbio's understanding of the relationship between tolerance and truth will also be analysed, the latter broken down into a monist and now into a dualist conception. In this way, in Bobbio's magisterium, the concept of truth becomes a fundamental building block for tolerance, conceived as an attitude of respect and openness towards different and multiple ideas. To this pluralism, Bobbio dedicated some of his most delicate pages, and we will try to deepen the most relevant declinations of it (in particular the socialist, Christian-social, and liberal-democratic ones), as well as the criteria to distinguish between them. The last paragraph, in particular, will focus on the relationship that Bobbio, a master of tolerance, entertains with religion, historically considered one of the greatest sources of intolerance. A very ambiguous relationship from which emerges what Bobbio himself baptises as the religiosity of doubt, in which reason nevertheless reigns supreme. Pervaded by the feeling of the shadow, the philosopher is stunned by the disquiet that mystery creates with its enigmatic nature but has recourse to the feeble flame of the 'luminoso of reason' to escape the easy answers of faith. His worldview fits well with the theory, dear to the secular tradition, of non-confessional states. States that do not privilege one doctrine over another but, on the contrary, seek a space for the equal coexistence of all the different creeds under the single banner of religious freedom.

Of Bobbio's magisterium, lastly, we will highlight the main differences between religious morality and secular morality, each examined with its virtues and flaws, its strengths and shortcomings, trying to understand if and how it is possible to found a non-denominational ethics based exclusively on reason and experience, considered the only two enlightenments of the secular man.

Bibliografia

- AA.VV., *MicroMega 2/2000 - Almanacco di filosofia*, Torino, Gruppo Editoriale L'Espresso, 2000;
- Bedeschi. G., *Storia del pensiero liberale*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2015;
- Bobbio. N., *De senectute*, Torino, Einaudi, 2020;
- Bobbio. N., *Diritto e potere: saggi su Kelsen*, Torino, Giappichelli, 2014;
- Bobbio. N., *Eguaglianza e libertà*, Torino, Einaudi, 2020;
- Bobbio. N., *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Milano, Il Saggiatore, 2014;
- Bobbio. N., *Etica e politica*, Milano, Mondadori, 2005;
- Bobbio. N., *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Bari, Editori Laterza, 2011;
- Bobbio. N., *Il dubbio e la scelta*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1993;
- Bobbio. N., *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 2014;
- Bobbio N., *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 1976;
- Bobbio N., *Le ideologie e il potere in crisi*, Milano, Mondadori Education, 1981;
- Bobbio. N., *Liberalismo e Democrazia*, Milano, Simonelli, 2006;
- Bobbio. N., *Locke e il diritto naturale*, Torino, Giappichelli, 2017;
- Bobbio. N., *Politica e cultura*, Torino, Einaudi, 2005;
- Bobbio. N., *Quale democrazia?*, Brescia, Morcelliana, 2009;
- Bobbio. N e Bovero. M., *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Milano, Il Saggiatore, 1984;
- Bobbio. N., *Teoria generale del diritto*, Torino, Giappichelli, 2009;
- Bobbio. N., *Verità e libertà*, Palermo, Palumbo, 1960;
- Boudon. R., *Il relativismo*, Bologna, Il Mulino, 2009;
- Campolieti. G. a cura di, *Voci dal mondo laico*, Bari, Edizioni Dedalo, 1993;
- Cassese. S., *La democrazia e i suoi limiti*, Milano, Mondadori, 2018;

- Ferrari. M., *Le ragioni della tolleranza. Riflessioni sul pensiero di Norberto Bobbio*, <https://www.actaphilosophica.it/sites/default/files/pdf/aparecida_ferrari-19982.pdf>, 1998;
- Galliano. C., *Percorsi di ricerca nella filosofia della prassi di Hans Kelsen*, <<https://journals.uniurb.it/index.php/studi-B/article/view/195/187>>, 2013;
- Gentilini. G., *Il neopositivismo giuridico di Kelsen*, <<https://www.diritto.it/archivio/1/20038.pdf>>, 2005;
- Kelsen. H., *Che cos'è la giustizia?*, Macerata, Quodlibet, 2015;
- Kelsen. H., *Essenza e valore della democrazia*, Torino, Giappichelli, 2004;
- Kelsen. H., *Il problema della giustizia*, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 1975;
- Kelsen. H., *La democrazia*, Bologna, Il Mulino, 1995;
- Kelsen. H., *La dottrina pura del diritto*, Torino, Einaudi, 2021;
- Kelsen. H., *La metamorfosi dell'idea di giustizia*, in Carrino. A., (a cura di), *L'anima e il diritto*, Roma, Edizioni Lavoro, 1989;
- Kelsen. H., *Sociologia della democrazia*, Napoli, 1991;
- Kelsen. H., *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Milano, 1980;
- Lagi. S., *La democrazia di Hans Kelsen: tra procedura ed etica*, Firenze, Leo S. Olschki
- Locke. J., *Scritti sulla tolleranza*, Torino, UTET, 1977;
- Locke. J., *Lettera sulla tolleranza*, Bari, Laterza, 2005;
- Luise. R. a cura di, *Dubbio e mistero*, Assisi, Cittadella, 2004;
- Mill. J., *Saggio sulla libertà*, Milano, Il Saggiatore, 2014;
- Mura. V., *Bobbio interprete di Locke e del giusnaturalismo moderno*, Università di Sassari, 2005;
- Pecora. G., *Democrazia e valori morali*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1988;
- Pecora. G., *Il lumicino della ragione*, Roma, Donzelli Editore, 2021;
- Pecora. G., *Kelsen*, Bari, Laterza, 1995;
- Pecora. G., *La democrazia di Hans Kelsen. Una analisi critica*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992;
- Pecora. G., *La libertà dei moderni*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2011;

Possenti. V., *Democrazia e filosofia: le aporie della fondazione della democrazia in Kelsen*, Milano, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore;

Prospero. M., *Il pensiero giuridico di Kelsen: normativismo e diritto privato*, Studia Politica: Romanian Political Science Review, 2010;

Peyretti. E., *Dialoghi con Norberto Bobbio*, Torino, Claudiana, 2011;

Sassier. P., *Perché la tolleranza*, Roma, Salerno editrice, 2000;

Serpe. A., *Il filosofo del dubbio: Norberto Bobbio*, Roma, Aracne, 2012

Tocqueville. A. de., *La democrazia in America*, Milano, Utet, 2017;

Tocqueville A. de., *Democrazia. Libertà. Religione. Pensieri Liberali*, Roma, Armando Editore, 2000;

Volpe. G., *Il costituzionalismo del Novecento*, Bari, Laterza, 2000;

Voltaire. *Trattato sulla tolleranza*, Milano, Universale Economica Feltrinelli, 2015;