



Corso di laurea in Scienze Politiche

Cattedra di Storia delle Dottrine Politiche

**Dalla negazione del giusnaturalismo alla democrazia liberale.  
Una riflessione critica sulla teoria di Hans Kelsen**

**Relatore**

*Prof. Gaetano Pecora*

**Candidato**

*Michele Esposito*

Anno Accademico 2022/2023

# Indice

<b>Introduzione</b> .....	<b>2</b>
<b>Capitolo 1: Il giusnaturalismo</b> .....	<b>4</b>
1. Introduzione .....	4
2. La natura e il diritto naturale .....	4
3. Il giusnaturalismo come teoria della morale .....	6
4. Il vizio teoretico del giusnaturalismo .....	7
5. Il diritto naturale nella tradizione cristiano-cattolica .....	9
6. Il naufragio dell'obiettività morale .....	12
<b>Capitolo 2: Il relativismo etico</b> .....	<b>14</b>
1. Introduzione .....	14
2. Sul significato di relativismo .....	15
3. Il relativismo etico come tesi empirica .....	16
4. Il relativismo etico come tesi normativa .....	18
5. Le conseguenze filosofiche del relativismo normativo.....	21
6. Il relativismo etico come tesi epistemica .....	22
7. Una parentesi sul positivismo giuridico .....	26
8. Relativismo e democrazia.....	32
<b>Capitolo 3: La teoria democratica di Hans Kelsen</b> .....	<b>34</b>
1. Introduzione .....	34
2. Tra filosofia e politica .....	35
3. Il valore della tolleranza .....	38
4. Tra logica e congenialità.....	41
5. Assolutismo e tolleranza .....	43
6. Verità e società .....	47
<b>Conclusione</b> .....	<b>49</b>
<b>Bibliografia</b> .....	<b>50</b>
<b>Sitografia</b> .....	<b>51</b>
<b>Abstract</b> .....	<b>52</b>

## Introduzione

Fin dall'alba dei tempi, l'uomo ha cercato di individuare delle risposte soddisfacenti ai dubbi che costellano la sua esistenza: qual è il senso della vita? Esiste la Verità? E se esiste, è possibile conoscerla? È sorprendente che dopo millenni di storia non si sia ancora addivenuti ad un responso definitivo, una risposta su cui tutti concordino e che riesca finalmente a risolvere il problema. Più che sorprendente, dati gli straordinari progressi che l'uomo ha compiuto da quando trovava rifugio nelle caverne, sembra quasi impossibile. Ma forse aveva ragione un noto scrittore scozzese quando affermava che 'Una volta eliminato l'impossibile ciò che rimane, per quanto improbabile, deve essere la verità'. E la verità, in questo caso, è che alcune questioni umane, specialmente quelle morali, sembrano irrisolvibili per il tramite della nostra ragione. Davvero siamo destinati al dubbio esistenziale? Forse. O forse no. Questo lavoro nasce dal bisogno di scoprirlo.

Per individuare il senso della vita è necessario, intanto, comprendere se esista o meno un modo obiettivamente e universalmente giusto di fare le cose, di prendere le decisioni più importanti, in altre parole: di vivere. La domanda da porsi, in questo caso, è se esistano dei valori morali assoluti, validi per ogni tempo e luogo, la cui giustezza possa essere empiricamente dimostrata. Se così fosse, se alcuni comportamenti fossero obiettivamente più giusti di altri, allora ci sarebbe poco di cui preoccuparsi: dato un valore universale perché obiettivo, e obiettivo perché universale, basterebbe attenersi ad esso per essere sicuri della rettitudine del proprio percorso e avere la coscienza tranquilla. Purtroppo però, l'obiettività è una caratteristica che poco si confà al discorso morale. Nel primo capitolo infatti, dopo una breve riflessione circa i concetti di natura e di diritto naturale, si procederà con la negazione teoretica di ogni dottrina che abbracci una concezione oggettivistica dell'etica. Più in particolare, si cercherà di dimostrare come il giusnaturalismo, inteso non come dottrina morale ma come teoria della morale, sia viziato da un errore logico che lo rende teoreticamente insostenibile: quello di ricavare un giudizio di valore da un giudizio di fatto.

Naufragata la nave dell'obiettivismo morale, ci ritroveremo sull'isola della concezione opposta, quella soggettivistica, secondo cui è possibile che esistano dei valori in conflitto tra loro ma ugualmente validi o, il che fa lo stesso, che non si possa individuare almeno un valore morale valido obiettivamente e universalmente. L'analisi di questa concezione del mondo, comunemente definita "relativismo etico", rappresenterà l'oggetto del secondo capitolo. Dopo aver scomposto il relativismo nelle sue diverse accezioni – empirica, normativa ed epistemica – si cercherà di argomentare come tra esse non esista alcun legame logico o necessario. Più nello specifico, vedremo che da una particolare teoria epistemica, sia questa cognitivista o non-cognitivista, non sia mai possibile ricavare logicamente un valore morale: per poter passare da una teoria dei valori a un comportamento è sempre

necessaria un'ulteriore decisione, una scelta normativa, un'assunzione che in quanto tale non può poggiare su premesse logiche e certe.

Un'isola deserta, dunque, quella del relativismo etico? Non necessariamente. Proprio a un passo dalla disperazione ci verrà in soccorso un argomento che potrebbe ribaltare le sorti del nostro viaggio. Sebbene sia vero che da una concezione del mondo non è mai possibile dedurre logicamente una prescrizione normativa, è vero anche che alcune dottrine morali potrebbero risultare più congeniali di altre a una determinata teoria epistemica. Per dirla in modo diverso, dato un valore etico, è possibile che questo risulti essere, se non logicamente necessario, almeno il valore più compatibile con una specifica concezione filosofica. Questo è senz'altro il ragionamento che Hans Kelsen compie quando, quasi indissolubilmente, lega il valore morale della tolleranza al relativismo filosofico. Il giurista praghese è convinto che esista un nesso molto intimo tra teorie filosofiche e dottrine politiche: in particolare, egli sostiene che una concezione metafisico-religiosa del mondo sia più congeniale all'autocrazia, mentre l'approccio critico-relativista sia più adatto ad un governo democratico. Ma è davvero così? La questione è più complessa di quanto sembri. Sebbene sia possibile individuare alcuni riscontri empirici, ad esempio analizzando il pensiero di tutti i più grandi filosofi della storia, risulta difficile sostenere con certezza che a una determinata teoria dei valori corrisponda una particolare dottrina politica e viceversa. Oltre a ciò, come si vedrà, la teoria democratica kelseniana presenta un grave errore sul piano non gnoseologico, ma sociologico. Affinché una società esista, è necessario che i cittadini credano in una fede comune e assoluta. Tuttavia, vincolando il valore della tolleranza al relativismo, Kelsen finisce per ignorare l'indole delle genti e mettere in dubbio la possibilità stessa che una società democratica possa esistere e perdurare nel tempo.

Non indugiamo oltre, dunque. È giunto il momento di prepararsi a salpare per questo lungo, faticoso e azzardoso viaggio alla ricerca del senso della vita. Non sono previste indicazioni particolari, tranne che un'avvertenza precauzionale: il lettore potrebbe essere poco soddisfatto, o anche pienamente scontento alla fine del nostro percorso. Di questo ci si vuole scusare in anticipo, ma d'altronde chi scrive non è né il primo, né probabilmente il più idoneo a poter parlare di questioni filosofiche così complesse. Si spera solo che questo lavoro possa contribuire a chiarire alcuni concetti ed indicare una possibile rotta a chi non sia ancora riuscito a identificare la propria.

# Capitolo 1: Il giusnaturalismo

## 1. Introduzione

Il viaggio alla ricerca dei valori assoluti comincia con l'analisi del giusnaturalismo, uno dei più noti e fortunati movimenti filosofici della storia umana ad aver incarnato una concezione oggettivistica dell'etica. Abbracciare una tale concezione equivale a sostenere l'idea che la morale possa essere dimostrata al pari di un teorema matematico, ovvero che esista una verità etica di per sé stessa evidente o comunque empiricamente dimostrabile. In altre parole, significa ammettere l'esistenza di almeno un valore morale assoluto e universale la cui bontà sia inconfutabile perché fondata oggettivamente. Identificare questo valore è l'obiettivo che il giusnaturalismo si pone e afferma di raggiungere, ricavando (o meglio, pretendendo di ricavare) una norma da una constatazione di fatto, un dover-essere dall'essere, una prescrizione da determinate inclinazioni naturali. 'Alla stretta finale – scrive Gaetano Pecora – il giusnaturalismo sta tutto qui, nell'idea che il fondamento della condotta sia da cercare non nella mutevole, imprevedibile e soggettiva volontà degli umani ma nei costanti, sempiterni e oggettivi decreti della natura'.<sup>1</sup>

Ciò detto, davvero il giusnaturalista è riuscito a ricavare un valore da un fatto? In realtà le cose non stanno proprio così. Nelle pagine di questo capitolo, dopo aver brevemente analizzato e commentato il concetto di natura e di diritto naturale, si spiegherà perché il tentativo di utilizzare la natura per fondare oggettivamente la morale si sia concluso con un nulla di fatto. Più precisamente, argomentando e negando la validità teoretica del giusnaturalismo, si arriverà a confutare la possibilità stessa di una concezione oggettivistica dell'etica e si terminerà quindi aprendo la strada alla concezione opposta, ovvero a quella concezione soggettivistica che porta il nome di relativismo etico.

## 2. La natura e il diritto naturale

Una qualsiasi dottrina morale che pretenda di definirsi giusnaturalistica deve necessariamente sostenere l'esistenza di un diritto naturale, diverso dal diritto positivo prodotto dagli uomini. Per "diritto naturale" si intende 'quel diritto che proviene dalla natura o si fonda sulla natura'.<sup>2</sup> Definire il significato di natura è quindi il primo passo per comprendere cosa significhi per un diritto essere naturale. Ma l'impresa è più ardua di quanto si possa immaginare. Già Jean-Jacques Rousseau, parlando della natura dell'uomo, affermava che 'Non è senza sorpresa e senza scandalo che si nota la mancanza di accordo che regna su questo importante argomento tra i vari autori che ne hanno

---

<sup>1</sup> G. Pecora, *Il lumicino della ragione: La lezione laica di Norberto Bobbio*, Donzelli, Roma 2021, p. 125.

<sup>2</sup> N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, Introduzione di G. Pecora, Giappichelli, Torino 2017, p. 18.

trattato'.<sup>3</sup> Per Norberto Bobbio, "natura" corrisponde a 'uno dei termini più ambigui in cui sia dato imbattersi nella storia della filosofia'.<sup>4</sup> Data la diretta correlazione, è automatico che quest'ambiguità si trasferisca sia al diritto naturale che in generale al giusnaturalismo, con la conseguenza che per ogni significato attribuito alla natura si possa identificare un determinato diritto naturale e dare vita a una particolare dottrina morale. È necessario fare qualche esempio. Scrive Bobbio:

Nel Medioevo la natura è il prodotto della intelligenza e della potenza creatrice di Dio. [...] E il diritto naturale allora diventa ora legge scritta da Dio nel cuore degli uomini [...], ora la legge rivelata dai testi sacri, nei quali è tramandata la parola di Dio, ora la legge comunicata da Dio agli uomini attraverso la ragione.<sup>5</sup>

Se per natura si intende l'ordine razionale dell'universo, allora il diritto naturale corrisponde a 'l'insieme delle leggi della condotta umana che, al pari delle leggi dell'universo, sono iscritte in quest'ordine, contribuiscono a comporre quest'ordine, e sono, in quanto razionali, conoscibili attraverso la ragione'.<sup>6</sup> Se con natura si fa invece riferimento a quella particolare condizione (che non a caso viene definita "stato di natura") in cui gli uomini si trovano prima dell'avvento della società civile, allora il diritto naturale acquisirà caratteri diversi a seconda che tale condizione sia di pace o di guerra (Pufendorf-Hobbes), sia ricca o povera di risorse (Locke-Hobbes), che tutti gli uomini vivano in libertà o esista la schiavitù (Locke-Aristotele), che il diritto naturale si riferisca a tutti gli animali o solo agli esseri razionali (Ulpiano-san Tommaso), e via discorrendo. Non solo: il carattere e la funzione del diritto naturale muteranno anche a seconda che questi caratteri dello stato di natura vengano considerati buoni o cattivi, desiderabili o non desiderabili, utili o inutili.

Insomma, nel corso della storia i concetti di natura e di diritto naturale hanno assunto una miriade di significati differenti, e ognuno di questi è stato utilizzato come elemento fondante di altrettante dottrine morali, alcune delle quali addirittura contrapposte: utilizzando il diritto naturale, Hobbes finisce col legittimare lo stato assoluto, mentre Locke arriva allo stato liberale; in Inghilterra i livellatori si servivano del diritto naturale per sostenere il riconoscimento dei diritti politici a tutti i cittadini, mentre Ireton si appellava allo stesso diritto naturale per limitare tali diritti solo ad alcuni; ora il diritto naturale è stato utilizzato per sostenere il diritto di resistere contro le leggi ingiuste, ora

---

<sup>3</sup> JJ. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, 1754, Prefazione.

<sup>4</sup> N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Pref. di L. Ferrajoli, Laterza, Roma-Bari 2020, pp. 144-45.

<sup>5</sup> Id., *Locke e il diritto naturale*, cit., pp. 22-3.

<sup>6</sup> *ivi*, p. 23.

per sostenere l'obbedienza assoluta ed evitare la dissoluzione dello stato. Le parole di Bobbio sono in questo senso illuminanti:

Non c'è pretesa che non abbia trovato sostegno in qualche legge naturale. Quando uno scrittore, una fazione, una setta, un partito, un potente, hanno voluto giustificare il proprio diritto e sono ricorsi al diritto naturale, non hanno avuto soverchia difficoltà a trovare nella compiacente natura il fondamento del proprio diritto. La natura si è dimostrata aver così grandi braccia da accontentare, se abilmente sollecitata, il padrone e il servo, il sovrano e i sudditi, il ricco e il povero, l'oppressore e l'oppresso.<sup>7</sup>

### **3. Il giusnaturalismo come teoria della morale**

Oltre ad affermare l'esistenza di un diritto naturale, distinto da quello positivo, esiste un ulteriore elemento che accomuna l'intero movimento giusnaturalistico. Si tratta dell'utilizzo del concetto di natura non come contenuto della morale, ma come metodo per argomentarla o giustificarla razionalmente. Scrive Bobbio:

Ciò che hanno in comune le dottrine che, nel corso dei secoli, sono state battezzate col nome di teorie del diritto naturale, non è di aver proposto o predicato una determinata morale, ma di aver sostenuto un determinato fondamento o una determinata giustificazione della morale, *quale che fosse il suo contenuto*.<sup>8</sup>

Il giusnaturalismo quindi non è una dottrina morale, bensì una teoria della morale, ovvero 'un insieme di argomentazioni sistematicamente elaborate, aventi lo scopo di dare di una morale, quale che sia, una giustificazione razionale, che deve essere di solito tale da convincere gli altri ad accettarla'.<sup>9</sup> La locuzione "diritto naturale" infatti non fornisce alcuna informazione riguardo al contenuto di tale diritto. Allo stesso modo, affermare di credere in un'etica giusnaturalistica non equivale a sostenere un particolare valore morale: tutt'al più significa considerare positivamente l'utilizzo del concetto di natura per giustificare razionalmente tale valore.

Da quanto detto finora è possibile trarre una prima conclusione sul giusnaturalismo. Pur non avendo ancora negato la sua validità teoretica, è già possibile affermare che esso abbia fallito nel suo intento di porre fine (o quantomeno ridurre) al dibattito morale che attanaglia la specie umana fin dall'alba dei tempi. Dopotutto, l'obiettivo di una concezione oggettivistica dell'etica dovrebbe essere

---

<sup>7</sup> *ivi*, p. 41.

<sup>8</sup> *ivi*, p. 44.

<sup>9</sup> *ivi*, p. 45.

quello di individuare un fondamento fermo e assoluto non necessariamente di un'intera dottrina morale, ma almeno del suo valore ultimo. Una volta individuato questo valore, questo punto fisso su cui vi sia un comune accordo, ci si potrebbe sedere al tavolo della discussione etica con maggiore certezza. E invece, utilizzando un concetto generalissimo come quello di natura per giustificare obiettivamente la morale, sembrerebbe che il giusnaturalismo sia proprio arrivato al risultato opposto. Ancora Bobbio:

Bisogna confessare che, se uno degli ideali di una società giuridicamente costituita è la certezza, una convivenza 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 è il più tirannico, perché questo gran libro della natura non fornisce criteri generali di valutazione, ma ognuno lo legge a suo modo.<sup>10</sup>

Vi è completa incertezza perché ognuno dicendo "natura" intende ciò che vuole. 'La natura è un libro scritto a enigmi: e ognuno li decifra a suo modo'.<sup>11</sup> D'accordo: ma se si riuscisse a trovare un'intesa comune riguardo al significato del termine? Se ad esempio tutti, ma proprio tutti, concordassero sulla caratterizzazione dello stato di natura degli uomini, o sul fatto che la natura sia fatta in questo o quest'altro modo, sarebbe tutto ciò sufficiente a identificare un fondamento oggettivo dell'etica? La risposta a tale quesito verrà individuata nel prossimo paragrafo.

#### **4. Il vizio teoretico del giusnaturalismo**

Se il giusnaturalismo è una teoria, i suoi oppositori dovranno concentrarsi non tanto sull'analisi e la critica delle particolari dottrine morali giusnaturalistiche, quanto sulla confutazione della sua validità teoretica. Ebbene, per quanto ci si sforzi di nascondere o ignorarlo, il giusnaturalismo presenta un vizio teoretico sufficiente a mandare in frantumi l'intero sistema: si tratta della derivazione di un giudizio di valore da un giudizio di fatto. Ma si proceda con ordine.

Per giudizio di fatto si intende un giudizio descrittivo della realtà, ricavato dall'osservazione empirica e comunque sempre obiettiva, che si risolve nell'enunciato: "È vero che...". Per giudizio di valore si intende un giudizio prescrittivo della realtà, che si risolve nell'enunciato: "È bene che...", ed il cui fine non è tanto il descrivere quanto il modificare, sostenere, convincere. Scrive Bobbio:

[...] il giudizio di fatto rappresenta una presa di conoscenza della realtà, in quanto la formulazione di un tale giudizio ha il solo scopo di informare, di comunicare ad un altro una

---

<sup>10</sup> N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, cit., p. 145.

<sup>11</sup> Id., *Locke e il diritto naturale*, cit., p. 44.



mia constatazione; il giudizio di valore rappresenta invece una presa di posizione di fronte alla realtà, in quanto la sua formulazione ha lo scopo non d'informare, ma di influire sull'altro, cioè di far sì che l'altro compia una scelta eguale alla mia, ed eventualmente segua certe mie prescrizioni.<sup>12</sup>

Mentre il giudizio di fatto è tendenzialmente oggettivo, il giudizio di valore è sicuramente soggettivo. Ora, il giusnaturalismo afferma di essere riuscito a ricavare un giudizio di valore da uno di fatto, un dover-essere dall'essere, una norma morale dalla constatazione che l'uomo abbia determinate inclinazioni naturali. Tuttavia, sostiene Bobbio, 'Dal fatto che l'uomo abbia queste o quelle inclinazioni naturali si può ricavare tutt'al più l'affermazione che l'uomo è fatto per natura in questo modo piuttosto che in un altro modo. Ma se poi, fatto a questo modo, sia fatto bene o male, è un altro discorso'.<sup>13</sup> Inferire un valore da un fatto non è teoreticamente possibile. Dopotutto, 'se io voglio fondare o giustificare un giudizio di valore non posso farlo se non appellandomi a un altro giudizio di valore, in una catena di richiami che può anche essere lunga, ma che termina sempre con il richiamo ad un valore, che in questo caso fungerà da valore ultimo non ulteriormente fondabile e giustificabile'.<sup>14</sup> Le prescrizioni morali rinviano sempre ad altre prescrizioni morali, in una linea dritta che giunge fino a un valore, che è il valore ultimo, oltre il quale non si può andare. Questo valore ultimo è per ognuno diverso, è soggettivo: per alcuni corrisponde alla libertà, per altri è la vita, per altri ancora la razza. Il punto fondamentale della questione è che, per quanto lunga sia la linea dei valori, questa non intersecherà mai quella dei fatti. Le parole di Pecora sono pienamente esplicative:

Ora, la verità che terremota, insieme, il diritto naturale e l'oggettivismo morale che gli fa corona è che mai e poi mai si può derivare la conoscenza del giusto dall'analisi della realtà naturale. Alla realtà non è immanente alcun valore; essa, per quanto la si sondi in profondità, non racchiude nulla, nessun giusto di nessun tipo. Mondo della realtà e mondo dei valori sono universi distinti e non comunicanti, sicché non è lecito inferire un valore da un fatto, non si può derivare un dover-essere dall'essere.<sup>15</sup>

Se mondo dei fatti e mondo dei valori risultano separati, è evidente che la pretesa giusnaturalistica sia in realtà una mera illusione. L'errore commesso dal fautore del diritto naturale è pretendere di affermare un valore da un fatto, quando in realtà 'egli deduce un valore da un altro valore, o, se si

---

<sup>12</sup> Id., *Il positivismo giuridico*, Giappichelli, Torino 1996, pp. 133-34.

<sup>13</sup> Id., *Locke e il diritto naturale*, cit., p. 50.

<sup>14</sup> *ivi*, p. 49.

<sup>15</sup> G. Pecora, *Il lumicino della ragione*, cit., p. 126.

vuole, ricava ciò che deve accadere da ciò che accade unicamente perché ha già attribuito a ciò che accade un valore positivo o negativo...'.<sup>16</sup> Scrive Hans Kelsen:

I principi obiettivi di giustizia, che si asseriscono dedotti dalla natura, sono in verità giudizi di valore del tutto soggettivi proiettati nella natura e, se la natura viene interpretata come espressione della volontà di Dio, essi sono imputati, da colui che la interpreta, alla intenzione del creatore divino. Ciò si applica a tutte le dottrine di diritto naturale...<sup>17</sup>

Un esempio lampante riguarda il procedimento teoretico attraverso cui Hobbes fonda razionalmente lo stato assoluto: per Hobbes, lo stato di natura degli uomini è caratterizzato da guerra permanente; da questa constatazione di fatto, afferma che gli uomini devono cercare la pace. Un dover-essere (cercare la pace) ricavato dall'essere (lo stato di guerra). In realtà egli parte da una constatazione obiettiva, introduce surrettiziamente dei valori come “la pace è bene, la guerra è male”, e solo da questi infine è in grado di trarre una prescrizione normativa. È evidente che la ricerca della pace con ogni mezzo non sia la conseguenza del giudizio di fatto, ma solo del giudizio di valore. Tant'è vero che se una persona concordasse sulla bellicosità dello stato di natura, ma non sulla considerazione negativa della guerra, ne ricaverebbe con ogni probabilità la prescrizione opposta: “Gli uomini devono rimanere in guerra, o comunque – il che fa lo stesso – non devono cercare la pace”.

Cambiarebbe qualcosa se tutti, ma proprio tutti fossimo d'accordo sul significato di “natura”? Quanto detto finora porta inevitabilmente ad una risposta negativa. È evidente che il comune accordo su un fatto non implichi né un conseguente comune accordo su un valore, né di conseguenza un obiettivo obbligo morale da seguire. Anche se si riuscisse ad identificare un criterio univoco per distinguere il naturale dall'innaturale, ciò non risulterebbe comunque sufficiente a giustificare obiettivamente la morale.

## **5. Il diritto naturale nella tradizione cristiano-cattolica**

Hobbes non è riuscito a ricavare un valore da un fatto. D'accordo, ma Hobbes è vissuto molto tempo fa: se fosse ancora vivo, oggi il filosofo britannico avrebbe più di quattrocento anni. Si potrebbe pensare che in questo ampio spazio di tempo il giusnaturalismo, inteso come teoria della morale, sia riuscito a correggere il tiro eliminando il proprio vizio teoretico. Se così non fosse, se davvero la teoria fosse rimasta al quia e quindi viziata sul piano logico, ci si aspetterebbe quantomeno un suo definitivo abbandono come metodo per giustificare razionalmente l'etica. Ebbene, in questi secoli né si è assistito ad una correzione teoretica della teoria, né al momento è possibile constatare un suo

---

<sup>16</sup> N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, cit., p. 149.

<sup>17</sup> H. Kelsen, *La democrazia*, il Mulino, Bologna 1998, p. 294 (traduzione di G. Melloni, B. Fleuri, A.M. Castronuovo).

abbandono definitivo. Per accorgersene sarà sufficiente analizzare una dottrina morale che, nonostante giustifichi il proprio contenuto prescrittivo riferendosi al diritto naturale, ancora oggi conta più di un miliardo di seguaci in tutto il mondo: il cattolicesimo.

Il punto di riferimento dell'analisi è il Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa, pubblicato nel 2004 dal Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, sotto il pontificato di Giovanni Paolo II. Come si evince sin dalle prime righe dell'opera, l'obiettivo del Compendio è presentare 'in modo sistematico i capisaldi della dottrina sociale cattolica'.<sup>18</sup> Ma cosa si intende per dottrina sociale? Scrive don Davide Banzato:

Tutto ciò che ci circonda è oggetto della dottrina sociale della Chiesa: la questione ambientale; la sicurezza stradale; le difficoltà incontrate dalla famiglia oggi; la crisi energetica; la crisi economica; il welfare; la previdenza sociale; l'immigrazione, che porta con sé vicende tanto complesse, in realtà prevedibili e previste ma soprattutto dolorose; la mancanza del lavoro e dello sviluppo economico [...]. La dottrina sociale della Chiesa costituisce un'analisi di tutte queste realtà e indica, nello stesso tempo, prospettive nuove, aperte alla fiducia e alla speranza, con valori, criteri e principi universali, unitamente a proposte concrete.<sup>19</sup>

Indicare nuove prospettive tramite l'utilizzo di valori universali. Già questo è sufficiente a collocare il cattolicesimo tra le dottrine che abbracciano una concezione oggettivistica dell'etica. Ma da dove provengono questi valori universali? La risposta si trova nella lettera che apre l'opera, indirizzata dalla Segreteria di Stato della Santa Sede al Pontefice. Al punto n. 2 si legge che 'I principi della dottrina sociale della Chiesa, *che poggiano sulla legge naturale*, si vedono poi confermati ed avvalorati, nella Fede della Chiesa, dal Vangelo di Cristo'.<sup>20</sup> Dal punto n. 3 si evince che i valori morali contenuti nel documento sono 'fondati sulla legge naturale scritta nella coscienza di ogni essere umano, che è perciò tenuto a riconoscerla e a rispettarla'.<sup>21</sup> E se ancora non dovesse risultare abbastanza chiaro il legame col giusnaturalismo, ecco il punto n. 140 situato nel capitolo terzo:

*L'esercizio della libertà implica il riferimento ad una legge morale naturale, di carattere universale, che precede e accomuna tutti i diritti e i doveri. [...] Questa legge è chiamata*

---

<sup>18</sup> La Santa Sede, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, 2004, Segreteria di Stato, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_20060526\\_compendio-dott-soc\\_it.html#](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_it.html#).

<sup>19</sup> D. Banzato, *Cerca il tuo orizzonte: Rialzarsi e ripartire oggi*, Mondadori-Libreria Editrice Vaticana, Milano-Città del Vaticano 2023, pp. 79-80.

<sup>20</sup> La Santa Sede, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, cit., Segreteria di Stato (corsivo mio).

<sup>21</sup> *ibid.*

naturale perché la ragione che la promulga è propria della natura umana. Essa è universale, si estende a tutti gli uomini in quanto stabilita dalla ragione. Nei suoi precetti principali, la legge divina e naturale è esposta nel Decalogo ed indica le norme prime ed essenziali che regolano la vita morale.<sup>22</sup>

Per riassumere brevemente quanto appena detto, secondo la dottrina cattolica: l'uomo è un essere naturalmente dotato di ragione; tramite la ragione, promulga una legge che, in quanto originata da una capacità naturale dell'uomo, è anch'essa naturale e quindi universale; questa legge corrisponde al contenuto del Decalogo, che costituisce 'uno straordinario cammino di vita'<sup>23</sup>, indica 'le condizioni più sicure per una esistenza liberata dalla schiavitù del peccato'<sup>24</sup> e contiene 'un'espressione privilegiata della legge naturale'.<sup>25</sup>

Come commentare questo ragionamento teoretico? Per prima cosa, si potrebbe far notare che i dieci comandamenti che Dio ha comunicato a Mosè sul monte Sinai non rappresentano l'unico contenuto prescrittivo che la ragione umana abbia mai prodotto. Se una dottrina è universale per il solo fatto di essere un prodotto della ragione, allora perché il cattolicesimo dovrebbe ricevere un trattamento privilegiato? Perché il cattolicesimo sì e il liberalismo no? A questa obiezione si potrebbe rispondere che le altre dottrine morali sono sì, il frutto della ragione umana, ma non dell'autentica ragione naturale, ovvero sono il prodotto di una ragione che col tempo si è offuscata e che ora appartiene solo ai peccatori e ai miscredenti. D'accordo: si consideri allora la situazione ipotetica in cui la ragione naturale, sin dall'origine della specie umana, sia sempre rimasta pura e quindi non abbia mai avuto la capacità di individuare valori morali diversi da quelli cattolici. Sarebbe ciò sufficiente a rendere tali valori universali? La risposta è inesorabilmente negativa. Il carattere dell'universalità va di pari passo con quello dell'obiettività. E per assumere il carattere dell'obiettività, un valore deve derivare logicamente da un fatto. Il che è proprio ciò che il cattolicesimo pretende di ottenere traendo determinate prescrizioni morali dall'analisi della natura. Così facendo, finisce col commettere lo stesso errore di Hobbes.

Per il cattolico la natura è il prodotto della volontà di Dio e divina è quindi la ragione, intesa come capacità naturale dell'uomo. Da un fatto (la ragione naturale) si giunge ad un valore (la bontà della dottrina, in quanto promulgata dalla ragione naturale). In realtà, il cattolico giunge alla

---

<sup>22</sup> *ivi*, 3, n. 140.

<sup>23</sup> *ivi*, 1, n. 22.

<sup>24</sup> *ibid.*

<sup>25</sup> *ibid.*

prescrizione normativa non dalla constatazione della ragione naturale, ma dalla precedente attribuzione a questa di un valore positivo, che è sotteso al suo carattere divino. Scrive Bobbio:

Certo, se io dico che la natura è creata da Dio [...] e Dio non può fare null'altro che il bene, non mi sarà molto difficile dedurre che la natura è buona, e buone sono le inclinazioni naturali. Ma questa deduzione è stata possibile per il fatto che io senza accorgermene ho attribuito un valore positivo alla natura, e così ho ricavato un apprezzamento positivo delle inclinazioni naturali non dalla constatazione che sono naturali ma dall'apprezzamento positivo dato della natura considerata come opera divina (confermando anche in questo caso che un giudizio di valore non può essere dedotto se non facendo appello a un altro giudizio di valore).<sup>26</sup>

Niente valori universali dunque, ma solo valori relativi a chi crede nell'esistenza di Dio. E non di un Dio qualunque, ma del Dio cristiano, il che rappresenta un'assunzione sufficiente a terremotare il carattere oggettivo e universale dell'intera dottrina cattolica.

## **6. Il naufragio dell'obiettività morale**

Negare la validità teoretica del giusnaturalismo non è cosa di poco conto. Dopotutto, si tratta della falsificazione di una teoria che ha ispirato alcuni tra i più importanti documenti giuridici della storia umana, contribuendo direttamente allo sviluppo morale e culturale della civiltà occidentale. Le moderne liberal-democrazie affondano le proprie origini nelle rivoluzioni di fine settecento. Ebbene: sia la rivoluzione americana che quella francese sono figlie del magistero filosofico di Locke, il quale, convinto giusnaturalista, era partito dall'analisi dello stato di natura, ne aveva dedotto i diritti naturali e inviolabili dell'uomo ed era infine giunto alla teorizzazione dello stato liberale. Citando la Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti d'America:

Noi riteniamo che le seguenti verità siano di per sé stesse evidenti, che tutti gli uomini sono stati creati uguali, che essi sono dotati dal loro Creatore di alcuni diritti inalienabili, che tra questi vi sono la vita, la libertà e la ricerca della felicità.<sup>27</sup>

Quando si parla di verità evidenti di per sé stesse, non si allude forse ad una concezione oggettivistica della morale? E lì dove si scrive che il Creatore dota gli uomini di diritti inalienabili, non è evidente il riferimento lockiano? Ancora, nel preambolo della Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino si afferma che 'I rappresentanti del popolo francese costituiti in Assemblea Nazionale [...]

---

<sup>26</sup> N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, cit., p. 50.

<sup>27</sup> National Archives, <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript> (traduzione mia).

hanno stabilito di esporre, in una solenne dichiarazione, i diritti naturali, inalienabili e sacri dell'uomo'.<sup>28</sup> E giusto per citare un documento generalmente meno conosciuto, ecco il primo articolo della Costituzione dei Diritti della Virginia, scritta nel 1776:

Tutti gli uomini sono da natura egualmente liberi e indipendenti, e hanno alcuni diritti innati... cioè, il godimento della vita, della libertà, mediante l'acquisto ed il possesso della proprietà, e il perseguire e ottenere felicità e sicurezza.<sup>29</sup>

Che farne allora del giusnaturalismo? Da un lato, questo si presenta come una fallace teoria della morale che pretende erroneamente di attribuire un fondamento obiettivo all'etica. Dall'altro, è innegabile che abbia contribuito direttamente alla formazione dello stato moderno e alla diffusione di quei valori etici come la vita, la libertà, la giustizia e la proprietà, che oggi rappresentano i cardini morali della civiltà occidentale. Se così stanno le cose, allora ha ragione Alessandro Passerin d'Entrèves quando scrive che 'ciò che realmente richiede attenzione da parte dello studioso moderno è la funzione del diritto naturale piuttosto che la dottrina in se stessa'.<sup>30</sup> Da queste considerazioni, non rimane altra scelta che prendere il giusnaturalismo, separare la teoria dalla funzione storica, allontanare definitivamente la prima dal dibattito teoretico e conservare esclusivamente la seconda.

E così, dopo aver percorso poche miglia in viaggio alla ricerca dei valori assoluti con la speranza di chi è impaziente di eliminare il dubbio e conoscere la verità, già ci si ritrova a dover ammainare frettolosamente le vele. Fatti e valori appartengono ad universi paralleli: solo i primi, in quanto empiricamente constatabili e dimostrabili, posseggono un fondamento obiettivo necessario affinché vi si possa attribuire il carattere dell'universalità. I secondi, a meno di commettere un errore logico, rimarranno sempre ed inesorabilmente mutevoli, fragili, soggettivi, in una parola: relativi. Ecco allora che dalla oramai naufragata nave della concezione oggettivistica dell'etica si finisce con l'approdare sull'isola della concezione opposta, quella del relativismo etico, 'col quale nome si comprendono tutte le teorie che sostengono non esservi valori assoluti, oggettivamente constatabili e fondabili, ma solo valori storici, relativi ora alla classe, ora alla nazione, ora a questo o quel gruppo di individui, ora addirittura al singolo individuo che sarebbe, in materia morale, unica misura di tutte le cose'.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> Università degli Studi di Torino, <http://www.dircost.unito.it/cs/docs/francia1789.htm>.

<sup>29</sup> Università degli Studi di Torino, <http://www.dircost.unito.it/cs/docs/Virginia%201776%20dich%20diritti.htm>.

<sup>30</sup> A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina del diritto naturale*, Comunità, Milano 1954, p. 9.

<sup>31</sup> N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, cit., p. 48.

## Capitolo 2: Il relativismo etico

### 1. Introduzione

Le conclusioni dell'ultimo capitolo potrebbero essere riassunte in questo modo: se si nega la possibilità logica di fondare obiettivamente almeno un valore ultimo, rendendolo in questo modo universale, l'unica alternativa razionale risulta essere rappresentata dall'approccio opposto, quello soggettivistico; questo approccio risolve il problema della fondazione dei valori morali attraverso il rinvio ad altri valori morali, in una catena di richiami che può essere anche molto lunga e che alla fine arriverà ad un'assunzione ultima; questa assunzione, proprio in quanto assunzione, non potrà essere fondata obiettivamente. Scrive Pecora:

[...] se infatti i valori ultimi non si fondano né sulla natura né su qualunque altra realtà oggettiva, materiale o materialmente tangibile, allora si assumono e l'assunzione è, per l'appunto, *relativa* al soggetto che la compie o alla società storica di cui quel soggetto fa parte e che glieli inculca per il tramite della famiglia, degli educatori e dei gendarmi.<sup>32</sup>

Come già affermato in precedenza, l'approccio soggettivistico rispetto alla morale prende il nome di relativismo etico e la sua analisi rappresenta il tema principale di questo capitolo. Sarebbe un grave errore considerare l'argomento come obsoleto. Il cardinale Joseph Ratzinger, ad esempio, sosteneva che il relativismo rappresentasse 'il problema più grande della nostra epoca'.<sup>33</sup> Anche Bartolomeo Sorge, considerato uno dei più grandi esperti della dottrina sociale della Chiesa, riteneva non fosse esagerato concludere 'che la questione del relativismo è divenuta oggi la questione essenziale della vita culturale, spirituale e politica del nostro tempo'.<sup>34</sup> E ancora, all'interno del Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa (brevemente analizzato nel capitolo precedente) si legge che 'la dottrina sociale individua uno dei rischi maggiori per le attuali democrazie nel relativismo etico, che induce a ritenere inesistente un criterio oggettivo e universale per stabilire il fondamento e la corretta gerarchia dei valori...'.<sup>35</sup>

Quella cattolica non è l'unica dottrina morale a considerare il relativismo etico come dannoso, assurdo, paradossale, e quindi come una concezione da ripudiare a tutti i costi. Ma qual è il motivo di tanto astio? A questa domanda si cercherà di rispondere nei seguenti paragrafi. Più nello specifico, dopo aver stabilito il significato della locuzione "relativismo etico", si procederà a scomporlo al suo

---

<sup>32</sup> G. Pecora, *Il lumicino della ragione*, cit., p. 128.

<sup>33</sup> J. Ratzinger, *Fede, verità, tolleranza*, Cantagalli, Siena 2003, p. 78.

<sup>34</sup> B. Sorge, *Introduzione alla dottrina sociale della Chiesa*, Queriniana, Brescia 2020, p. 233.

<sup>35</sup> La Santa Sede, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, cit., VIII, n. 407.

interno e a distinguere il relativismo inteso come teoria empirica, come teoria normativa e come teoria epistemologica.

## 2. Sul significato di relativismo

Il primo passo per analizzare il relativismo etico è raggiungere una comune intesa circa il significato della locuzione. Con “relativismo” ci si riferisce generalmente ad ‘una concezione filosofica che afferma la relatività di qualcosa’.<sup>36</sup> Sostenere tale relatività significa assumere l’esistenza di un qualche tipo di relazione, paritetica o gerarchica, tra due o più cose, elementi, idee, concetti. Scrive Sergio Filippo Magni:

Ciò che porta a cogliere il significato di “relativo” è la sua contrapposizione con “assoluto”. Secondo l’etimologia latina il termine “assoluto” (ab-solutus) significa “sciolto”, libero da rivelazioni e legami con qualche altra cosa; qualcosa è “relativo”, dunque, quando non è assoluto: quando, cioè, entra in relazione con, si riferisce a, qualche altra cosa. Se si predica la relatività di qualcosa, quindi, si intende indicare il suo essere in rapporto, la sua relazionalità, con qualcos’altro, e dunque la sua non assolutezza.<sup>37</sup>

Una prima definizione negativa di relativismo è quindi quella che lo contrappone all’assolutismo, intendendo con quest’ultimo una concezione filosofica sostenente l’esistenza di ‘proprietà che sono assolute perché non entrano in relazione con niente altro o non variano a seconda delle relazioni (spaziali, temporali e così via) che intrattengono’.<sup>38</sup>

Per poter passare a una definizione positiva del termine è necessario essere più precisi specificando, data la relazione tra una proprietà e un altro fattore, di quale proprietà e fattore si tratti. In generale si considerano tre tipi di proprietà: le proprietà cognitive, che riguardano giudizi su razionalità e verità; le proprietà estetiche, che principalmente riguardano giudizi sulla bellezza; le proprietà etiche, che riguardano giudizi sul bene e sul male, sulla giustizia, sulla doverosità. Rispetto al fattore cui queste proprietà sono relative, in genere si fa riferimento o ad un individuo, che non necessariamente è il soggetto che le formula, o al contesto sociale, storico o culturale cui l’individuo appartiene. La definizione di Michael Krausz riassume perfettamente quanto detto finora:

Possiamo caratterizzare in modo ampio il relativismo come sostenente, tipicamente, che affermazioni cognitive, morali o estetiche implicanti valori come verità, significanza, giustizia,

---

<sup>36</sup> S.F. Magni, *Il relativismo etico: Analisi e teorie nel pensiero contemporaneo*, il Mulino, Bologna 2010, p. 26.

<sup>37</sup> *ibid.*

<sup>38</sup> *ibid.*



ragionevolezza, appropriatezza, adeguatezza, o simili sono relative ai contesti in cui esse appaiono. Spesso questi contesti sono formulati in termini di strutture di riferimento concettuali. E il novero di tali strutture di riferimento concettuali varia da uno stato altamente localizzato che è specifico della persona o dell'occasione a quello di una comunità, cultura, tradizione, epoca storica e simili.<sup>39</sup>

In questo capitolo l'attenzione verrà posta solo sul relativismo etico, ovvero su quel relativismo concernente affermazioni o proprietà morali. Questo, come vedremo, può essere distinto in tre tesi principali: quella empirica, quella normativa ed infine quella epistemica.

### **3. Il relativismo etico come tesi empirica**

Sostenere il relativismo etico come tesi empirica significa limitarsi ad affermare che, nella realtà delle cose, le proprietà morali sono relative a un determinato fattore, codice o sistema. Si tratta di un approccio oggettivistico che mira a descrivere la realtà così com'è e che quindi esclude dalla propria orbita qualsiasi giudizio di valore, positivo o negativo che sia. In altre parole, ci si limita a constatare l'inesistenza di valori morali validi universalmente, ovvero per tutti i tempi, le culture, le società o gli individui, senza la necessità di esprimere un giudizio di valore su questa constatazione di fatto. Questa tesi empirica, se da una parte nega l'esistenza di un *consensus gentium* riguardante la morale, dall'altra afferma che 'i sistemi morali siano condizionati (o addirittura determinati) dal contesto sociale, culturale, storico in cui si formano, e che quindi risentano del variare di questi contesti'.<sup>40</sup> Così afferma Ruth Benedict, famosa antropologa statunitense, riferendosi anche al diritto naturale:

Non commettiamo più l'errore di derivare la morale del nostro luogo e del nostro tempo direttamente dalla costituzione inevitabile della natura umana. Non la eleviamo alla dignità di un principio primo. Riconosciamo che la morale differisce in ogni società, ed è un termine conveniente per costumi approvati socialmente. Il genere umano ha sempre preferito dire, "è moralmente buono", piuttosto che "è abituale", [...] ma storicamente le due frasi sono sinonime.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> M. Krausz, *Introduction, in Relativism. Interpretation and Confrontation*, citato da Magni, *op. cit.*, p. 29.

<sup>40</sup> S.F. Magni, *op. cit.*, p. 68.

<sup>41</sup> R. Benedict, *Anthropology and the Abnormal*, citato da Magni, *op. cit.*, p. 78.

La consapevolezza circa l'esistenza fattuale e obiettiva di molteplici affermazioni morali non rappresenta una recente novità. Significativo in questo senso è il racconto di Erodoto, vissuto nel V secolo a.C., che riguardo al pluralismo dei costumi scriveva così:

Dario, durante il suo regno, mandò a chiamare i Greci che vivevano alla sua corte e domandò loro a che prezzo sarebbero stati disposti a cibarsi dei loro padri defunti: ed essi risposero che non lo avrebbero fatto a nessun prezzo. In seguito Dario convocò quegli Indiani che vengono chiamati Callati, i quali mangiano i propri genitori, e in presenza dei Greci (che grazie a un interprete potevano capire quanto si diceva) chiese loro a che prezzo avrebbero accettato di bruciare i loro padri defunti: ed essi con alte grida lo esortarono a non pronunciare empietà. Tanto potenti sono i costumi: e a me sembra che Pindaro avesse ragione quando affermava che "il costume è il Signore di tutte le cose".<sup>42</sup>

Il relativismo etico come tesi empirica constata l'esistenza di fatto di un disaccordo morale all'interno del mondo umano. Questo disaccordo può verificarsi a livello trans-culturale, quando si mettono a confronto due o più culture diverse, oppure a livello inter-culturale, quando si confrontano individui che appartengono a una stessa società ma si appellano a valori morali differenti per condannare o difendere una determinata questione. Questo secondo tipo di disaccordo morale si verifica molto spesso all'interno dei regimi liberal democratici: si pensi ad esempio a come i dibattiti sull'aborto o sull'eutanasia legale continuano ancora oggi ad impegnare la politica in Italia.

Un'ulteriore specificazione del disaccordo riguarda l'importanza dei valori cui è riferito: si può dibattere su valori secondari senza però mettere in discussione i valori ultimi, oppure non essere d'accordo circa i valori fondamentali di una società. È evidente che questo secondo tipo di disaccordo è quello che provoca maggiori conseguenze dal punto di vista della stabilità sociale.

È necessario osservare che non tutti credono nell'obiettività del disaccordo morale. Oltre alla difficoltà di stabilire con precisione i contenuti e i confini di ciascuna cultura, cui i valori morali dovrebbero essere relativi, c'è chi nega tout court la tesi empirica secondo cui non esistano tendenze, costumi o valori comuni a tutti gli uomini o a tutte le società. Così affermava Voltaire, parlando della morale:

---

<sup>42</sup> Erodoto, *Le storie, Libri I-IV*, citato da Magni, *op. cit.*, p. 70.

La morale non sta nella superstizione, non sta nelle cerimonie, non ha nulla in comune con i dogmi. Non si ripeterà mai abbastanza che tutti i dogmi sono diversi, mentre la morale è la medesima in tutti gli uomini che fanno uso della ragione.<sup>43</sup>

Anche David Hume sosteneva che ‘I principi in base ai quali gli uomini ragionano in campo morale sono sempre gli stessi, pur se le conclusioni che ne derivano sono spesso diverse’.<sup>44</sup> E Bobbio, pur abbracciando la tesi relativistica, conclude così un discorso sul giusnaturalismo:

Più che di una rinascita del giusnaturalismo, dunque, si dovrebbe parlare *dell’eterno ritorno di quei valori che rendono la vita umana degna di essere vissuta*, e che i filosofi rivelano, proclamano e alla fine cercano di giustificare, secondo i tempi e le condizioni storiche, con argomenti tratti dalla concezione generale del mondo prevalente nella cultura di un’epoca.<sup>45</sup>

Insomma, la questione circa l’esistenza o meno di un fattuale e obiettivo disaccordo morale resta aperta ancora oggi. ‘Ci sono dunque – scrive Magni – buoni argomenti tanto a sostegno della variabilità quanto a sostegno dell’uniformità delle valutazioni morali’.<sup>46</sup> Al momento di stabilire cosa fosse naturale o meno, i giusnaturalisti hanno riscontrato non poca difficoltà nell’individuare un’intesa comune. Non c’è motivo di meravigliarsi, quindi, se anche in questo caso non si riuscirà a raggiungere un accordo. Ma non vi è neanche ragione per disperarsi. Dopotutto, come già argomentato nel precedente capitolo, anche se si riuscisse a stabilire l’esistenza obiettiva del pluralismo morale, da ciò comunque non si riuscirebbe mai a ricavare empiricamente alcuna prescrizione normativa.

#### **4. Il relativismo etico come tesi normativa**

Mentre la tesi empirica del relativismo etico si limita a constatare fattualmente l’inesistenza di affermazioni morali valide per ogni tempo, luogo, società, cultura, individuo, la tesi normativa parte da questa constatazione e arriva a sostenere una conclusione pratica. In altre parole, la tesi empirica *descrive* la realtà e si limita all’analisi di un “essere”, quella normativa *prescrive* un comportamento e individua un “dover-essere”. A seconda del comportamento prescritto, si possono individuare diverse interpretazioni di relativismo normativo. Magni ne identifica principalmente quattro: l’indifferentismo etico, lo scetticismo radicale, il conformismo etico e la tesi dell’isolamento.

---

<sup>43</sup> Voltaire, *Morale*, in *Dizionario filosofico*, in *Scritti filosofici*, Laterza, Bari 1972, p. 399.

<sup>44</sup> D. Hume, *Un dialogo*, citato da Magni, *op. cit.*, pp. 77-8.

<sup>45</sup> N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, cit., pp. 55-6 (corsivo mio).

<sup>46</sup> S.F. Magni, *op. cit.*, p. 82.

L'indifferentismo etico è la versione del relativismo normativo fondata principalmente sulla convinzione che tutte le dottrine morali abbiano lo stesso valore, e che quindi siano tutte giuste allo stesso modo. La conseguenza di questo pensiero è un'indifferenza 'sia verso chi non condivide i nostri principi morali, sia verso chi li condivide'.<sup>47</sup> Molto simile a quest'impostazione è lo scetticismo o nichilismo radicale. La differenza sostanziale è che mentre l'indifferentismo etico considera tutte le dottrine morali egualmente giuste, il nichilismo etico sostiene l'impossibilità di distinguere il bene dal male: 'se tutto ciò che è giusto è relativo e non c'è un insieme di principi morali più valido degli altri, allora non c'è niente che sia giusto o sbagliato'.<sup>48</sup>

Per conformismo etico si intende quella concezione filosofica che, considerando come giusti e sbagliati solo quei comportamenti che sono considerati come tali all'interno di una determinata società o cultura, prescrive l'obbligo di seguire e sostenere le affermazioni morali della società o cultura di appartenenza: 'se ciò che è giusto è relativo allora si deve agire in conformità ai principi morali del proprio gruppo'.<sup>49</sup>

L'ultima versione di relativismo etico normativo è quella che registra un maggior numero di adepti e consiste nella cosiddetta tesi dell'isolamento. Si tratta di una concezione filosofica simile a quella conformistica, con la significativa differenza che mentre il conformismo etico individua un obbligo inter-culturale, ovvero il rispetto della morale che caratterizza la società di appartenenza, la tesi dell'isolamento ne individua uno trans-culturale: se ciò che è giusto è relativo alla società o cultura di riferimento, allora non è possibile condannare moralmente le società, le culture, i popoli che sostengono valori morali diversi o addirittura opposti rispetto a quelli di chi osserva. 'Questo tipo di relativismo – osserva Magni – è solitamente assunto per esprimere comprensione verso i costumi e gli usi di altre culture [...]; e in particolare per rifiutare la tesi dell'inferiorità di queste culture rispetto a quella occidentale'.<sup>50</sup>

La tesi dell'isolamento è stata frequentemente utilizzata nell'ambito delle relazioni internazionali, sia per negare il carattere universale della cultura occidentale che per legittimare quelle società in cui ancora oggi si assiste a una sistematica e brutale violazione dei diritti umani: un esempio lampante è quello della Cina, oggi seconda potenza economica mondiale. Il comportamento del governo cinese in politica interna – l'inesistenza dello stato di diritto, la soppressione delle libertà fondamentali, la

---

<sup>47</sup> *ivi*, p. 86.

<sup>48</sup> *ivi*, p. 126.

<sup>49</sup> *ivi*, p. 86.

<sup>50</sup> *ivi*, p. 88.

“rieducazione culturale” di milioni di musulmani uiguri nella regione dello Xinjiang<sup>51</sup> – viene spesso giustificato proprio facendo riferimento alla cultura millenaria che caratterizza il paese. Così scrive Graham T. Allison, direttore del Belfer Center for Science and International Affairs presso l’università di Harvard:

[...] la Cina si attiene al primo comandamento di Confucio: “Conoscere il proprio posto”. Per i cinesi, l’ordine rappresenta il valore politico fondamentale e l’alternativa all’ordine è il caos. L’ordine armonico è creato da una gerarchia in cui tutti nella società non solo hanno un posto, ma sanno anche quale esso sia. [...] La libertà, intesa secondo l’accezione americana del termine, sconvolgerebbe la gerarchia e indurrebbe al caos.<sup>52</sup>

Vi è anche chi ha utilizzato la tesi dell’isolamento per individuare un modello di convivenza internazionale più pacifico e armonioso. È il caso di Samuel P. Huntington, uno dei più famosi politologi statunitensi, che pur sostenendo l’idea circa l’esistenza di ‘attitudini universali in tutte le culture’<sup>53</sup>, riteneva che in politica estera fosse fondamentale utilizzare un approccio culturalmente tollerante. Scrive Huntington:

Anziché promuovere le caratteristiche apparentemente universali di una civiltà, gli imperativi di una coesistenza culturale richiedono la ricerca di quanto c’è di più comune alla gran parte delle civiltà. In un mondo a più civiltà, l’unica strada costruttiva è rinunciare all’universalismo, accettare la diversità e cercare le comunanze.<sup>54</sup>

E anche Benedict sosteneva che con ‘la ricognizione della relatività culturale [...] giungeremo a una fede sociale più realistica, accolta come fondamento di speranza e come nuova base per la tolleranza dei modelli di vita coesistenti ed egualmente validi che il genere umano ha creato per sé dai grezzi materiali dell’esistenza’.<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup> Amnesty International, *Like We Were Enemies in a War: China’s Mass Internment, Torture, and Persecution of Muslims in Xinjiang*, Report, 2021, <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2021/06/china-draconian-repression-of-muslims-in-xinjiang-amounts-to-crimes-against-humanity/>.

<sup>52</sup> G. Allison, *Destinati alla Guerra: Possono l’America e la Cina sfuggire alla trappola di Tucidide?*, Fazi, Roma 2018, p. 231 (traduzione di M. Zurlo).

<sup>53</sup> S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2021, p. 475 (traduzione di S. Minucci).

<sup>54</sup> *ibid.*

<sup>55</sup> R. Benedict, *Patterns of Culture*, citato da Magni, *op. cit.*, p. 89.

## 5. Le conseguenze filosofiche del relativismo normativo

Ciascuna delle precedenti versioni normative del relativismo etico potrebbe condurre a conseguenze paradossali o contrarie al comune sentire. Si è detto che per il conformismo etico si è nel giusto quando si sostengono le affermazioni morali che caratterizzano la propria società o cultura di appartenenza. Benissimo: ma se la società di riferimento fosse quella spartana, allora diverrebbe legittimo e anche moralmente obbligatorio schiavizzare e frustare gli iloti. Peggio ancora se si dovesse trattare della Germania nazista. D'altra parte, se l'indifferentismo etico e il nichilismo radicale fossero sostenuti dalla maggior parte delle persone, vi sarebbe completa anarchia e diverrebbe impossibile individuare un qualsiasi criterio attraverso cui ordinare la società umana. Infine, seguire la tesi dell'isolamento significherebbe eliminare la possibilità di condannare moralmente il comportamento di un qualunque stato, anche se questo stesse sistematicamente sterminando milioni di individui sul proprio territorio. 'Se l'etica fosse relativa a tempo, spazio e cultura – scrive Ruth Macklin – allora ciò che i nazisti hanno fatto sarebbe “giusto per loro”, e non ci sarebbe alcuna base per la critica morale da parte di chi è fuori della società nazista'.<sup>56</sup>

Vi è un'ulteriore critica da poter indirizzare contro la tesi dell'isolamento. Si è in precedenza affermato che essere relativisti in etica significa sostenere il dovere di considerare le valutazioni morali, il bene e il male, ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, relativamente a un sistema di riferimento (tempo, società, cultura, individuo). Da ciò deriva l'obbligo di non condannare i comportamenti di chi appartiene a un sistema morale differente. Se così stanno le cose, allora l'accezione normativa del relativismo etico finisce con l'incappare in un vizio di incoerenza teorica molto grave: da una parte si sostiene il carattere relativo del giusto e dell'ingiusto, dall'altra si individua ciò che è giusto fare (e il termine “giusto” è qui utilizzato in senso universale) quando ci si relaziona con sistemi morali diversi. In realtà questa è una critica che si potrebbe muovere contro qualsiasi versione normativa di relativismo etico, visto che ognuna prima professa la relatività del dover-essere e poi finisce con lo stabilire come ci si dovrebbe o non ci si dovrebbe comportare in modo assoluto.

Come rispondere a queste critiche? Le strade percorribili non sono molte. Si potrebbe argomentare che queste conseguenze sono sì indesiderabili, ma anche inevitabilmente necessarie: il carattere relativo dei giudizi morali rende impossibile la determinazione del bene assoluto, sicché non rimane altro che rassegnarsi e accettare tutto ciò che ne consegue. Individuando esiti così implausibili, questa opzione non soddisfa la maggior parte degli studiosi. Dopotutto, se l'alternativa è vivere in anarchia, tanto vale assumere un giudizio morale come universale e ordinare la società di

---

<sup>56</sup> R. Macklin, *Against Relativism*, citato da Magni, *op. cit.*, p. 123.

conseguenza, utilizzando se necessario anche la forza – un pensiero che Hobbes avrebbe sicuramente approvato. Per questo vi è chi, spaventato dagli esiti paradossali riconducibili al relativismo etico radicale, si è rifiutato di rassegnarsi e ha provato a disegnare una sottile linea di demarcazione tra ciò che è lecito e ciò che non lo è, limitando e indebolendo il carattere relativo delle affermazioni morali. Così sostiene Magni parlando di questa più debole versione normativa di relativismo etico:

[...] in questo caso non si sarebbe di fronte a un'incommensurabilità piena, ma solo parziale. Ci sarebbero infatti dei vincoli al contenuto di cosa è morale e dei limiti alla varietà dei sistemi morali, anche se non tali da determinare completamente il contenuto di un sistema morale. Una tesi che viene spesso chiamata *pluralismo valutativo* (*value pluralism*). [...] Se non fosse così, se non si desse un insieme di valori non relativi, secondo i difensori del pluralismo valutativo, il relativismo etico non sarebbe plausibile, in quanto sarebbe compromesso dalle conseguenze che si sono viste: limiterebbe il giudizio morale solo entro i limiti del nostro sistema morale o si ridurrebbe a un "moral laissez-faire"...<sup>57</sup>

Il problema di questa impostazione risulta evidente: per limitare il carattere relativo delle affermazioni morali, sarebbe necessaria una linea di demarcazione obiettiva, universale, su cui tutti possano essere d'accordo. Ma come stabilirla? Dopotutto, il relativismo etico sostiene proprio l'idea che non esistano prescrizioni morali assolute, universali, di per sé obiettive. Pertanto, la tesi del pluralismo valutativo finisce con l'essere 'tanto problematica quanto l'affermazione dell'assolutismo e dell'universalismo, sia da un punto di vista empirico e antropologico, sia da un punto di vista filosofico'.<sup>58</sup>

## **6. Il relativismo etico come tesi epistemica**

Il relativismo etico inteso nella sua accezione normativa può produrre conseguenze che molti considererebbero come assurde, paradossali, assolutamente implausibili; rispetto a tali conseguenze, o ci si rassegna oppure si prova a limitare il carattere relativo delle affermazioni morali, individuando una linea di demarcazione che stabilisce cosa può o non può far parte di un sistema morale. Come affermato in precedenza, queste soluzioni risultano insoddisfacenti agli occhi di molti. Esiste però una terza rotta che permetterebbe di evitare tutte le critiche rivolte alla versione normativa, senza che questo implichi necessariamente il dovere di abbandonare le idee di fondo del relativismo etico. Questa strada consiste nel considerare il relativismo etico non come tesi normativa, ma come tesi

---

<sup>57</sup> S.F. Magni, *op. cit.*, p. 130.

<sup>58</sup> *ivi*, p. 132.

epistemica; non come una particolare dottrina morale, ma come una teoria della morale, ovvero come metodo per giustificare razionalmente una morale, a prescindere dal suo contenuto normativo. Si proceda con ordine.

Sostenere il relativismo etico come tesi epistemica (o relativismo metaetico) significa affermare l'impossibilità di fondare obiettivamente una qualsiasi affermazione morale. Secondo Magni, la formulazione più adeguata di questa tesi è 'ci possono essere giudizi morali in conflitto che possono essere ugualmente validi'.<sup>59</sup> In questa proposizione, la parola "validità" è intesa non in termini normativi ma in quelli epistemici, ovvero come conformità a un'adeguata procedura di formazione. Scrive Magni:

In generale, in quanto tesi metaetica, anziché normativa, il relativismo metaetico contiene affermazioni che hanno ad oggetto giudizi morali ma che non sono esse stesse, almeno direttamente, giudizi morali: sono cioè tesi di carattere semantico o epistemico, non direttamente impegnate in questioni sostantive. [...] in queste formulazioni un principio morale è da considerarsi valido (o corretto, giustificato, accettabile, appropriato, ecc.) se è correttamente *fondato*; e (fuor di metafora) è correttamente fondato quando è conforme a un'adeguata procedura di formazione.<sup>60</sup>

La validità epistemica 'non concerne il contenuto del principio morale, ma il *modo* in cui si arriva alla sua formulazione'.<sup>61</sup> Ad essere intrisa di contenuto normativo è solo la scelta relativa a quale procedura di formazione sia idonea a garantire la validità epistemica delle affermazioni morali. E infatti, a seconda della procedura di formazione selezionata si possono individuare teorie metaetiche differenti. Ancora Magni:

Che cosa possa considerarsi un'adeguata procedura di formazione di un principio morale dipende da quale teoria metaetica generale si sostenga: può variare dal rimando alle emozioni o alle attitudini di approvazione del soggetto (un giudizio morale è valido se è espressione di emozioni e attitudini valutative), al rimando alla natura umana (un giudizio morale è valido se è basato su tendenze intrinseche alla natura umana), al rimando a verità a priori di carattere intuitivo (un giudizio morale è valido se è basato su intuizioni razionali di carattere non inferenziale) e così via.<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> *ivi*, p. 97.

<sup>60</sup> *ivi*, pp. 99-100.

<sup>61</sup> *ibid.*, p. 100.

<sup>62</sup> *ibid.*, pp. 100-01.



In generale, si distinguono due tipi di teorie metaetiche: quelle cognitiviste e quelle non-cognitiviste. Le prime, di cui ad esempio fanno parte le teorie naturalistiche e costruttivistiche, affermano che i giudizi di valore ‘hanno una funzione assertiva analoga agli enunciati fattuali, e sono dunque portatori di un valore di verità (sono cioè asserzioni vere o false)’.<sup>63</sup> Le seconde invece, come l’emotivismo, il volontarismo, il prescrittivismismo etc., sostengono che le affermazioni morali siano ‘enunciati che esprimono emozioni, attitudini, scelte, ecc. di chi li formula...’.<sup>64</sup> Per queste teorie, vi è una distinzione netta tra valori e fatti: solo i secondi possono rappresentare l’oggetto di un giudizio di verità o falsità. E sebbene il relativismo metaetico sia stato fortemente criticato sia da una parte che dall’altra, si potrebbe affermare così: la maggior parte delle teorie cognitiviste, sostenendo la possibilità di attribuire un fondamento obiettivo all’etica, ripudiano le tesi del relativismo epistemico; quelle non-cognitiviste, rimandando tale fondamento alla volontà o alle emozioni degli individui, lo implicano.<sup>65</sup>

Si è precedentemente argomentata la differenza tra la validità intesa in termini normativi e quella intesa in termini epistemici, e si è affermato che una teoria metaetica utilizza solo la seconda accezione. Se così è, allora si può convintamente sostenere che abbracciare il relativismo etico inteso come teoria epistemica non implichi le assurde e indesiderabili conseguenze del relativismo normativo. Dall’affermare che possano esistere giudizi di valore in conflitto ugualmente validi non deriva necessariamente l’obbligo di non condannare chi sostiene un codice morale differente (tesi dell’isolamento), di comportarsi secondo la morale della propria società di appartenenza (conformismo etico), o di assumere un atteggiamento di indifferenza o nichilistico nei confronti della morale. Così scrive Hans Kelsen, difendendo il relativismo inteso come teoria della morale:

---

<sup>63</sup> *ivi*, pp. 144-45.

<sup>64</sup> *ibid.*, p. 145.

<sup>65</sup> Non tutte le teorie cognitiviste ripudiano e condannano le tesi del relativismo metaetico. Magni fa l’esempio di Edward Westermarck, antropologo finlandese, il quale sosteneva che i giudizi morali fossero veri o falsi a seconda che suscitassero nel soggetto giudicante sentimenti rispettivamente di approvazione o disapprovazione. Westermarck ammetteva quindi la possibilità di stabilire la verità o la falsità di un enunciato morale, ma poiché riteneva anche che l’approvazione e la disapprovazione fossero sentimenti relativi ai contesti sociali, non poteva che accettare l’idea di fondo del relativismo epistemico, ovvero che vi possono essere giudizi morali in conflitto ugualmente validi. Un altro esempio corrisponde alla teoria di Gilbert Harman, professore all’Università di Princeton, secondo cui il carattere vero o falso deve essere attribuito a un’affermazione morale a seconda che questa sia conforme o meno a una convenzione tacita costituita all’interno di una società. Anche Harman sosteneva quindi che fosse possibile definire un giudizio di valore come “vero” o “falso”, ma ammettendo anche che le suddette convenzioni tacite fossero diverse da società a società, come Westermarck finiva con l’approdare alle tesi del relativismo metaetico. Per ulteriori esempi, cfr. S.F. Magni, *op. cit.*, pp. 155-160.

È un errore grossolano presumere – come fa John H. Hallowell – che la teoria relativistica dei valori propria del positivismo implichi la concezione che non esistono valori, che “non vi è legge morale e ordinamento morale”, che la democrazia è una mera “finzione” e che di conseguenza la lotta contro l’autocrazia (o tirannia) “è senza significato e futile” e che “faremmo meglio a sottometterci subito all’inevitabile”. [...] Una teoria dei valori relativistica non nega l’esistenza di un ordine morale e perciò non è – come talvolta si sostiene – incompatibile con la responsabilità morale o giuridica. Essa nega l’esistenza di un unico ordine che possa pretendere di essere riconosciuto valido e, quindi, universalmente applicabile. Essa asserisce che vi sono parecchi ordini morali diversi l’uno dall’altro e che, di conseguenza, dev’essere fatta una scelta tra loro.<sup>66</sup>

Per il relativismo metaetico vi possono essere più valori morali egualmente validi, ma questo non elimina la possibilità di scegliere quali sostenere e quali no, né prevede l’obbligo di abbracciare una dottrina morale piuttosto che un’altra. In altre parole, una teoria epistemica non implica una teoria normativa e viceversa. Scrive Magni:

Usualmente, è perché non può essere riconosciuta a un principio morale una validità epistemica universale (relativismo metaetico) e perché osserviamo l’esistenza di principi morali differenti e dipendenti da certe condizioni (relativismo empirico) che un relativista normativo trae la conclusione pratica che non si possono giudicare sistemi morali differenti, o che si devono seguire i principi morali della propria comunità. Tuttavia egli potrebbe sostenere queste conclusioni anche senza quelle premesse. [...] Il relativismo metaetico non implica il relativismo normativo.<sup>67</sup>

Ci sono teorie metaetiche, come quelle naturalistiche, che derivano la validità normativa di un valore morale dalla sua validità epistemica: “il valore morale è giusto solo se deriva dalle inclinazioni naturali dell’uomo”. E anche alcune teorie non-cognitiviste effettuano un simile ragionamento. Ma ‘Il fatto che alcune teorie facciano coincidere le fonti della validità epistemica e normativa non significa che non si possano distinguere i due concetti’<sup>68</sup>, e che quindi una critica rivolta a una determinata dottrina morale sia anche rivolta al modo in cui questa è giustificata. ‘Se la distinzione – prosegue Magni – fra procedure di conferma epistemica e procedure di conferma normativa non

---

<sup>66</sup> H. Kelsen, *La democrazia*, cit., p. 270.

<sup>67</sup> S.F. Magni, *op. cit.*, pp. 138-39.

<sup>68</sup> *ivi*, p. 137.

sussistesse, del resto, sarebbe messa in discussione non solo la distinzione tra la metaetica e l'etica normativa ma probabilmente anche quella tra l'etica e la scienza'.<sup>69</sup>

## 7. Una parentesi sul positivismo giuridico

La necessità di distinguere tra validità epistemica e validità normativa, ovvero tra etica e scienza, ha alimentato un lungo e profondo dibattito concernente lo studio delle norme giuridiche. Questa disputa ha principalmente coinvolto, tra gli altri, i fautori del giusnaturalismo e i sostenitori del positivismo giuridico: mentre per i primi una norma è valida se conforme ai principi del diritto naturale, per i secondi una norma è valida solo se efficace e/o emanata dall'organo legittimato a legiferare. E sebbene entrambi i punti di vista si riferiscano alla validità intesa in termini epistemici, ovvero come conformità ad una determinata procedura di formazione, sussiste una differenza sostanziale tale da rendere il primo un approccio filosofico al diritto, il secondo un approccio scientifico. Ma si proceda con ordine.

Come appena affermato, i giusnaturalisti sostengono che la validità di una norma giuridica sia direttamente correlata al suo essere conforme a un diritto ideale, secondo un ragionamento che potrebbe essere così formulato: “esiste sia un diritto naturale che un diritto positivo, ma il secondo è valido solo se conforme al primo”. A parlare è san Tommaso:

Come insegna S. Agostino, “non è da considerarsi legge una norma non giusta”. [...] Ora, tra le cose umane un fatto si denomina giusto quando è retto secondo la regola della ragione. Ma la prima regola della ragione è la legge naturale [...]. Quindi una legge umana positiva ha natura di legge, in quanto deriva dalla legge di natura. Ma se in qualche modo è in contrasto con la legge naturale, non sarà più una legge, ma una corruzione della legge.<sup>70</sup>

Secondo Bobbio questo ragionamento di san Tommaso ‘rappresenta il più sicuro criterio per distinguere una dottrina giusnaturalistica da una che non lo è’.<sup>71</sup> Se una norma giuridica non è conforme ai principi dettati dal diritto naturale, allora né è valida né è obbligatorio obbedirla. Nella realtà però, le cose non stanno proprio così. La storia delle norme giuridiche è anche la storia di quelle norme che, pur essendo comunemente giudicate come inumane, assurde, contrarie al diritto naturale, sono comunque esistite e hanno implicato un obbligo incondizionato di obbedienza all'interno di un determinato ordinamento giuridico. Le parole di Bobbio sono illuminanti:

---

<sup>69</sup> *ibid.*

<sup>70</sup> T. d'Aquino, *Summa Theologiae*, q. 95, art. 2 (traduzione mia).

<sup>71</sup> N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, cit., p. 30.

[...] che le leggi razziali (tanto per fare il solito esempio a cui ricorrono gli odierni moralisti del diritto) siano inique non toglie che, purtroppo, siano esistite, e siano state non soltanto valide, ma anche (per il modo con cui furono messe in atto e trovarono esecutori entusiasti e una massa inerte di consenzienti) efficaci. E, se sono esistite, è chiaro che il problema della loro validità o applicazione o interpretazione era, nell'ordinamento in cui vigevano, un problema diverso da quello della loro valutazione.<sup>72</sup>

Una cosa quindi è valutare una norma; una cosa è stabilirne l'esistenza. Il primo è il comportamento di chi fa filosofia; il secondo corrisponde all'atteggiamento dello scienziato. E 'trasformare lo studio del diritto in una vera e propria *scienza* che abbia gli stessi caratteri delle scienze fisico-matematiche, naturali e sociali'<sup>73</sup> è proprio l'obiettivo posto dai fautori del positivismo giuridico. I positivisti sostengono che la validità di una norma debba prescindere dalla sua conformità a un diritto ideale e dipendere solo da fatti obiettivi, accertabili, condivisibili da tutti. Così facendo, si elabora una definizione formale del diritto (*formalismo giuridico*), ovvero una concezione che 'considera soltanto *come* il diritto si produce e non anche *che cosa* esso stabilisce'.<sup>74</sup> Scrive Bobbio:

[...] positivista è colui che assume di fronte al diritto un atteggiamento avalutativo, o oggettivo, o eticamente neutrale, cioè che assume a criterio per distinguere una regola giuridica da una non giuridica la derivazione da fatti accertabili, come l'essere stata emanata da certi organi con certe procedure, o l'essere stata effettivamente seguita per un certo periodo di tempo da un certo gruppo di persone, e non la corrispondenza o meno a un certo sistema di valori.<sup>75</sup>

Se l'obiettivo è quello di sviluppare un approccio scientifico al diritto, secondo i positivisti è necessario separare il concetto di "valore" del diritto da quello di "validità" del diritto: il primo riguarda un giudizio di valore, il secondo un giudizio di fatto. Ebbene lo scienziato, se vuole essere scienziato, dovrà considerare solo il giudizio di fatto e preoccuparsi non di giudicare positivamente o negativamente una determinata norma, ma solo di stabilirne la validità (e quindi la sua effettiva esistenza). Così sostiene Bobbio:

[...] far dipendere la esistenza della norma dalla sua maggiore o minore conformità ad un ideale di giustizia equivale a subordinare il giudizio che noi siamo chiamati a dare, come storici,

---

<sup>72</sup> Id., *Diritto e potere: Saggi su Kelsen*, a cura di T. Greco, Introduzione di A. Carrino, Giappichelli, Torino 2014, pp. 17-8.

<sup>73</sup> Id., *Il positivismo giuridico*, cit., p. 133.

<sup>74</sup> *ivi*, p. 144.

<sup>75</sup> Id., *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, cit., p. 89.

sull'esistenza di un fatto al valore che vi attribuiamo. Che Bruto abbia ucciso Cesare è un giudizio di fatto; che l'uccisione di Cesare sia un'azione buona o cattiva, è un giudizio di valore. Che diremmo dello storico il quale sostenesse che non è *vero* che Bruto uccise Cesare perché non è *bene* che l'abbia ucciso?<sup>76</sup>

Il positivista studia il diritto come fatto e non come valore, analizza la norma giuridica com'è e non come dovrebbe essere. In questo modo evita di eseguire restrizioni dei fenomeni sociali che empiricamente e obiettivamente appartengono alla categoria del diritto – errore che invece commettono i giusnaturalisti ‘introducendo una qualifica valutativa che distingue il diritto in vero e apparente, a seconda che soddisfi o no a un certo requisito deontologico’.<sup>77</sup> La distinzione tra valore e validità, scrive Bobbio, ‘serve esclusivamente [...] a non confondere due ordini diversi di problemi, e quindi a dare alla scienza del diritto quello che è della scienza del diritto, alla filosofia [...] ciò che è della filosofia.’<sup>78</sup> E ancora Bobbio:

Il contrario di validità è invalidità, il contrario di valore (o giustizia) è disvalore (o ingiustizia): sono due coppie di termini (validità-invalidità; valore-disvalore) che non sono sovrapponibili perché rappresentano due coppie di giudizi sul diritto formulati in base a criteri reciprocamente indipendenti.<sup>79</sup>

Questa netta separazione tra il concetto di valore e quello di validità non esclude la possibilità di giudicare una legge o un intero ordinamento giuridico dal punto di vista etico. Dopotutto, una volta constatata la validità di una norma, nulla impedirebbe a un giusnaturalista di condannarla moralmente e di auspicarne l'abrogazione perché non conforme al “proprio” diritto naturale. E affermare che una norma è valida non perché rispettosa di un certo diritto ideale, ma perché effettiva e prodotta da un organo giuridico legittimato a legiferare non equivale a sostenere che la legge in quanto tale sia giusta e debba sempre essere obbedita. Questa idea è estranea al positivismo giuridico inteso come atteggiamento avalutativo al diritto (che è il protagonista di questo paragrafo), ma si riferisce ad una particolare *ideologia del diritto* che prende il nome di legalismo etico. Bobbio individua principalmente due versioni dell'ideologia giuspositivistica:

Un attento esame della realtà storica ci dimostra che in verità esistono due versioni fondamentali, e tra di loro nettamente distinte, del positivismo etico (aspetto ideologico del

---

<sup>76</sup> Id., *Diritto e potere*, cit., p. 20.

<sup>77</sup> Id., *Il positivismo giuridico*, cit., p. 137.

<sup>78</sup> Id., *Diritto e potere*, cit., p. 17.

<sup>79</sup> Id., *Il positivismo giuridico*, cit., p. 135.

giuspositivismo): la versione che possiamo chiamare “estremistica” o “forte” e quella che possiamo chiamare “moderata” o “debole”.<sup>80</sup>

La versione estremistica sostiene il dovere incondizionato di obbedire alla legge in quanto valida: “se una legge è valida, allora è giusta e deve essere obbedita”. Si tratta di un vero e proprio capovolgimento della posizione giusnaturalistica, secondo cui una legge è valida solo se è anche giusta, ovvero conforme al diritto naturale. Proprio per il suo carattere estremo, è difficile individuare un positivista che si identifichi coscientemente con gli assunti di questa versione. Bobbio infatti la definisce ‘una “testa di turco”, che gli antipositivisti si sono creati per poter condurre più facilmente la loro polemica’.<sup>81</sup>

La versione moderata è senz’altro più diffusa e afferma che il diritto deve essere obbedito non per il solo fatto che è valido, ma perché tale obbedienza è funzionale alla realizzazione di determinati valori, come l’ordine, l’eguaglianza formale e la certezza. In entrambe le versioni del positivismo etico il diritto ha quindi un valore. ‘Ma – afferma Bobbio – mentre per la sua versione estremistica si tratta di un *valore finale*, per quella moderata si tratta di un *valore strumentale*’.<sup>82</sup> Come detto, le due versioni appena descritte si riferiscono ad una particolare ideologia del diritto. Ora, in via generale si può dire che i critici del positivismo fanno coincidere il momento ideologico con quello teorico, confondono cioè la valutazione di una norma con l’approccio avalutativo che ne constata la validità. Alcuni giusnaturalisti, ad esempio, sostengono che la non subordinazione dell’esistenza di una norma alla sua validità normativa sia stata la principale causa dell’affermazione dei regimi totalitari novecenteschi. Si tratta tuttavia di un grave errore logico. Dall’affermare che la legge sia valida perché conforme ad una obiettiva procedura di formazione non deriva logicamente che la legge, perché valida, debba necessariamente essere obbedita. Così formulata, la questione corrisponde al tentativo di ricavare un giudizio di valore da un giudizio di fatto – procedimento che non è possibile per lo scienziato positivista. Il legame tra il positivismo etico e l’approccio avalutativo al diritto non è quindi necessario o essenziale. Per dirla con Bobbio:

Quando io dico che, in quanto studioso di un ordinamento giuridico, devo fare oggetto della mia ricerca soltanto le norme esistenti, non faccio che stabilire i criteri metodologici della mia ricerca. Se poi, constatata la validità di quella norma, io la debba, in quanto uomo, sottoporre ad un’ulteriore valutazione e, in base al risultato di questa valutazione, ubbidirla o non ubbidirla, oppure accettarla qual è in quanto legge, questo è un altro discorso. Sia ben

---

<sup>80</sup> *ivi*, p. 241.

<sup>81</sup> *ibid.*

<sup>82</sup> *ibid.*

chiaro che l'ubbidienza alla legge in quanto tale deriva logicamente soltanto dal fatto che io non ritenga di sottoporla ad un'ulteriore valutazione di giustizia, perché la considero in sé stessa giusta; *non dal fatto che abbia constatato la sua validità*.<sup>83</sup>

Non risulta quindi corretto rinnegare il positivismo giuridico inteso come approccio avalutativo al diritto solo perché non si è d'accordo sul positivismo etico, essendo le due cose distinte e non necessariamente dipendenti.

Vi è un'ultima questione che vale la pena di considerare. Si è detto che i positivisti, studiando il diritto come fatto, si occupano solo di individuare dati obiettivi da cui constatare la validità di una legge. Non sembra però esserci un'intesa assoluta rispetto agli elementi da considerare al fine di stabilire l'esistenza fattuale di una norma giuridica. Oltre alla scuola positivista in senso stretto, ovvero quella che fa riferimento ad Hans Kelsen e alla sua *teoria pura del diritto*, agli inizi del secolo scorso si è sviluppata una nuova corrente di pensiero comunemente chiamata "scuola realistica del diritto". Positivisti e realisti hanno un elemento in comune: entrambi elaborano una concezione anti-ideologica e positivista del diritto, occupandosi tutti e due del diritto com'è e non di come si vorrebbe che fosse. Vi è però una differenza sostanziale: mentre i primi ritengono che una legge esiste se è valida, ed è valida se è stata emanata in un determinato modo stabilito dall'ordinamento giuridico, i secondi sostengono la necessità di legare l'esistenza di una norma anche alla sua efficacia effettiva all'interno della società. Secondo i realisti quindi, una norma esiste se è efficace, ed è efficace se risulta effettivamente seguita. Così scrive Bobbio:

Il diritto, si osserva, è una realtà sociale, una realtà di fatto, e la sua funzione è di essere applicato: una norma che non sia applicata, cioè che non sia efficace, non è quindi diritto. La dottrina di questa corrente, che è conosciuta col nome di *scuola realistica del diritto*, può così essere riassunta: è diritto il complesso di regole che sono effettivamente seguite in una determinata società.<sup>84</sup>

Secondo Bobbio questa diversa definizione del diritto individuata dai realisti è strettamente legata all'adozione di un differente punto di vista nell'analisi del fenomeno giuridico. 'I giuspositivisti considerano il diritto dall'angolo visuale del *dover essere*, considerano cioè il diritto come una realtà *normativa*; i realisti considerano il diritto dall'angolo visuale dell'*essere*, considerano cioè il diritto come una realtà *fattuale*'.<sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> Id., *Diritto e potere*, cit., p. 22 (corsivo mio).

<sup>84</sup> Id., *Il positivismo giuridico*, cit., p. 141.

<sup>85</sup> *ibid.*, pp. 141-42.

Quale tra le due risulta essere la definizione più appropriata? Ancora una volta non vi è una risposta univoca. Quando i realisti parlano di efficacia, non fanno riferimento al comportamento dei cittadini ma a quello dei giudici, cioè di coloro che devono applicare le leggi. Da questa prospettiva, le norme giuridiche risultano essere solo ‘quelle che i giudici applicano nell’esercizio delle loro funzioni, vale a dire nel dirimere le controversie’<sup>86</sup>, e non quelle emanate dal legislatore. Non è un caso che la scuola realistica si sia affermata proprio in quei paesi dove vige il sistema di *common law*, ovvero quel sistema giuridico dove il diritto giurisprudenziale generalmente prevale sulle norme scritte. Tuttavia non sembra possibile non prendere in considerazione il *modus operandi* che il giurista assume nei confronti del fenomeno giuridico. Per dirla con le parole di Bobbio:

Notiamo come sia inesatto considerare incompleta la definizione giuspositivistica basata sul solo requisito della validità: essa infatti si adegua e riflette fedelmente l’atteggiamento operativo che effettivamente il giurista assume. Il giurista infatti nello svolgere la propria attività si pone di fronte al diritto da un punto di vista normativo, considera le norme giuridiche sul piano del dover essere: egli, prima di studiare il contenuto di una norma o di un istituto giuridico, si chiede se essi siano validi, ma non si chiede anche se siano efficaci, cioè se o in quale misura siano stati, siano o saranno applicati.<sup>87</sup>

Ma è davvero possibile separare il diritto positivo dalla realtà e considerarlo da una prospettiva meramente normativa? La risposta sembra essere negativa. Dopotutto, se da una parte ‘il diritto positivo appare come qualcosa di artificiale, vale a dire come qualcosa di creato da un atto umano empirico di volontà che si verifica nella sfera dell’essere, cioè nella sfera degli eventi effettivi’<sup>88</sup>, dall’altra il diritto prodotto dall’uomo ‘è dal suo punto di vista immanente un “dover essere” e pertanto un valore, ed in tale guisa si pone di fronte alla realtà dell’effettiva condotta umana, che esso giudica conforme o contraria al diritto’.<sup>89</sup> Secondo Kelsen è proprio questo il problema della positività del diritto, ovvero di apparire contemporaneamente come un “essere” e un “dover essere”. Se così stanno le cose, allora sembra più auspicabile assumere una posizione intermedia tra realisti e positivisti: è giusto sostenere che ‘solo la validità è un attributo giuridico e come tale soltanto essa

---

<sup>86</sup> Id., *Diritto e potere*, cit., p. 142.

<sup>87</sup> *ibid.*

<sup>88</sup> H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Pref. di E. Gallo, Introduzione di G. Pecora, ETAS, Milano 2000, p. 400 (traduzione di S. Cotta e G. Treves).

<sup>89</sup> *ibid.*



può richiamare l'attenzione degli studiosi del diritto<sup>90</sup>, ma non si può anche affermare che la validità sia assolutamente indipendente dall'efficacia. Scrive Pecora:

[...] ancorché di caratteristiche distinte si tratti, pure l'una (la validità) non può prescindere completamente dall'altra (dall'efficacia). Una norma sistematicamente disattesa, infatti, cade in desuetudine e pertanto viene espunta dall'ordinamento giuridico. [...] Posto dunque che la validità è condizionata dall'efficacia, occorre aggiungere che non di un'efficacia completa e assoluta si tratta. Ma di una misura intermedia che circoscrive la tensione fra il dover-essere delle norme e l'essere della realtà entro due margini estremi, l'uno per così dire "massimo" e l'altro "minimo". [...] Lì [il diritto] è troppo efficace per non diventar anche superfluo, qui lo è troppo poco per non riuscire addirittura impossibile. O superfluo o impossibile: è fra questi due poli che si gioca il rapporto tra la validità e l'efficacia dell'ordinamento giuridico.<sup>91</sup>

## 8. Relativismo e democrazia

Chiusa la parentesi sul positivismo giuridico, non rimane che riassumere quanto detto finora e tirare le somme sul relativismo etico. Nelle pagine precedenti si è sottolineata la necessità di distinguere tra loro le varie tesi del relativismo – empirica, normativa ed epistemica – data l'assenza di un nesso causale reciproco e necessario tra loro. In particolare, si è visto come il relativismo metaetico non implichi un determinato approccio normativo: ammessa la possibilità che esistano valori morali in conflitto ma ugualmente validi – validità qui intesa in senso epistemico come conformità ad un'adeguata procedura di formazione – uno potrebbe benissimo decidere di abbracciare la morale della società di appartenenza, o di ripudiare qualsiasi valore morale e sprofondare nel nichilismo, o di individuare solo nella forza e quindi nel comando sovrano la fonte dell'obbligazione morale oppure ancora di tollerare le dottrine altrui, data l'impossibilità di escluderle in maniera definitiva sia sul piano morale che su quello logico. Nessun nesso necessario, quindi, e nessuna strada da percorrere obbligatoriamente anche per coloro che *empiricamente* affermano l'impossibilità di identificare un fondamento obiettivo dell'etica.

Un'isola deserta, dunque, quella su cui si è approdati in seguito al naufragio dell'obiettività morale? Forse. O forse no. È possibile che su quest'isola apparentemente vuota sia celato uno scrigno contenente il segreto del dubbio morale che costella l'esistenza umana. Perché se è vero che non sussiste alcun legame logico tra il relativismo epistemico e quello normativo, può darsi comunque che alcune prescrizioni normative siano, se non logicamente necessarie, per lo meno congeniali,

---

<sup>90</sup> G. Pecora, *Introduzione*, in H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, ETAS, Milano 2000, p. XXX.

<sup>91</sup> *ivi*, pp. XXXI-XXXII.

facilmente abbinabili, difficilmente in contrasto (o meno in contrasto di altre) coi cardini di fondo del relativismo metaetico. E allora, se non è possibile sostenere una dottrina morale confortati dalla sicurezza dell'obiettività logica – esito, si suole ricordare, a cui si è approdati non tramite un irrazionale moto del cuore ma a seguito della negazione logica della validità teoretica del giusnaturalismo e poi di ogni teoria che abbracci una concezione oggettivistica dell'etica – si può almeno cercare di individuare l'etica più compatibile con quanto si è raggiunto tramite l'utilizzo della ragione empirica. Quest'etica, secondo il pensiero di Hans Kelsen, corrisponde a quella che contraddistingue le moderne liberal democrazie. Il giurista praghese individua un nesso abbastanza forte tra la democrazia liberale e il relativismo etico inteso come teoria della morale. Ma in cosa consiste questo legame? Si tratta di una derivazione logica? E, in caso contrario, è possibile che la democrazia sia sostenuta anche da chi rinnega il relativismo epistemico e ammette la possibilità di conoscere la verità assoluta? Nel prossimo capitolo, attraverso una riflessione critica sulla teoria democratica kelseniana, si cercherà di individuare delle risposte soddisfacenti a questi quesiti.

# Capitolo 3: La teoria democratica di Hans Kelsen

## 1. Introduzione

Prima di proseguire, è opportuno ripercorrere le tappe del viaggio compiuto finora. Si è salpati con l'obiettivo di individuare almeno un valore assoluto e universale, la cui verità fosse fondata obiettivamente perché empiricamente dimostrabile o perché evidente di per sé stessa. Dopo aver navigato per poche miglia, ci si è subito ritrovati a dover ammainare le vele: dalla negazione teoretica del giusnaturalismo, ossia di quel movimento filosofico che erroneamente pretende di ricavare un valore da un fatto, si è giunti alla condanna di ogni teoria che abbracci una concezione oggettivistica dell'etica. Avendo empiricamente constatato la fallacia dell'obiettività morale, è risultato inevitabile accogliere la concezione opposta, quella soggettivistica, secondo la quale ciascun valore è relativo al sistema o codice morale di riferimento (cultura, società, individuo etc.). Il punto di arrivo è quindi il relativismo etico, inteso non come teoria normativa ma come teoria epistemica, non come dottrina morale ma come teoria della morale. Tuttavia, una volta approdati su questa spiaggia rimane ancora un quesito da risolvere, lo stesso che ha innescato la scintilla di questa ricerca: che farne della propria vita? Già: perché come si è argomentato nel precedente capitolo, dal sostenere che possano esistere valori morali in conflitto ma ugualmente validi o – il che fa lo stesso – che non esista alcun valore valido obiettivamente e universalmente, non sembra derivare logicamente alcuna prescrizione normativa. 'La conclusione pratica da trarre dal relativismo metaetico – scrive Magni – è frutto di una decisione ulteriore, e come ogni decisione normativa, può avere più di una direzione e più di una giustificazione'.<sup>92</sup>

È giunto quindi il momento di abbandonare ogni speranza? Non ancora, poiché non tutti sembrano essere pienamente d'accordo con quanto Magni ha appena affermato. V'è stato infatti un grande pensatore, probabilmente uno dei maggiori giuristi dello scorso secolo, che nel relativismo epistemico ha individuato un implicito valore morale. Parliamo di Hans Kelsen e l'analisi della sua teoria democratica, come precedentemente accennato, rappresenterà l'oggetto di questo capitolo. Prima di iniziare però è bene anticipare fin da subito che, non essendo possibile affrontare l'intero magistero del giurista praghese, ci si concentrerà quasi esclusivamente sul rapporto che egli individua tra il relativismo filosofico e quella particolare forma di governo che è la democrazia liberale. Un rapporto, questo, tutt'altro che irrilevante: per accorgersene basterà tornare indietro di qualche pagina, lì dove si è visto che per la dottrina sociale della Chiesa cattolica il relativismo risulta essere il rischio più grande per le moderne democrazie. E come: per Kelsen è un legame necessario (o quasi) e per la Chiesa è un rapporto mortale? In quale groviglio di posizioni contraddittorie ci siamo cacciati! Per

---

<sup>92</sup> S.F. Magni, *op. cit.*, pp. 138-39.

cercare di venirne fuori, bisogna chiarire il perché e il per come di questa inconciliabile opposizione di vedute.

## 2. Tra filosofia e politica

Il primo passo nell'analisi del ragionamento kelseniano consiste nel distinguere tra il relativismo e l'assolutismo filosofico, ovvero tra due opposte teorie della conoscenza o dei valori che l'uomo può adottare nei confronti di ciò che lo circonda. Scrive Kelsen:

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, 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. L'assoluto, la cosa in sé, è al di là dell'esperienza umana; è inaccessibile alla conoscenza e perciò inconoscibile.<sup>93</sup>

L'assolutista è colui che crede nell'esistenza della verità e dei valori assoluti, i quali sono proiettati nella realtà oltremondana e risultano accessibili solo ai pochi capaci di decifrarne il segreto. 'La sua metafisica – sostiene Kelsen – mostra una tendenza irresistibile verso la religione monoteistica ed è in stretta relazione con l'opinione secondo cui il valore è immanente nella realtà come creazione o emanazione del bene assoluto'.<sup>94</sup> Il relativista, di contro, è colui che sostiene sia possibile solo quella conoscenza che proviene dall'esperienza positiva. Egli afferma che sia vano tentare di comprendere la verità assoluta, la quale appartiene ad una realtà trascendente e inaccessibile alla mente umana. Il relativista – è bene precisare – non nega l'esistenza del bene assoluto, solo ritiene impossibile conoscerlo data la limitatezza della mente umana. E ritiene impossibile, a differenza dei fautori del diritto naturale, anche derivare le prescrizioni normative dall'analisi della realtà, data la netta distinzione che egli compie tra 'proposizioni relative al reale e genuini giudizi di valore che, in ultima analisi, non sono basati su una razionale conoscenza della realtà, ma sui fattori emotivi della coscienza umana, sui desideri ed i timori dell'uomo'.<sup>95</sup> Da ciò è facile comprendere perché Bobbio abbia scritto che 'La grande battaglia che viene data oggi in nome del giusnaturalismo è quella che cerca di eliminare ogni traccia di relativismo etico...'.<sup>96</sup>

---

<sup>93</sup> H. Kelsen, *La democrazia*, cit., pp. 222-23.

<sup>94</sup> *ibid.*, p. 223.

<sup>95</sup> *ivi*, p. 224.

<sup>96</sup> N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, cit., p. 48.

La distinzione tra assolutismo e relativismo è la stessa che intercorre tra teorie epistemiche cognitive e non-cognitive, di cui si è discusso nel precedente capitolo. Fin qui, quindi, nulla di nuovo. Ciò che invece caratterizza e differenzia il ragionamento kelseniano è il legame, quasi necessario, che viene individuato tra una concezione del mondo e una determinata dottrina politica: in particolare, tra l'assolutismo metafisico e l'autocrazia da una parte e tra il relativismo filosofico e la democrazia dall'altra. Scrive Kelsen:

[...] se ammettiamo che nella storia del pensiero umano la controversia tra il valore dell'autocrazia e della democrazia non è stata ancora risolta, proprio come non lo è ancora il conflitto tra i due regimi politici nella realtà [...] possiamo supporre che si tratti di qualcosa di molto più importante di un problema di tecnica sociale, di una scelta tra due diversi tipi di organizzazione, e così cercare le radici di questo antagonismo che divide in due campi opposti le opinioni del mondo: possiamo cercare di trovare la connessione che esiste tra *politica e filosofia*. [...] desidero dimostrare che esiste non solo un parallelismo esteriore, ma anche un'intima relazione tra l'antagonismo di autocrazia e democrazia da una parte, e l'assolutismo filosofico ed il relativismo dall'altro...<sup>97</sup>

Il pensiero di Kelsen è chiaro: l'opposizione tra democrazia e autocrazia non è esclusivamente politica. Essa – usando le parole di Pecora – ‘riflette un antagonismo assai più radicale e profondo; e più profondo perché muove dal contrasto fra due opposti atteggiamenti mentali: il metafisico assolutistico e il critico-relativistico’.<sup>98</sup> Mentre il primo atteggiamento è legato all'autocrazia, il secondo è più congeniale alla democrazia. E il motivo Kelsen lo spiega con altrettanta chiarezza: se si crede nell'esistenza dei valori assoluti e nella possibilità che un solo individuo (o al limite pochi) possa conoscerli, perché mai si dovrebbe sostenere un regime politico come la democrazia, in cui le decisioni politiche vengono prese dai più? In altre parole, non è illogico lasciare che la maggioranza prenda da sé le decisioni sul bene e sul male, se davvero esiste un Platone, un custode del bene assoluto? La credenza in valori assoluti, sostiene Kelsen, ‘porta irresistibilmente – ed ha sempre portato – ad una posizione in cui colui che presume di possedere il segreto del bene assoluto pretende di avere il diritto di imporre la sua opinione e anche la sua volontà agli altri, i quali, se non sono d'accordo sono in errore’.<sup>99</sup> Non solo: se davvero vi fosse su questa terra un custode della verità, egli avrebbe l'obbligo morale di porsi alla testa delle creature immorali e di guidarle verso la salvezza. Se

---

<sup>97</sup> H. Kelsen, *La democrazia*, cit., p. 219 (corsivo mio).

<sup>98</sup> G. Pecora, *Kelsen*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 68.

<sup>99</sup> H. Kelsen, *La democrazia*, cit., p. 269.

non lo facesse, se decidesse di tenere per sé il segreto del bene assoluto, diverrebbe indirettamente complice del male generato dalle decisioni autonome dei mortali. Per dirla con Pecora:

Se davvero esiste il custode del Bene assoluto, allora più che privo di senso, più che illogico, è addirittura immorale riservare alla maggioranza la facoltà di discernere da sé il bene dal male. È forse morale consentire che creature tanto poco scaltrite dei segreti della vita si perdano nei meandri dell'errore e del peccato? Rimanendo inerte, il depositario del Vero e del Bene non impedisce il male, cioè non impedisce che quelle creature si facciano del male; non impedendolo, se ne rende obiettivamente complice. Ecco perché la sua inerzia è immorale.<sup>100</sup>

Proprio sulla base di queste considerazioni, Kelsen afferma che 'la causa della democrazia risulta disperata se si parte dall'idea che sia possibile la conoscenza della verità assoluta, la comprensione di valori assoluti'.<sup>101</sup> Niente disperazione, invece, sul versante relativistico. Si è detto che il relativista ammette la possibilità che esistano giudizi di valore in conflitto egualmente validi, o che non ne esista neanche uno valido universalmente. Da ciò deriva l'impossibilità di escludere sia logicamente che moralmente opinioni contrastanti, anche se opposte. Ma se non si possono escludere, perché mai andrebbero soppresse con la forza? In un'autocrazia fondata sulla verità assoluta, soltanto i pazzi o i criminali irrecuperabili potrebbero dissentire dal sapiente: i primi perché incapaci di riconoscere il proprio bene, i secondi perché naturalmente dediti al crimine. 'E dai pazzi e dai criminali la società si difende con l'intervento di psichiatri e di carcerieri. Manicomi e prigioni: ecco le risposte che l'assolutismo riserva ai devianti'.<sup>102</sup> Per il relativista che nega la possibilità di conoscere la verità assoluta, il prossimo non è né un delinquente né un folle, perché come lui sostiene un valore epistemicamente valido. La filosofia relativistica si fonda infatti sull'opinione che 'ogni verità e ogni valore – così come l'individuo che li trova – debbano essere pronti, ad ogni istante, a ritirarsi per fare posto ad altri valori e ad altre verità [...]'.<sup>103</sup> Ma per accettare nuove verità è necessario assicurarsi che chi le porti non venga picchiato, rinchiuso o soppresso. Da qui il legame tra relativismo e democrazia. Solo in democrazia chi dissente, ossia la minoranza, possiede il diritto di esprimere le proprie idee senza il pericolo di ritorsioni da parte di chi comanda, cioè la maggioranza. Scrive Pecora:

Un sistema concettuale che ignora la Verità – una Verità tanto assoluta quanto immutabile – deve riconoscere la legittimità delle opinioni opposte perché non può logicamente escludere

---

<sup>100</sup> G. Pecora, *Kelsen*, cit., p. 72.

<sup>101</sup> H. Kelsen, *La democrazia*, cit., p. 147.

<sup>102</sup> G. Pecora, *Kelsen*, cit., p. 72.

<sup>103</sup> H. Kelsen, *La democrazia*, cit., p. 147.

che l'errore di oggi divenga la verità di domani, e viceversa. Il relativista è indotto da ciò ad offrire il proprio sostegno al regime politico che tutela coloro che pensano diversamente, gli oppositori. E l'unica forma di governo che accorda la protezione giuridica agli "eretici" è la democrazia [...]. Il dissenziente, in democrazia, non è né un pazzo né un criminale, ma un interlocutore da rispettare perché portatore, forse, di un pizzico di verità; di una verità per l'appunto relativa e che, al pari delle altre verità anch'esse relative, ha diritto di esprimersi e di concorrere per la conquista del consenso della maggioranza.<sup>104</sup>

Si faccia attenzione a quanto appena detto: il dissenziente ha *il diritto* di dissentire, non soltanto la mera possibilità. Quindi ha ragione Kelsen quando afferma che 'Il dominio della maggioranza, caratteristico della democrazia, si distingue da ogni altro tipo di dominio perché [...] non soltanto presuppone, per definizione stessa, un'opposizione – la minoranza – ma anche perché riconosce politicamente tale opposizione e la protegge coi diritti fondamentali e con le libertà fondamentali'.<sup>105</sup> Che se tale tutela non esistesse, crollerebbe l'intera impalcatura democratica. Ma di questo se ne parlerà in seguito.

### 3. Il valore della tolleranza

Il relativista nega la possibilità di conoscere la verità assoluta e si accontenta di una verità relativa. Quando egli formula un giudizio di valore, è consapevole che la sua opinione possa essere giusta solo relativamente e che quindi non sia mai logicamente possibile escludere opinioni in contrasto con le proprie. Dall'impossibilità logica di escluderle, si può dedurre l'obbligo morale di *tollerarle*. Si è precedentemente affermato che Kelsen individua una prescrizione normativa, un valore etico implicito nella filosofia relativistica. Ebbene, questo valore implicito corrisponde proprio al valore della tolleranza. Per dirla con le sue parole:

A questo punto potreste domandarmi: 'Ma qual è allora la morale di questa filosofia relativistica della giustizia? V'è in essa una morale? Il relativismo non è forse amorale, o addirittura immorale, come alcuni sostengono?'. Io non sono di questa opinione. Il principio morale implicito in una filosofia relativistica della giustizia è il principio della tolleranza, ossia il principio in base al quale si devono comprendere in maniera simpatetica le credenze religiose

---

<sup>104</sup> G. Pecora, *Kelsen*, cit., p. 73.

<sup>105</sup> H. Kelsen, *La democrazia*, cit., pp. 149-50.

o politiche altrui – senza necessariamente accettarle, ma senza impedire che esse vengano liberamente espresse.<sup>106</sup>

La tolleranza, quindi, come morale insita nel relativismo filosofico. E si capisce allora il perché del legame tra relativismo e democrazia individuato da Kelsen. Uno dei tratti distintivi della democrazia (liberale) è che chi ha perso una volta non deve abbandonare la partita. Le preferenze degli elettori possono sempre cambiare, perciò è possibile che i vinti di oggi diventino i vincitori di domani. ‘In un regime liberal-democratico – scrive Pecora – il potere dei vincitori non è mai assoluto; [...] i vincitori prevalgono, sì, sui vinti ma anche i vinti contano, posto che domani potranno essere essi a cantar vittoria’.<sup>107</sup> Ma per far sì che la minoranza possa un giorno divenire maggioranza, è quantomeno necessario che le sia permesso di condividere e difendere la propria idea senza il pericolo di ritorsioni governative. È dalla necessità di garantire il libero dissenso che origina il bisogno di tutelare la minoranza con diritti e libertà fondamentali. Quindi ha ragione Pecora a sostenere che il diritto al dissenso ‘non è una regola della moderna democrazia, una fra le tante; no, è la regola delle regole, la regola prima, la regola senza la quale non capiremmo il perché e il per come di tutte le libertà politiche e civili che caratterizzano le Costituzioni liberal-democratiche’.<sup>108</sup> E ancora Pecora:

I diritti che originano dal libero dissenso, infatti, non sono divisibili: l’uno tira l’altro. Che razza di dissenso può mai aversi là dove non vengono garantite innanzitutto le libertà di voto e di associazione? [...] E, invero, cosa ne sarà delle libertà politiche qualora ad esse non si accompagni la facoltà di sostituire chi viene criticato? [...] E la formazione di un movimento di opposizione non si soffoca forse con una giurisdizione occhiuta, onnipervasiva, tale da sottomettere a controllo capillare la vita privata di chi è sospettato di colludere con gli oppositori? [...] Il dissenso, come si vede, presuppone le libertà politiche. Le libertà politiche implicano il diritto di rappresentanza delle opposizioni. E il diritto delle opposizioni rende sicure le libertà individuali.<sup>109</sup>

Nelle moderne democrazie, il dissenso è un diritto non solo riconosciuto ma anche tutelato dall’ordinamento giuridico. Storicamente e giuridicamente parlando, il passaggio dallo stato liberale allo stato di diritto si ha proprio quando il dissenso, da diritto naturale non protetto, viene positivizzato,

---

<sup>106</sup> Id., *Che cos’è la giustizia?: Lezioni Americane*, a cura di P. Di Lucia e L. Passerini Glazel, Quodlibet, Macerata 2021, p. 96.

<sup>107</sup> G. Pecora, *Democrazia e valori morali*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1988, p. 124.

<sup>108</sup> Id., *Il lumicino della ragione*, cit., p. 19.

<sup>109</sup> *ibid.*, pp. 19-20.



ossia diventa un diritto positivo assicurato dallo stato per il tramite della separazione dei poteri. Prima dello stato di diritto, la disobbedienza era una prerogativa piuttosto debole: il massimo che si poteva fare di fronte all'ingiustizia era invocare Dio e sperare per il meglio. Con la separazione dei poteri, il dissenso diviene invece un diritto garantito dallo stato e nello stato da un organo particolare, il giudice, ossia un garante della legge indipendente dagli altri poteri che è addirittura inamovibile a meno di una decisione di un consiglio superiore, anch'esso indipendente dall'esecutivo e dal legislativo. Può sembrare poco, ma in realtà è quasi tutto. Che dissenso si può mai avere laddove la magistratura è alle strette dipendenze del governo, come in Cina o in Russia? Non a caso, Fareed Zakaria ha affermato che 'Il modello di governo occidentale è meglio simboleggiato dal giudice imparziale che non dal plebiscito di massa'.<sup>110</sup> Tutti i principali pilastri delle moderne liberal democrazie, dunque, originano dal libero dissenso garantito dall'indipendenza della magistratura. Ma il libero dissenso, a sua volta, è 'il precipitato giuridico del valore-tolleranza'.<sup>111</sup> Scrive Pecora:

Insomma, qui ci troviamo dinanzi a una catena i cui anelli sono strettamente legati fra loro: la democrazia liberale rinvia alle libertà politiche e civili; le libertà politiche e civili rimandano alla regola del dissenso; e il dissenso richiama la tolleranza, intesa la tolleranza nella terza delle sue accezioni, come la credenza cioè che la coscienza individuale è invalicabile e insopprimibile.<sup>112</sup>

Democrazia e tolleranza risultano inseparabili. 'Se la democrazia è una forma di governo giusta – afferma Kelsen – lo è perché democrazia significa libertà e libertà significa tolleranza'. E poi conclude: 'Se, tuttavia, una democrazia cessa di essere tollerante, essa cessa di essere una democrazia'.<sup>113</sup> La tolleranza, dunque, come norma morale posta a fondamento delle moderne liberal democrazie. Ma tollerare idee diverse dalle proprie è esattamente l'atteggiamento mentale del relativista, il quale, ritenendo 'inaccessibili alla conoscenza umana la verità assoluta e i valori assoluti, non deve considerare come possibile soltanto la propria opinione, ma anche l'opinione altrui'.<sup>114</sup> Proprio da questo Kelsen deduce che 'il relativismo è quella concezione del mondo che l'idea democratica suppone'.<sup>115</sup>

---

<sup>110</sup> F. Zakaria, *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad*, W.W. Norton, New York 2007, p. 20 (traduzione mia).

<sup>111</sup> G. Pecora, *Il lumicino della ragione*, cit., p. 20.

<sup>112</sup> *ivi*, p. 21.

<sup>113</sup> H. Kelsen, *Che cos'è la giustizia?*, cit., p. 75.

<sup>114</sup> *Id.*, *La democrazia*, cit., p. 149.

<sup>115</sup> *ibid.*

#### 4. Tra logica e congenialità

Il ragionamento di Kelsen potrebbe essere riassunto così: senza tolleranza non v'è democrazia; la tolleranza *può essere* un valore implicito nella filosofia relativistica; pertanto la concezione del mondo critico-relativista risulta essere quella *più congeniale* alle moderne democrazie liberali. Si faccia attenzione ai termini utilizzati: il valore morale della tolleranza può essere implicito nel relativismo, ma non è detto che lo sia. In altre parole, la tolleranza non è il corollario logico della teoria relativistica dei valori, ma è solo una possibilità morale che il relativista abbraccia a seguito di un'ulteriore decisione normativa. Fin qui, quindi, rimane intatto il ragionamento di Magni circa l'impossibilità di derivare logicamente dei giudizi di valore da una qualsiasi teoria epistemica. E Kelsen, infatti, non nega tale impossibilità. Certo, qualche imprecisione gli è sicuramente sfuggita, come quando individua un nesso necessario tra il relativismo filosofico e la tesi dell'isolamento, ossia una delle versioni normative del relativismo descritte nel precedente capitolo. Così scrive Kelsen, mentre difende il relativismo dall'accusa di coincidere col nichilismo:

Se qualcuno preferisce la democrazia all'autocrazia perché la libertà per lui è il più alto dei valori, nulla può avere per lui maggior significato della lotta in favore della democrazia e contro l'autocrazia [...]. Se coloro che preferiscono la democrazia sono sufficientemente numerosi, la loro lotta non è per nulla futile, può avere anzi grande successo. Essi non hanno perciò il minimo motivo di accettare come inevitabile l'autocrazia. *L'unica conseguenza* di una teoria relativistica dei valori è: non imporre la democrazia a coloro che preferiscono un'altra forma di governo, rimanere consci nella lotta per il proprio ideale politico che anche gli oppositori possono lottare per un ideale e che questa lotta dovrebbe essere fatta nello spirito di tolleranza.<sup>116</sup>

Da questo passaggio sembra che Kelsen faccia coincidere il relativismo epistemico con una versione di relativismo normativo, ossia quella fondata sulla tolleranza. Ma se così fosse, se il relativista avesse l'obbligo morale di combattere nello spirito di tolleranza, allora il legame tra il relativismo e la tolleranza non risulterebbe solo possibile, ma anche necessario – il che è un ragionamento discutibile, come già argomentato in precedenza. Quella di Kelsen, lo si vuole ribadire, è solo una piccola imprecisione. Poche pagine più avanti è infatti lui stesso a correggere il tiro:

Anch'io non sostengo che esista un nesso 'necessariamente logico' tra democrazia e relativismo empirico, da una parte, e autocrazia e assolutismo metafisico, dall'altra. La

---

<sup>116</sup> *ivi*, p. 270, [Note], (corsivo mio).

relazione che io sostengo esistere tra i due sistemi politici e i due sistemi filosofici corrispondenti, può ben essere definita come di ‘congenialità’.<sup>117</sup>

Quella critico-relativista non è la concezione del mondo logicamente necessaria alla democrazia: è solo quella più congeniale. Se non altro, è più congeniale della concezione opposta, quella metafisico-assolutista, che è più facilmente abbinabile con un’attitudine autocratica. Su quest’aspetto, oltre a quelle già argomentate, Kelsen possiede diverse ragioni da far valere. Per dimostrare l’intimo rapporto tra una concezione filosofica e un’idea politica, potrebbe essere sufficiente analizzare le opere dei maggiori pensatori della storia. Nella filosofia antica tutti i più eminenti metafisici, come Platone ed Eraclito, erano a favore dell’autocrazia. I sofisti, al contrario, sostenevano la democrazia data la loro concezione del mondo empirico-relativista. Nel medioevo, ad una preminenza della metafisica sull’empirismo corrispondeva una preminenza dell’autocrazia sulla democrazia. ‘Il potente edificio della dottrina metafisica della scolastica medioevale – scrive Kelsen – non può esser logicamente isolato dalla sua politica autocratica. Infatti, se l’organizzazione della società umana viene immaginata sotto forma di una monarchia universale – con a capo il papa o l’imperatore – è perché si concepisce quest’organizzazione ad immagine della sovranità divina sul mondo’.<sup>118</sup> E nell’era moderna il rapporto tra filosofia e politica non cambia. ‘Spinoza, il cui panteismo deve venire interpretato come una virata della metafisica verso la conoscenza empirica della natura, è un democratico; il metafisico Leibnitz, con la sua armonia prestabilita da Dio, è, logicamente, a favore della autocrazia’.<sup>119</sup> Da quest’analisi risulta chiaro il forte legame tra assolutismo filosofico e politico da un lato, e tra relativismo filosofico e politico dall’altro. Ciò tuttavia non basta a dimostrare l’esistenza di un nesso logico tra una concezione del mondo e un’idea politica. Ad ammetterlo è lo stesso Kelsen:

[...] proprio perché la politica e la filosofia hanno origine nell’animo dell’essere umano empirico e non nella sfera della pura ragione, non dobbiamo aspettarci che una certa opinione politica sia collegata sempre e dovunque ad un sistema filosofico che logicamente corrisponde ad essa. Nella storia delle teorie politiche e filosofiche la loro connessione può essere dimostrata da un’analisi delle opere dei maggiori pensatori; ma sarebbe grave errore ignorare l’efficacia

---

<sup>117</sup> *ivi*, p. 273, [Note].

<sup>118</sup> *ivi*, p. 148, [Note].

<sup>119</sup> *ibid.*

delle forze della mente umana che possono abolire questa relazione ed impedire alle attitudini politiche di combinarsi con le opinioni filosofiche corrispondenti e viceversa.<sup>120</sup>

Anche Sidney Hook è della stessa opinione. Pur ammettendo che ‘esiste una precisa connessione storica tra i movimenti sociali di un periodo e il suo insegnamento metafisico dominante’<sup>121</sup> e che ‘i sistemi di metafisica idealistica [...] sono stati generalmente più impiegati per sostenere movimenti sociali antidemocratici rispetto ai sistemi di metafisica empirica o materialistica’<sup>122</sup>, egli sostiene che ‘non esiste una connessione logica necessaria tra una teoria dell’essere o del divenire e una particolare teoria dell’etica o della politica’. E poi conclude: ‘Più precisamente, mi sembra dimostrabile che nessun sistema di metafisica determini univocamente un sistema di etica o di politica’.<sup>123</sup>

## 5. Assolutismo e tolleranza

Non è possibile ricavare logicamente un’idea politica da una concezione del mondo. Il relativista, partendo dall’idea che nessun valore possa essere considerato universalmente valido, può decidere o meno di tollerare opinioni diverse dalle proprie. Nel caso in cui optasse per la tolleranza, la sua concezione del mondo risulterebbe compatibile con la democrazia liberale. D’accordo: ma se ciò è vero per il relativista, dovrebbe essere vero anche per chi crede nella possibilità di conoscere la verità assoluta. In altre parole, anche l’assolutista dovrebbe poter decidere o meno di optare per la tolleranza. Su questo tema il pensiero di Kelsen non è sempre coerente. Affermare che ‘la causa della democrazia risulta disperata se si parte dall’idea che sia possibile la conoscenza della verità assoluta’ non è in contraddizione con l’idea che non esista un nesso logico tra filosofia e politica e che alcune concezioni del mondo siano più congeniali alla democrazia di altre. Egli sostiene infatti che la causa è “disperata”, non “impossibile”. Fin qui, quindi, nessuna incoerenza. La questione si fa più complessa quando Kelsen scrive che ‘Tolleranza, diritti della minoranza, libertà di parola e di pensiero, così caratteristici della democrazia, non trovano posto in un sistema politico basato sulla credenza nei valori assoluti’.<sup>124</sup> Tralasciando i diritti e le libertà – che dalla tolleranza ricavano la loro linfa vitale, come già argomentato – qui Kelsen sembra affermare che l’assolutista non possa assumere un atteggiamento tollerante nei confronti dei giudizi di valore contrastanti con i propri. Si tratta ancora

---

<sup>120</sup> *ivi*, p. 221.

<sup>121</sup> S. Hook, “The Philosophical Presuppositions of Democracy”, *Ethics*, vol. 52, n. 3, 1942, p. 283 (traduzione mia). JSTOR. <https://www.jstor.org/stable/2988825>.

<sup>122</sup> *ibid.*, pp. 283-84.

<sup>123</sup> *ibid.*, p. 284.

<sup>124</sup> H. Kelsen, *La democrazia*, cit., p. 269.

di un'impresione? Forse. O forse no. Si legga attentamente questo passaggio, in cui Kelsen critica l'idea che la tolleranza possa poggiare su di una base religiosa:

Niebuhr sottolinea molto giustamente che una delle condizioni essenziali della democrazia è la tolleranza e ignora il fatto che la tolleranza presuppone il relativismo. [...] [La religione] è per sua natura fede in un valore assoluto, in un ideale perfetto, perché è fede in Dio, che è la personificazione della perfezione, l'assoluto per eccellenza. Una credenza religiosa che ammetta che l'oggetto stesso della fede costituisce un valore non assoluto ma soltanto relativo, che esso rappresenta una verità non assoluta ma soltanto relativa, e che, di conseguenza, un'altra religione, la fede in un altro Dio, un altro valore, un'altra verità, non sono esclusi e devono perciò essere tollerati, è una contraddizione in termini.<sup>125</sup>

Da ciò si evince che credere in Dio e tollerare le altre idee è una contraddizione logica perché la fede nell'assoluto non lascia spazio alla possibilità che possano esistere opinioni valide quanto le proprie. Solo il relativista, non ritenendo possibile formulare un giudizio di valore ed escludere in modo assoluto il giudizio di valore opposto, può tollerare e sostenere la causa democratica. 'La tolleranza – scrive Kelsen – presuppone la relatività della verità sostenuta o del valore postulato, e tale relatività implica che la verità o il valore opposto non siano interamente esclusi. Questa è la ragione per cui l'espressione di una verità diversa o la propaganda per un valore diverso non devono essere soppressi'.<sup>126</sup> È bene notare che la parola "presuppone" sta ad indicare l'esistenza di una condizione necessaria tra la tolleranza e il relativismo filosofico.<sup>127</sup> Dunque, qui ci troviamo ben oltre il terreno della mera congenialità! Ancora Kelsen, poche pagine più avanti:

Se gli uomini che condividono una determinata credenza religiosa, nella loro qualità di membri del governo o dello Stato, adottano una politica di tolleranza verso le altre religioni, la loro decisione non è determinata da questa credenza religiosa e irrazionale nell'assoluto, ma dal desiderio altamente razionale di mantenere la pace e la libertà nell'ambito della comunità. Nel conflitto tra le loro opinioni religiose e politiche prevalgono le seconde. Il fatto che essi

---

<sup>125</sup> *ivi*, p. 317.

<sup>126</sup> *ivi*, p. 321.

<sup>127</sup> Il vocabolario Treccani individua due definizioni di "presupporre". Si faccia particolarmente attenzione alla seconda: "1. Supporre, pensare, immaginare in precedenza [...]. 2. Ammettere, implicare come premessa un fatto precedente e che condiziona un altro [...]; anche, implicare, richiedere, comportare necessariamente un precedente logico a proprio fondamento...". <https://www.treccani.it/vocabolario/presupporre/>.

tollerino un'altra religione alla loro, che la loro politica presupponga il relativismo mentre la loro religione presuppone l'assolutismo, è una incoerenza.<sup>128</sup>

Se la tolleranza presuppone la relatività della morale sostenuta, vien da sé che solo il relativista può essere tollerante e in favore della democrazia liberale. La tolleranza, dunque, intesa come *la morale degli scettici*. Su questo punto è intervenuto Vittorio Possenti in un articolo pubblicato nel 1987. Pur definendo il Kelsen 'un teorico di gran classe, attento a radicare nei presupposti filosofici di base del suo pensiero gli svolgimenti della sua dottrina democratica'<sup>129</sup>, egli lo critica – tra le altre cose – proprio per il legame quasi necessario individuato tra il relativismo filosofico e il valore morale della tolleranza. Scrive Possenti:

Dobbiamo convenire che solo i relativisti sono tolleranti (e viceversa), che solo gli 'assolutisti' sono intolleranti (e viceversa)? Che evidenza ha la corrispondenza per cui la tolleranza è la virtù degli scettici, cioè di 'coloro in cui la convinzione religiosa non è abbastanza forte da sopraffare l'inclinazione politica'? Non incontriamo qui una rischiosa confusione tra tolleranza teoretica, che è una contraddizione in termini, e tolleranza pratica o rispetto delle persone, che è legittima e anzi doverosa? Non c'è alcuna impossibilità nell'assumere insieme ferme convinzioni teoretiche e un atteggiamento di dialogo e di rispetto verso ogni uomo: tanto più alta e assoluta la verità, tanto maggiore la convinzione che essa non può essere imposta ma proposta nel dialogo, nella testimonianza, nel rispetto reciproco.<sup>130</sup>

È un grave errore pensare che solo lo scettico possa tollerare opinioni diverse dalle proprie. Bobbio ha infatti individuato ben otto argomenti che dimostrano sia possibile tollerare anche partendo da convinzioni morali molto forti: qui ne analizzeremo soltanto alcuni. 'Il primo argomento che mi soccorre – scrive Bobbio – è quanto di più lontano si possa immaginare dallo scetticismo. Si può formulare in questo modo: "Io sono tollerante nei riguardi delle dottrine altrui perché credo nella forza espansiva della verità"<sup>131</sup>. Ma se la verità è inevitabilmente destinata a trionfare, non ha senso scomodarsi a reprimere l'errore. In questo caso, quindi, si opta per la tolleranza solo perché la persecuzione 'è un'inutile e pericolosa correzione di un disegno storico prestabilito'.<sup>132</sup> Un ragionamento diverso è quello di chi sostiene che la verità, l'unica verità, non sia in grado di prevalere

---

<sup>128</sup> H. Kelsen, *La democrazia*, cit., p. 321.

<sup>129</sup> V. Possenti, "Democrazia e Filosofia: Le aporie della fondazione della democrazia in Kelsen", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 79, n. 4, 1987, p. 538. JSTOR. <https://www.jstor.org/stable/43061716>.

<sup>130</sup> *ivi*, pp. 542-43.

<sup>131</sup> N. Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Il Saggiatore, Milano 2014, p. 118.

<sup>132</sup> *ibid.*

con le sue sole forze. Affinché vinca sull'errore, è necessario ricorrere alla persuasione o alla persecuzione. 'Colui che sceglie la prima strada, è tollerante. Ma chi oserebbe dire – prosegue Bobbio – che costui abbia rinunciato alla propria verità più di colui che segue la seconda? Ha rinunciato semplicemente a usare un certo modo di farla valere'.<sup>133</sup> Anche stavolta, dunque, la verità non esclude la possibilità di tollerare opinioni in contrasto con le proprie. Esiste poi una terza posizione, quella sostenuta dall'elettico, per cui la tolleranza non è solo un male minore o un espediente per raggiungere il proprio scopo ma è la condizione necessaria al perfezionamento della verità stessa. 'Per l'elettico, 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'.<sup>134</sup> La verità può essere raggiunta solo tollerando le altre dottrine morali e mettendo insieme i granelli di verità in esse contenuti. Quindi nemmeno la tolleranza dell'elettico deriva dall'indifferenza, perché egli sostiene che vi sia un po' di vero in ogni morale e che la verità 'sia frutto di un compromesso o di un temperamento di dottrine diverse'.<sup>135</sup>

Possenti, dunque, ha ragione: si può benissimo credere nella possibilità di conoscere la verità e insieme ritenere che la tolleranza corrisponda al comportamento morale da adottare. Ed ha ragione anche quando afferma che '(In)tolleranza verso l'errore e (in)tolleranza verso l'errante non coincidono'.<sup>136</sup> Dopotutto, una cosa è l'intolleranza intellettuale, un'altra cosa è l'intolleranza giuridica: la prima, sostiene Pecora, 'non calpesta affatto i valori del liberalismo. Perché il principio liberale della tolleranza è un dovere giuridico, non necessariamente un dovere morale'.<sup>137</sup> Sicché non esiste alcuna incompatibilità tra l'assolutista e la tolleranza, a patto che il primo non si arroghi il diritto di imporre agli altri la propria verità con la forza. Ancora Possenti:

La verità può brillare nella conversazione, non nel fragore degli scontri. [...] Chi crede alla verità non attribuisce alcun diritto all'errore: tuttavia non concedergli alcuna giustificazione non comporta che uguale trattamento vada riservato all'errante: bisogna distinguere soggetto e oggetto. Nei confronti del primo è doveroso quella tolleranza e quel rispetto che non sono ammessi nei confronti del secondo.<sup>138</sup>

---

<sup>133</sup> *ivi*, p. 119.

<sup>134</sup> *ivi*, p. 122.

<sup>135</sup> *ivi*, p. 123.

<sup>136</sup> V. Possenti, *op. cit.*, p. 543.

<sup>137</sup> G. Pecora, *Il lumicino della ragione*, cit., p. 17.

<sup>138</sup> V. Possenti, *op. cit.*, p. 543, [Note].

## 6. Verità e società

La tolleranza è la virtù di coloro che non credono a nulla. ‘Questa dichiarazione – scrive Kelsen – è certo esagerata’. E poi prosegue: ‘La tolleranza è piuttosto la virtù di coloro in cui la convinzione religiosa non è abbastanza forte da sopraffare l’inclinazione politica, da esimerli dalla incoerenza di riconoscere la possibilità e legittimità di altre convinzioni religiose’.<sup>139</sup> Dunque, tralasciando le imprecisioni argomentate in precedenza, neanche Kelsen sostiene che tra verità e tolleranza vi sia una piena incompatibilità. A questo punto però, è necessario domandarsi: ma di quale verità si sta parlando? Della verità certa, definitiva e immutabile degli assolutisti? Certo che no! La verità cui Kelsen si riferisce è labile, fuggevole, debole al punto da non riuscire a prevalere sull’inclinazione politica. È una verità fondata non sulle Scritture o sul dogma religioso, ma sul confronto, sulla comprensione e il rispetto reciproci, sull’idea che ognuno sia in possesso anche solo di un briciolo di verità e che per questo abbia il diritto di essere ascoltato, tollerato e protetto. Chi crede in questa verità ha il dovere di mettersi in discussione, ascoltare gli altri e correggere i propri errori. ‘Come ogni dovere – scrive Pecora – anche questo impone un sacrificio, e peraltro il sacrificio più oneroso che possa capitare di sostenere: quello di lasciar frugare nel tesoro delle proprie certezze, di permettere che il prossimo lo rovi e rovistandolo scopra che l’oro – ciò che credevamo oro – è soltanto metallo laccato’.<sup>140</sup>

La tolleranza *à la* Kelsen, dunque, deriva da un atteggiamento magnanimo e altruista. Sennonché, vien da chiedersi se questa nobiltà d’animo – la quale, si suole ricordare, origina dalla credenza in una verità debole – sia sufficiente a far sì che le moderne democrazie liberali sopravvivano e perdurino nel tempo. In altre parole, è davvero possibile che una società si fondi esclusivamente su credenze relative, esili, sempre pronte a tirarsi indietro e a far spazio ad altre verità? La risposta a questa domanda è inesorabilmente negativa. Per far sì che una società esista e perduri è necessario che i cittadini che la compongono condividano una fede comune, certa e definitiva. Per loro natura, sostiene Pecora, le moltitudini ‘hanno bisogno dell’assoluto e del certo come dell’aria che respirano’. E poi conclude: ‘Per essere tale, e cioè stabile e durevole, la società non può dubitare: deve credere, ossia deve assoggettarsi alle stesse, comuni, fondamentali convinzioni morali’.<sup>141</sup> Scrive Alexis de Tocqueville:

Non potrò mai ammettere che degli uomini formino una società solo per il fatto di riconoscere lo stesso capo e di obbedire alle stesse leggi; c’è una società, solo quando gli uomini

---

<sup>139</sup> H. Kelsen, *La democrazia*, cit., p. 323.

<sup>140</sup> G. Pecora, *Kelsen*, cit., p. 80.

<sup>141</sup> Id., *Il lumicino della ragione*, cit., p. 16.



considerano un gran numero di cose nello stesso modo, quando hanno la stessa opinione circa un gran numero di argomenti, quando, infine, gli stessi fatti fanno nascere in loro le stesse impressioni e gli stessi pensieri.<sup>142</sup>

In assenza di una fede comune e assoluta la società non può esistere. Se questo è vero, allora il ragionamento kelseniano è viziato da un grave problema sociologico: quello di ignorare l'indole dei popoli. È senz'altro nobile ritenere che, dato il carattere relativo dei giudizi di valore, sia necessario dialogare, confrontarsi, aprirsi al prossimo e così avvicinarsi il più possibile alla verità. Ma, per l'appunto, si tratta di un comportamento troppo altruista e generoso per riuscire ad appagare i desideri e le paure delle genti. Non solo: se anche si riuscisse a convincere i più dell'impossibilità empirica di ricavare un valore da un fatto, ciò non risulterebbe comunque sufficiente ad eliminare l'indissolubile rapporto tra la società e la fede assoluta in determinati valori comuni. Scrive Pecora:

In questo senso, il relativismo laico è sociologicamente inattendibile. Attenzione: sociologicamente, non gnoseologicamente inattendibile. [...] Veramente i valori sono relativi e non c'è verso di dimostrarli *more geometrico*; ma perché fermentino nella coscienza sociale e di qui trascorrono a vivificare il sistema politico, occorre che siano vissuti come altrettante credenze assolute ed indiscutibili. Piaccia o meno, la società non è un'accademia di scienziati; è una comunità di uomini che, in generale, non sanno cosa farsene delle verità sperimentali e delle verifiche empiriche. La corrispondenza delle teorie ai fatti è cosa che soddisfa ben pochi perché è faticosa e, appunto, relativa.<sup>143</sup>

Le comunità hanno bisogno dell'assoluto e né la scienza né la costruzione filosofica possono appagare questa esigenza. Solo la religione sembra riuscirci. 'E questo perché?' – si domanda Pecora. E poi risponde: 'Perché un dogma falso, ma chiaro e facile da ritenere, ha maggior potere sugli uomini che cento idee vere, ma sottili e difficili da afferrare'.<sup>144</sup>

---

<sup>142</sup> A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, vol. II, Utet, Torino 1968, p. 438.

<sup>143</sup> G. Pecora, *Kelsen*, cit., pp. 77-8.

<sup>144</sup> Id., *Democrazia e valori morali*, cit., p. 28.

## Conclusione

Negata anche la possibilità che vi sia un legame logico tra il valore della tolleranza e il relativismo filosofico, non rimane altro da fare che fermarci e tirare le somme del nostro viaggio. Così come l'obiettivismo etico, anche il relativismo non sembra celare alcun segreto morale. Le stesse conclusioni pratiche possono essere raggiunte sia partendo dall'idea che sia possibile conoscere il Bene e il Male assoluti, sia che si sostenga i valori esser dotati di una validità relativa. 'Dall'etica senza verità – scrive Possenti – ossia dall'uguale ammissibilità di ogni giudizio di valore, non si deduce solo la tolleranza, bensì con pari probabilità sia la tolleranza sia l'intolleranza: esse hanno esattamente le stesse ragioni (o assenza di ragioni) dalla loro'.<sup>145</sup> Certo, l'idea che il relativismo sia più congeniale alla democrazia dell'assolutismo sembra avere numerosi riscontri storici ed empirici. Tuttavia, da sola la congenialità non basta. Alla fine dei giochi, ciò che conta è capire cosa fare della propria vita, distinguere tra percorsi giusti e sbagliati per poi intraprendere la strada corretta. E quello della congenialità sembra essere un argomento troppo debole, soprattutto per chi – e parliamo della maggioranza – ha un irrazionale e istintivo bisogno di certezze, di credere in qualcosa che vada al di là della mera capacità di percepire il mondo. Alla luce di ciò: relativismo o assolutismo? Esiste la verità? C'è una strada da intraprendere più giusta di altre? Non lo sappiamo... non ancora, almeno. È un finale tragicomico (per la verità, più tragico che comico): salpati alla ricerca di risposte ferme e definitive, ci si è infine ritrovati al cospetto degli stessi problemi, nessuno dei quali è stato risolto. Tuttavia, non è giunto il tempo di disperarsi. Tutti i viaggi, anche quelli più avventati, alla fin fine insegnano qualcosa. E forse l'unico insegnamento che si può trarre dal percorso intrapreso fin qui è che alcune questioni, specialmente quelle morali, non possano essere risolte tramite l'esclusivo utilizzo della nostra ragione empirica. Non è molto. Per alcuni, però, potrebbe essere abbastanza. Scrive Kelsen, concludendo la sua ultima lezione:

E in effetti io non so, e non sono in grado di dirvi, che cosa sia la giustizia, quella giustizia assoluta alla quale l'umanità aspira. Devo accontentarmi di una giustizia soltanto relativa, e posso dirvi soltanto che cosa la giustizia sia per me. Dato che la mia professione (e di conseguenza la cosa più importante della mia vita) è la scienza, per me la giustizia è quella giustizia sotto la cui protezione la scienza e, con la scienza, la verità e la veridicità, possono prosperare: è la giustizia della libertà, la giustizia della pace, la giustizia della democrazia – è la giustizia della tolleranza.<sup>146</sup>

---

<sup>145</sup> V. Possenti, *op. cit.*, p. 544.

<sup>146</sup> H. Kelsen, *Che cos'è la giustizia?*, cit., p. 98.

## Bibliografia

- Allison, G., *Destinati alla Guerra. Possono l'America e la Cina sfuggire alla trappola di Tucidide?*, Fazi, Roma 2018.
- Banzato, D., *Cerca il tuo orizzonte. Rialzarsi e ripartire oggi*, Mondadori-Libreria Editrice Vaticana, Milano-Città del Vaticano 2023.
- Benedict, R., *Patterns of Culture*, Penguin, New York 1934.
- Bobbio, N., *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Prefazione di L. Ferrajoli, Laterza, Roma-Bari 2020.
- *Locke e il diritto naturale*, Introduzione di G. Pecora, Giappichelli, Torino 2017.
- *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Il Saggiatore, Milano 2014.
- *Diritto e potere. Saggi su Kelsen*, a cura di T. Greco, Introduzione di A. Carrino, Giappichelli, Torino 2014.
- *Il positivismo giuridico*, Giappichelli, Torino 1996.
- D'Aquino, T., *Summa Theologiae*.
- Erodoto, *Le storie, Libri I-IV*, Utet, Torino 1996.
- Hook, S., "The Philosophical Presuppositions of Democracy", *Ethics*, vol. 52, n. 3, 1942. JSTOR.
- Hume, D., *Un dialogo*, in *Opere filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1992, vol. II.
- Huntington, S.P., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2021.
- Kelsen, H., *Che cos'è la giustizia?. Lezioni Americane*, a cura di P. Di Lucia e L. Passerini Glazel, Quodlibet, Macerata 2021.
- *Teoria generale del diritto e dello stato*, Prefazione di E. Gallo, Introduzione di G. Pecora, ETAS, Milano 2000.
- *La democrazia*, il Mulino, Bologna 1998.
- Krausz, M., *Introduction*, in *Relativism. Interpretation and Confrontation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1989.
- La Santa Sede, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, 2004.
- Macklin, R., *Against Relativism. Cultural Diversity and the Search for Ethical Universals in Medicine*, Oxford University Press, Oxford-New York 1999.
- Magni, S.F., *Il relativismo etico. Analisi e teorie nel pensiero contemporaneo*, il Mulino, Bologna 2010.
- Passerin d'Entreves, A., *La dottrina del diritto naturale*, Comunità, Milano 1954.
- Pecora, G., *Il lumicino della ragione. La lezione laica di Norberto Bobbio*, Donzelli, Roma 2021.

— *Kelsen*, Laterza, Roma-Bari 1995.

— *Democrazia e valori morali*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1988.

Possenti, V., “Democrazia e Filosofia. Le aporie della fondazione della democrazia in Kelsen”,  
*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 79, n. 4, 1987. JSTOR.

Ratzinger, J., *Fede, verità, tolleranza*, Cantagalli, Siena 2003.

Rousseau, JJ., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité*, 1754.

Sorge, B., *Introduzione alla dottrina sociale della Chiesa*, Queriniana, Brescia 2020.

Tocqueville, A. de, *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, vol. II, Utet, Torino 1968.

Voltaire, *Morale*, in *Dizionario filosofico*, in *Scritti filosofici*, Laterza, Bari 1972.

Zakaria, F., *The future of Freedom. Illiberal Democracy at Home and Abroad*, W.W. Norton, New York 2007.

## Sitografia

[https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_20060526\\_compendio-dott-soc\\_it.html#](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_it.html#).

<https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>.

<http://www.dircost.unito.it/cs/docs/francia1789.htm>.

<http://www.dircost.unito.it/cs/docs/Virginia%201776%20dich%20diritti.htm>.

<https://www.amnesty.org/en/latest/news/2021/06/china-draconian-repression-of-muslims-in-xinjiang-amounts-to-crimes-against-humanity/>.

<https://www.jstor.org/stable/2988825>.

<https://www.treccani.it/vocabolario/presupporre/>.

<https://www.jstor.org/stable/43061716>.

## Abstract

Fin dall'alba dei tempi, l'uomo ha cercato di individuare delle risposte soddisfacenti ai dubbi che costellano la sua esistenza: qual è il senso della vita? Esiste la Verità? E se esiste, è possibile conoscerla? È sorprendente che dopo millenni di storia non si sia ancora addivenuti ad un responso definitivo, una risposta su cui tutti concordino e che riesca finalmente a risolvere il problema. Più che sorprendente, dati gli straordinari progressi che l'uomo ha compiuto da quando trovava rifugio nelle caverne, sembra quasi impossibile. Davvero siamo destinati al dubbio esistenziale? Forse. O forse no. Questo lavoro nasce dal bisogno di scoprirlo.

La prima tappa del nostro viaggio ci porta all'analisi del giusnaturalismo, uno dei più noti e fortunati movimenti filosofici della storia umana che ha sigillato la concezione oggettivistica dell'etica. Abbracciare una tale concezione significa ammettere l'esistenza di almeno un valore morale assoluto e universale la cui bontà è inconfutabile perché fondata oggettivamente. Identificare questo valore è l'obiettivo che il giusnaturalismo si pone e afferma di raggiungere, ricavando (o meglio, pretendendo di ricavare) una norma da una constatazione di fatto, un dover-essere dall'essere, una prescrizione da determinate inclinazioni naturali. Tuttavia, per quanto ci si sforzi di nascondere o ignorarlo, il giusnaturalismo presenta un vizio teoretico sufficiente a mandare in frantumi l'intero sistema: si tratta della derivazione di un giudizio di valore da un giudizio di fatto. Per giudizio di fatto si intende un giudizio descrittivo della realtà, ricavato dall'osservazione empirica e comunque sempre obiettiva, che si risolve nell'enunciato: "È vero che...". Per giudizio di valore si intende un giudizio prescrittivo della realtà, che si risolve nell'enunciato: "È bene che...", ed il cui fine non è tanto il descrivere quanto il modificare, sostenere, convincere. Mentre il giudizio di fatto è tendenzialmente oggettivo, il giudizio di valore è sicuramente soggettivo. Ora, il giusnaturalista afferma di essere riuscito a ricavare un giudizio di valore da uno di fatto, un dover-essere dall'essere, una norma morale dalla constatazione che l'uomo ha queste o quelle inclinazioni naturali. In realtà, però, o egli deduce un valore da un altro valore o attribuisce surrettiziamente un valore positivo o negativo a un fatto, eliminando così la possibilità che il proprio ragionamento risulti obiettivo e universale. Un esempio lampante riguarda il procedimento teoretico attraverso cui Hobbes fonda razionalmente lo stato assoluto: per Hobbes, lo stato di natura degli uomini è caratterizzato da guerra permanente; da questa constatazione di fatto, afferma che gli uomini devono cercare la pace. Un dover-essere (cercare la pace) ricavato dall'essere (lo stato di guerra). In realtà egli parte da una constatazione obiettiva, quindi introduce surrettiziamente dei valori come "la pace è bene, la guerra è male", e solo da questi infine è in grado di trarre una prescrizione normativa. È evidente in questo caso che la ricerca della pace con ogni mezzo non è la conseguenza del giudizio di fatto, ma solo del giudizio di valore. Tant'è vero che se una persona concordasse sulla bellicosità dello stato di natura, ma non sulla considerazione

negativa della guerra, ne ricaverebbe con ogni probabilità la prescrizione opposta: “Gli uomini devono rimanere in guerra, o comunque – il che fa lo stesso – non devono cercare la pace”. Fatti e valori, dunque, appartengono ad universi paralleli: solo i primi, in quanto empiricamente constatabili e dimostrabili, posseggono un fondamento obiettivo necessario affinché vi si possa attribuire il carattere dell’universalità. I secondi, a meno di commettere un errore logico, rimarranno sempre ed inesorabilmente mutevoli, fragili, soggettivi, in una parola: relativi. Ecco allora che dalla oramai naufragata nave della concezione oggettivistica dell’etica si finisce con l’approdare sull’isola della concezione opposta, quella del relativismo etico.

È possibile distinguere il relativismo etico in empirico, normativo ed epistemico. Sostenere il relativismo etico come tesi empirica significa limitarsi ad affermare che, nella realtà delle cose, le proprietà morali sono relative a un determinato fattore, codice o sistema. Si tratta di un approccio oggettivistico che mira a descrivere la realtà così com’è e che quindi esclude dalla propria orbita qualsiasi giudizio di valore, positivo o negativo che sia. Mentre la tesi empirica si limita a constatare fattualmente l’inesistenza di affermazioni morali valide per ogni tempo, luogo, società, cultura, individuo, la tesi normativa parte da questa constatazione e arriva a sostenere una conclusione pratica. In altre parole, la tesi empirica *describe* la realtà e si limita all’analisi di un “essere”, quella normativa *prescrive* un comportamento e individua un “dover-essere”. A seconda del comportamento prescritto, si possono individuare diverse interpretazioni di relativismo normativo: la più sostenuta a livello internazionale corrisponde alla tesi dell’isolamento. Si tratta di una concezione filosofica simile a quella conformistica, con la significativa differenza che mentre il conformismo etico individua un obbligo inter-culturale, ovvero il rispetto della morale che caratterizza la società di appartenenza, la tesi dell’isolamento ne individua uno trans-culturale: se ciò che è giusto è relativo alla società o cultura di riferimento, allora non è possibile condannare moralmente le società, le culture, i popoli che sostengono valori morali diversi o addirittura opposti rispetto a quelli di chi osserva. La tesi dell’isolamento è stata frequentemente utilizzata sia per negare il carattere universale della cultura occidentale sia per legittimare quelle società in cui ancora oggi si assiste a una sistematica e brutale violazione dei diritti umani: un esempio lampante è quello della Cina.

Il relativismo etico inteso nella sua accezione normativa può produrre conseguenze che molti considererebbero come assurde, paradossali, assolutamente implausibili (conformismo, nichilismo, indifferentismo, etc.). Esiste una rotta che permetterebbe di evitarle tutte, senza che questo implichi necessariamente il dovere di abbandonare le idee di fondo del relativismo etico. Questa strada consiste nel considerare il relativismo etico non come tesi normativa, ma come tesi epistemica; non come una particolare dottrina morale, ma come una teoria della morale, ovvero come metodo per giustificare razionalmente una morale a prescindere dal suo contenuto normativo. Sostenere il

relativismo etico come tesi epistemica (o relativismo metaetico) significa ammettere la possibilità che esistano valori in conflitto ma ugualmente validi o, il che fa lo stesso, che non esista alcun valore valido obiettivamente e universalmente. La validità è qui intesa non in termini normativi ma in quelli epistemici, cioè come conformità ad un'opportuna procedura di formulazione. Se così è, allora si può convintamente sostenere che abbracciare il relativismo etico inteso come teoria epistemica non implichi le assurde e indesiderabili conseguenze del relativismo normativo. Dall'affermare che possano esistere giudizi di valore in conflitto ugualmente validi non deriva necessariamente l'obbligo di non condannare chi sostiene un codice morale differente (tesi dell'isolamento), di comportarsi secondo la morale della propria società di appartenenza (conformismo etico), o di assumere un atteggiamento di indifferenza o nichilistico nei confronti della morale. Per il relativismo metaetico vi possono essere più valori morali egualmente validi, ma questo non elimina la possibilità di scegliere quali sostenere e quali no, né prevede l'obbligo di abbracciare una dottrina morale piuttosto che un'altra. In altre parole, una teoria epistemica non implica una teoria normativa e viceversa.

Non esiste alcun nesso necessario e nessuna strada da percorrere obbligatoriamente anche per coloro che *empiricamente* affermano l'impossibilità di identificare un fondamento obiettivo dell'etica. Un'isola deserta, dunque, quella su cui si è approdati in seguito al naufragio dell'obiettività morale? Forse. O forse no. È possibile che su quest'isola apparentemente vuota sia celato uno scrigno contenente il segreto del dubbio morale che sgomenta gli umani. Perché se è vero che non sussiste alcun legame logico tra il relativismo epistemico e quello normativo, può darsi comunque che alcune prescrizioni normative siano, se non logicamente necessarie, per lo meno congeniali, facilmente abbinabili, difficilmente in contrasto (o meno in contrasto di altre) coi cardini di fondo del relativismo metaetico. Questo è senz'altro il ragionamento che Hans Kelsen compie quando, quasi indissolubilmente, lega il valore morale della tolleranza al relativismo filosofico. Il giurista praghese è convinto che esista un nesso molto intimo tra teorie filosofiche e dottrine politiche: in particolare, egli sostiene che una concezione metafisico-religiosa del mondo sia più congeniale all'autocrazia, mentre l'approccio critico-relativista sia più adatto ad un governo democratico. Ma è davvero così?

Il primo passo nell'analisi del ragionamento kelseniano consiste nel distinguere tra il relativismo e l'assolutismo filosofico, ovvero tra due opposte teorie della conoscenza o dei valori che l'uomo può adottare nei confronti di ciò che lo circonda. L'assolutista è colui che crede nell'esistenza della verità e dei valori assoluti, i quali sono proiettati nella realtà oltremondana e risultano accessibili solo ai pochi capaci di decifrarne il segreto. Il relativista, di contro, è colui che sostiene sia possibile solo quella conoscenza che proviene dall'esperienza positiva. Egli afferma che sia vano tentare di comprendere la verità assoluta, la quale appartiene ad una realtà trascendente e inaccessibile alla mente umana. Ciò che caratterizza e differenzia il ragionamento kelseniano è il legame, quasi

necessario, che viene individuato tra l'assolutismo metafisico e l'autocrazia da una parte e tra il relativismo filosofico e la democrazia dall'altra. E il motivo di questo intimo rapporto risulta chiaro: se si crede nell'esistenza dei valori assoluti e nella possibilità che un solo individuo possa conoscerli, perché mai si dovrebbe sostenere un regime politico come la democrazia, in cui le decisioni politiche vengono prese dai più? In altre parole, non è illogico lasciare che la maggioranza prenda da sé le decisioni sul bene e sul male, se davvero esiste un custode del bene assoluto? Niente illogicità, invece, sul versante relativistico. Si è detto che il relativista ammette la possibilità che esistano giudizi di valore in conflitto egualmente validi, o che non ne esista neanche uno valido universalmente. Da ciò deriva l'impossibilità di escludere sia logicamente che moralmente opinioni contrastanti, anche se opposte. Ma se non si possono escludere, perché mai andrebbero soppresse con la forza?

Il relativista nega la possibilità di conoscere la verità assoluta e si accontenta di una verità relativa. Quando egli formula un giudizio di valore, è consapevole che la sua opinione possa essere giusta solo relativamente e che quindi non sia mai logicamente possibile escludere opinioni in contrasto con le proprie. Dall'impossibilità logica di escluderle, si può dedurre l'obbligo morale di tollerarle. E la tolleranza è proprio il valore morale che Kelsen considera implicito in una filosofia relativistica della giustizia. Si capisce allora il perché del legame tra relativismo e democrazia. Uno dei tratti distintivi della democrazia (liberale) è che chi ha perso una volta non deve abbandonare la partita. Le preferenze degli elettori possono sempre cambiare, perciò è possibile che i vinti di oggi diventino i vincitori di domani. Ma per far sì che la minoranza possa un giorno divenire maggioranza, è quantomeno necessario che le sia permesso di condividere e difendere la propria idea senza il pericolo di ritorsioni governative. È dalla necessità di garantire il libero dissenso che origina il bisogno di tutelare la minoranza con diritti e libertà fondamentali. E il dissenso, a sua volta, è il precipitato giuridico della tolleranza morale. La tolleranza, dunque, è la norma morale posta a fondamento delle moderne liberal democrazie. Ma tollerare idee diverse dalle proprie è esattamente l'atteggiamento mentale del relativista. Per questo Kelsen considera il relativismo filosofico come la concezione del mondo più congeniale alle moderne democrazie liberali.

Il valore morale della tolleranza può essere implicito nel relativismo, ma non è detto che lo sia. In altre parole, la tolleranza non è il corollario logico della teoria relativistica dei valori, ma è solo una possibilità morale che il relativista abbraccia a seguito di un'ulteriore decisione normativa. Quella critico-relativista, dunque, non è la concezione del mondo logicamente necessaria alla democrazia: è solo quella più congeniale. Se non altro, è più congeniale della concezione opposta, quella metafisico-assolutista, che è più facilmente abbinabile con un'attitudine autocratica. Su quest'aspetto, oltre a quelle già argomentate, Kelsen possiede diverse ragioni da far valere. Per dimostrare l'intimo rapporto tra una concezione filosofica e un'idea politica, potrebbe essere sufficiente analizzare le



opere dei maggiori pensatori della storia. Nella filosofia antica tutti i più eminenti metafisici, come Platone ed Eraclito, erano a favore dell'autocrazia. I sofisti, al contrario, sostenevano la democrazia data la loro concezione del mondo empirico-relativista. Nel medioevo, ad una preminenza della metafisica sull'empirismo corrispondeva una preminenza dell'autocrazia sulla democrazia, e anche nell'era moderna il rapporto tra filosofia e politica non cambia. Da questa analisi risulta chiaro il forte legame tra assolutismo filosofico e politico da un lato, e tra relativismo filosofico e politico dall'altro.

Il relativista, partendo dall'idea che nessun valore possa essere considerato universalmente valido, può decidere o meno di tollerare opinioni diverse dalle proprie. Nel caso in cui optasse per la tolleranza, la sua concezione del mondo risulterebbe compatibile con la democrazia liberale. Se ciò è vero per il relativista, dovrebbe essere vero anche per chi crede nella possibilità di conoscere la verità assoluta. In altre parole, anche l'assolutista dovrebbe poter decidere o meno di optare per la tolleranza. In alcuni passaggi, Kelsen sembra negare tale possibilità. Più in particolare, individuando un legame quasi necessario tra il credere in una verità debole e l'assumere un atteggiamento tollerante, egli finisce per ridurre la tolleranza alla morale degli scettici. Così facendo, commette un grave errore sul piano sociologico. È senz'altro nobile ritenere che, dato il carattere relativo dei giudizi di valore, sia necessario dialogare, confrontarsi, aprirsi al prossimo e così avvicinarsi il più possibile alla verità. Ma, per l'appunto, si tratta di un comportamento troppo altruista e generoso per riuscire a soddisfare la costituzione mentale delle genti. Affinché una società esista, è necessario che i cittadini credano e siano avvinti da una fede comune, vissuta come assoluta. Tuttavia, vincolando il valore della tolleranza al relativismo, Kelsen finisce per ignorare l'indole delle genti e mettere in dubbio la possibilità stessa che una società democratica possa esistere e perdurare nel tempo.

Così come l'obiettivismo etico, dunque, anche il relativismo filosofico non sembra celare alcun segreto morale. Certo, l'idea che il relativismo sia più congeniale alla democrazia dell'assolutismo sembra avere numerosi riscontri storici ed empirici. Tuttavia, quello della congenialità è un argomento troppo debole, soprattutto per chi – e parliamo della maggioranza – ha un irrazionale e istintivo bisogno di certezze, di credere in qualcosa che vada al di là della mera capacità di percepire il mondo. Alla luce di ciò: relativismo o assolutismo? Esiste la verità? C'è una strada da intraprendere più giusta di altre? Non lo sappiamo... non ancora, almeno. È un finale tragicomico (per la verità, più tragico che comico): salpati alla ricerca di risposte ferme e definitive, ci si è infine ritrovati al cospetto degli stessi problemi, nessuno dei quali è stato risolto. Tuttavia, non è giunto il tempo di disperarsi. Tutti i viaggi, anche quelli più avventati, alla fin fine insegnano qualcosa. E forse l'unico insegnamento che si può trarre dal percorso intrapreso fin qui è che alcune questioni, specialmente quelle morali, non possano essere risolte tramite l'esclusivo utilizzo della nostra ragione empirica. Non è molto. Per alcuni, però, potrebbe essere abbastanza.