



DEMOCRAZIA E FILOSOFIA: LE APORIE DELLA FONDAZIONE DELLA DEMOCRAZIA IN KELSEN

Vittorio Possenti

Importanza della filosofia per la democrazia

Le posizioni teoretiche (metafisiche, epistemologiche, di dottrina della conoscenza, etc.) influenzano sempre profondamente quelle di filosofia politica: gli scritti di Kelsen sulla democrazia e la libertà sono una conferma in più. Egli sviluppa un approccio a questi temi sulla scorta di una previa teoria della ragione, della conoscenza e dei valori segnata dai caratteri, che parrebbero impossibili, del razionalismo e di un empirismo relativistico (Kelsen stesso assimila empirismo antimetafisico e relativismo filosofico): un breve resoconto delle sue posizioni in proposito è un necessario preambolo per comprendere la sua teoria della democrazia.

Il clima generale in cui bagna il suo pensiero è individuabile soprattutto nel relativismo filosofico, che "pone l'accento sulla inintelligibilità dell'assoluto come una sfera che trascende l'esperienza. Esso ha un'inclinazione malcelata verso lo scetticismo"¹. Tra le premesse del relativismo filosofico kelseniano va

1. H. KELSEN, *I fondamenti della democrazia*, Il Mulino, Bologna 1966, p. 320.

annoverata la scuola neokantiana di Marburgo –si ricordi che il maestro di Kelsen fu Hermann Cohen– secondo cui il soggetto conoscente produce gli oggetti del processo di conoscenza². All'opposto del relativismo sta ciò che Kelsen non molto felicemente chiama l'assolutismo filosofico, il quale "è il riconoscimento metafisico di una realtà assoluta, cioè che esiste indipendentemente dall'umana conoscenza"³.

Il relativismo di Kelsen va a braccetto con uno spiccato agnosticismo metafisico, per il quale le uniche verità ci vengono dalla scienza poiché la ragione umana, se crea i propri oggetti, li crea rimanendo interna al circolo spazio-tempo: è dunque incapace di trascendere il livello empirico. L'assoluto, le cose in sè sono inaccessibili alla conoscenza umana, perché metaempirici. Essa rimana scissa in due campi: quello dei fatti, retto dal principio di causalità e conosciuto mediante la scienza; e quello dei valori, completamente arbitrario, soggettivo e irrazionale, poiché il valore non è radicato nell'universo dell'essere, bensì posto irrazionalmente dalla volontà. La conseguenza è un pieno dualismo tra *Sein* e *Sollen*, tra ragion pura e ragion pratica, tra teoria e prassi, etc., che rimase sempre l'orizzonte intrascendibile e intrasceso degli scritti di Kelsen sino alla postuma *Teoria generale delle norme* compresa. La prassi viene considerata irrazionale, l'idea di ragion pratica autocontraddittoria, dunque l'intero ambito dell'azione arbitrario e soggettivo. "Il relativismo filosofico... insiste su di una netta separazione tra realtà e valore, distingue tra proposizioni relative al reale e genuini giudizi di valore che, in ultima analisi,

2. "La conoscenza deve assumere una funzione attiva e produttiva in relazione ai suoi oggetti", *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Ed. di Comunità, Milano 1963⁴, p. 442. Nella conoscenza il soggetto umano è il creatore del mondo. La *res* è ormai impenetrabile per l'intelletto; poiché la luce non viene più dall'oggetto, questo è "prodotto" dalla conoscenza. Il razionalismo kelseniano è *sui generis*, lontano da quella che è forse la vera essenza del razionalismo, ossia la trasparenza del reale per la ragione, che può così esaurirne l'intelligibilità.

3. *I fondamenti della democrazia*, cit., p. 319.

non sono basati su una razionale conoscenza della realtà, ma sui fattori emotivi della coscienza umana, sui desideri e i timori dell'uomo"⁴. Il relativismo filosofico di Kelsen è una riforma o meglio una corruzione del kantismo, ottenuta mantenendo i "no" di Kant alla metafisica, alla intuizione intellettuale, e aggiungendovi nuove negazioni, ossia lasciando cadere l'assolutezza e l'oggettività della legge morale, che era un cardine di quella filosofia, e sostituendole con una teoria subiettiva e relativistica dei valori. Il kantismo viene interpretato come positivismo e riformato in senso metodologico, in modo congruo con l'intento di Kelsen di sostituire il problema del contenuto dell'ordine sociale con quello del metodo della sua costruzione⁵.

Sulla scorta di tali premesse la sua riflessione si volge sia a criticare dottrine, come quella del diritto naturale, che incarnano posizioni metafisiche e teologiche antirelativistiche, sia a elaborare una teoria della libertà, della democrazia, del diritto in chiave normativistico-formale e procedurale.

L'attacco al diritto naturale non può che prendere le mosse dal dualismo assoluto essere/dover essere: "La dottrina del diritto naturale è basata sull'errore logico di un salto dal piano dell'essere

4. *Ibidem*, p. 147 s. Sulla pretesa contraddittorietà dell'idea di ragion pratica si veda il nostro studio "Irrazionalità del diritto? La "destructio" dell'idea di ragion pratica in Kelsen", *JUS*, n. 2/1985, pp. 263-274. Per l'esame critico di altri aspetti del pensiero di Kelsen rinviamo al cap. "La paura della verità nelle democrazie e nei totalitarismi", nel volume *Tra secolarizzazione e nuova cristianità*, EDB, Bologna 1986, pp. 89-108; nonchè ai volumi *La buona società. Sulla ricostruzione della filosofia politica*, Vita e Pensiero, Milano 1983, *passim*, e *Una filosofia per la transizione*, Massimo, Milano 1984, pp. 106-150.

5. "L'idealismo kantiano è già positivista a causa del suo carattere critico. La filosofia trascendentale può essere giustamente interpretata soltanto come una teoria dell'esperienza. Essa dovrebbe, pensata logicamente fino in fondo, condurre anche sul terreno della filosofia dei valori ad un rifiuto di ogni Assoluto metafisico, a teorie relativiste", (*I fondamenti della democrazia*, p. 108, nota).

a quello del dover essere"⁶. In altri scritti Kelsen, pur rimanendo fiero avversario del diritto naturale, ha corretto la sua critica, riconoscendo che esso non è contraddittorio in una prospettiva teista. In effetti la dottrina del diritto naturale possiede in genere due forme: 1) quella in cui le sue norme sono dedotte dalla natura intesa come un legislatore; 2) e quella metafisico-teologica, nella quale la natura si suppone creata da Dio ed esprime in sé un'intenzione divina. In virtù dell'assunto per cui l'unico oggetto possibile della ragione speculativa sono i fenomeni legati dalla legge di causalità, la natura appare a Kelsen un mero insieme di fatti, da cui sarebbe un sofisma dedurre un dover essere, un valore assiologico immanente alle cose. Solo quando la natura è intesa come rivelazione della volontà divina, allora la dottrina del diritto naturale è giudicata coerente, ed ha carattere religioso⁷.

Questa ammissione inficia però la critica kelseniana. In realtà l'essenziale delle dottrine classiche sul diritto naturale non è la derivazione del dover essere dal fatto, errore lontano dalla riflessione classica in proposito, ma il collegamento della *lex naturalis* ad una profonda radice ontologica che è nell'uomo, che si esprime in inclinazioni innate, e che deriva dall'atto creatore di Dio. In proposito Kelsen si trova in una strettoia da cui non può uscire: il suo agnosticismo metafisico gli vieta sia di affermare sia di negare l'esistenza di Dio, che viceversa rende legittimo e per nulla contraddittoria l'idea di legge morale naturale, come egli pure riconosce. Diciamo che Kelsen poteva e doveva criticare quelle forme inferiori e secondarie di diritto naturale in cui c'è una derivazione indebita del dover essere dal fatto, ma che i suoi stessi

6. *Ibidem*, p. 341.

7. Cfr. *I fondamenti della democrazia*, p. 336. "Il tentativo fatto dalla teoria del Diritto naturale per trovare nella natura e di conseguenza dedurre criteri assoluti per giudicare l'elaborazione del diritto positivo, ossia delle norme di giustizia valedoli assolutamente, è fallito e deve necessariamente fallire se non si adotta un punto di vista religioso e metafisico", "Justice et droit naturel", in AA.VV., *Le droit naturel*, Puf, Paris 1959, p. 109.

assunti filosofici gli vietavano di esprimere un giudizio di merito sulle autentiche teorie del diritto naturale.

La critica del diritto naturale apre la strada al trionfo del positivismo giuridico, ma tronca anche la possibilità di trovare un fondamento non convenzionale e non relativistico per il diritto. La connessione tra giustizia (bene) e diritto è capovolta: non è più il diritto che cerca più o meno efficacemente di conformarsi ad un principio trascendente di giustizia, ma sono la giustizia e il bene che dipendono e si modellano sul diritto: "Se si definisce il diritto come norma, questo vuol dire che è bene quello che è conforme al diritto"⁸. La dottrina pura del diritto di Kelsen respinge l'idea che il diritto sia un ordinamento sociale ispirato a regole morali. La sequenza per cui c'è un Bene, che si esprime in Valori, tutelati dalla Norma, è anch'essa capovolta: la posizione della Norma crea il Valore e il Bene.

Gli elementi specifici di ogni teoria della democrazia sono le nozioni di libertà, di popolo, di governo *del* popolo (e non solo *per* il popolo), di uguaglianza, di rappresentanza, di principio di maggioranza, etc.; Kelsen li discute con ampiezza sulla base della sua sincera fede democratica. Non ripercorreremo integralmente la sua esposizione, preferendo discutere gli assunti con cui egli riformula la dottrina della democrazia: il motivo ne è che Kelsen è un teorico di gran classe, attento a radicare nei presupposti filosofici di base del suo pensiero gli svolgimenti della sua dottrina democratica. Tali assunti sono a nostro avviso tre: libertà come obbedienza solo a se stessi; stretta correlazione tra democrazia e relativismo filosofico; indifferenza pubblica nei confronti della verità, ossia divorzio tra politica e verità. Concluderemo poi con una critica della dottrina kelseniana che riduce la democrazia alle "regole del gioco": poiché per Kelsen la caratteristica essenziale della democrazia è la partecipazione del popolo al governo e alla formazione delle norme, la democrazia è metodo o procedura di

8. H. KELSEN, *La dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 1966, p. 82.

creazione dell'ordinamento senza alcun contenuto prefissato⁹. Ma anticipiamo già ora che la peculiare compattezza del pensiero kelseniano salda in un unico blocco premesse filosofiche scettiche o almeno agnostiche, e idea della democrazia come metodo e regole di procedura: queste rimangono valide in sè, ma debbono ricevere una diversa interpretazione in collegamento con una diversa filosofia. La nostra critica si rivolge non alle regole del gioco, bensì alla cultura con cui Kelsen vuole legarle¹⁰.

La concezione della libertà

L'opzione di partenza di chiara matrice kantiana e roussoiana è a favore di una piena *autonomia* della volontà. Ma vediamo lo svolgimento del tema. Il comportamento umano può essere considerato ora un fenomeno naturale, ora un fenomeno sociale: in entrambi i casi la volontà appare volta a volta sottoposta all'universale connessione della causalità naturale oppure libera. Con l'entrare in società, nasce nell'uomo il tormento dell'eteronomia, perché la volontà naturale non intende obbedire altro che a se stessa. Completo è perciò il parallelismo tra libertà del soggetto conoscente della dottrina gnoseologica, e libertà dell'individuo nella prassi: in entrambi i casi il soggetto conosce o rispetta solo quanto egli stesso ha posto. Dalla libertà naturale anarchica si passa alla libertà sociale della democrazia mediante il problema impostato

9. In democrazia "l'elemento procedurale rimane il più importante", *I fondamenti della democrazia*, p. 120.

10. Le idee di Kelsen sulla democrazia sono dotate di grande stabilità. Egli le ripropone e le riprende molte volte e quasi con le stesse formule a distanza di decine d'anni: sono già sviluppate nello scritto *Vom Wesen und Wert der Demokratie* del 1929, tornano in *Foundations of Democracy* del 1955, erano già state riprese nello scritto *Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics* (1948); sono infine spesso rapidamente svolte negli scritti di teoria generale del diritto, sulla giustizia, etc. Nel volume *I fondamenti della democrazia* il lettore le incontra non meno di cinque volte.

da Rousseau: "Trovare una forma di associazione che difenda e protegga ogni membro ad essa appartenente, e nella quale l'individuo, pur unendosi a tutti gli altri, ubbidisca soltanto a se stesso e resti libero come prima".

Kelsen accetta il problema e la soluzione di Rousseau: per lui libertà vorrà sempre dire "obbedire solo a se stessi"¹¹. Egli non ha mai posto, nè forse con le sue premesse filosofiche poteva ragionevolmente porlo, l'interrogativo nella sua pienezza antinomica: la libertà è obbedire solo a se stessi o a ciò che è giusto?¹².

Obbedire solo a se stessi: rigorosamente inteso, questo principio o rende impossibile la vita sociale, oppure nega se stesso. Kelsen non se ne è liberato, sebbene abbia descritto acutamente le metamorfosi e le sconfitte che il principio subisce quando si passa dalla libertà naturale dell'anarchia alla libertà sociale della democrazia. In questa la libertà come autodeterminazione subisce notevoli restringimenti, il primo dei quali è che in virtù del principio di maggioranza solo quest'ultima obbedisce a se stessa, non la minoranza che obbedisce invece alla maggioranza e prova il tormento dell'eteronomia. Non c'è via d'uscita, se non quella di

11. "L'obbedienza a una legge che l'uomo si è prescritta è libertà", *Contratto sociale*, 1. I, c. 8. Secondo Kelsen "essere liberi socialmente o politicamente significa, è vero, essere soggetti ad un ordinamento normativo, significa libertà sottoposta alla legge sociale; ma significa essere soggetti non ad un valore estraneo, bensì al proprio, ad un ordinamento normativo, ad una legge alla cui istituzione il soggetto partecipa", *I fondamenti della democrazia*, p. 151 s.

12. Il tema dell'autonomia si riflette anche nella nuova classificazione proposta per i vari tipi di costituzione o di regime politico. Invece della tripartizione classica che distingue i regimi secondo il numero di coloro che esercitano il potere (uno, pochi, molti; monarchia, aristocrazia, democrazia), Kelsen introduce la distinzione dei regimi in base alla loro maggiore o minore libertà politica, definendoli con la dicotomia: democrazia, autocrazia. La loro diversità è riportata alla differenza tra autonomia ed eteronomia: la democrazia è autonomia, l'autocrazia eteronomia; nella prima il potere sale dal basso verso l'alto; nella seconda discende dall'alto verso il basso. Rispetto alla tricotomia classica, la dicotomia kelseniana include monarchia e aristocrazia nell'autocrazia.

accettare le necessarie metamorfosi della libertà sociale, che allontanano sempre di più dall'ideale originario dell'autodeterminazione e che conducono a sostituire la libertà collettiva e la "persona" dello Stato alla libertà individuale. Non è il caso di seguire la particolareggiata analisi delle successive trasformazioni della libertà scandagliate dal Nostro, e tutte dipendenti dal principio dell'obbedire solo a se stessi. Questo è una finzione perché, tranne il caso della democrazia diretta (ed anch'esso con molti limiti e numerosi distinguo), in realtà nella vita sociale obbediamo alla legalità sociale e all'ordinamento statale, che vale indipendentemente dalla volontà di coloro che vi sono sottomessi. Si parte dall'idea che ogni individuo debba essere completamente indipendente dal proprio simile, e si giunge all'esito che esso è sottomesso all'ordine dello Stato. Ciò introduce una tensione molto elevata nella teoria che conclude in un approdo opposto alle premesse¹³. Ma tale duro sacrificio intellettuale e morale è necessario? Alla fine la conclusione è amarissima: "E' un simbolo della democrazia che, nella Repubblica di Genova, sulle porte delle prigioni e sulle catene a cui, nelle galere, erano legati gli schiavi, si leggesse la parola «Libertas»"¹⁴.

Kelsen è stato un democratico, non un apostolo della democrazia, della cui ideologia ha anzi messo in luce limiti e aporie. In un passaggio sfuggito alla critica ha spiegato perché ha preso partito per la democrazia: "Se io mi pronuncio a favore della democrazia, lo faccio *esclusivamente*... a causa del legame che esiste fra una democrazia e una teoria relativista"¹⁵. Egli ha voluto elaborare una dottrina della libertà e della democrazia facendo perno solo sulla libertà e non sul Bene, la cui idea stessa è

13. "L'essenza della democrazia non si può comprendere che tenendo presente l'antitesi ideologia e realtà... Si deve ammettere che una distanza enorme separa l'ideologia dalla realtà", *I fondamenti della democrazia*, p. 18 e p. 32.

14. *Ibidem*, p. 17.

15. *Ibidem*, p. 98, nota.

totalmente espunta dalla sua filosofia politica, e ciò rappresenta un caso molto raro, ma d'altra parte è una conseguenza necessaria del nesso posto tra democrazia e relativismo (morale, metafisico e conoscitivo). Respingendo l'idea di bene e di bene comune politico, viene sottratto il motivo per cui le persone umane vivono in società: esse infatti vi cercano un bene.

Ogni autentica dottrina democratica presuppone nell'uomo il libero arbitrio ossia l'indeterminazione della volontà, decisamente respinta invece dal Nostro. La volontà viene da lui considerata solo un fenomeno della natura, perciò non esente dalla legge della causalità che costituisce la realtà naturale¹⁶. L'uomo, che non è dotato di libero arbitrio come volontà naturale, non lo è neppure come ente sociale, ma è sempre soggetto alla legge della causalità. Egli è solo *supposto* libero: "l'uomo è responsabile delle sue azioni non perché egli sia libero nel senso metafisico di essere esente dal principio di causalità, ma perché egli è libero –in senso razionale– in quanto è responsabile"¹⁷. La cosiddetta "libertà razionale" è una mera finzione, che si lega al completo capovolgimento tra libertà e responsabilità operato da Kelsen: il soggetto non è responsabile perché libero, ma è ritenuto o supposto libero in quanto gli viene *imputata* una responsabilità dalle norme morali e giuridiche, e *sebbene* si sappia che non è libero dalla catena della causalità¹⁸.

Non è questa però la peggiore delle incongruenze. L'apice è raggiunto quando la schietta negazione del libero arbitrio si sposa nella *stessa* teoria con l'idea di libertà come obbedienza solo a se stessi. E' possibile obbedire in senso proprio a se stessi se la volontà è sempre un anello nell'infinita catena della causalità? Siamo in un vicolo cieco. I presupposti filosofici di Kelsen relativi

16. Cfr. p. 153.

17. *Ibidem*, p. 154.

18. "Il fatto che l'uomo come membro della società, soggetto ad un ordinamento normativo, sia «libero» non significa che la sua volontà è il punto di partenza della causalità, ma piuttosto che egli è il punto finale dell'imputazione", *ibidem*, p. 155.

alla ragion pura e pratica sbarrano la strada verso l'idea di libertà come obbedienza a ciò che è giusto, quelli relativi alla ragion pura lo portano al determinismo universale. C'è un che di tragico e di ironico ad un tempo nel fatto che un filosofo negatore della libertà abbia svolto una teoria della democrazia. La lezione è che occorre battere altre strade per un più solida dottrina, antagonistica con quella di Kelsen, non con la democrazia.

La democrazia postula il relativismo filosofico?

Si è già accennato al parallelismo più o meno flessibile tra filosofia e politica, per cui determinate filosofie si rapportano a determinate concezioni politiche e non ad altre. Sin qui niente di nuovo. La novità introdotta da Kelsen sta nella peculiare individuazione del legame tra democrazia e filosofia, collocato nel relativismo. Esso è la cultura più idonea, anzi l'unica, per garantire il mantenimento e lo sviluppo della democrazia, la cui causa "risulta disperata se si parte dall'idea che sia possibile la conoscenza della verità assoluta, la comprensione dei valori assoluti... il relativismo è quella concezione del mondo che l'idea democratica suppone. La democrazia stima allo stesso modo... ogni credo politico, ogni volontà..."¹⁹.

La democrazia deve appoggiarsi ad una filosofia relativista, mentre l'assolutismo filosofico –impropriamente Kelsen definisce così le dottrine che asseriscono possibile la conoscenza della

19. *Il fondamenti della democrazia*, Il Mulino, Bologna 1966, p. 107 e p. 109. E anche: "Alla concezione del mondo metafisico-assolutista si ricollega un'attitudine autocratica, mentre alla concezione critico-relativistica del mondo si ricollega un'attitudine democratica" (p. 108). Secondo G. Gavazzi il rapporto tra relativismo dei valori e democrazia "ci porta direttamente al cuore della filosofia politica del Kelsen" (Introduzione a H. Kelsen, *La democrazia*, Il Mulino, Bologna 1981⁴, p. 25).

verità²⁰— sembra necessariamente rinviare all'assolutismo politico ed alla autocrazia, non alla democrazia. Il parallelismo tra dottrine metafisiche ed epistemologiche da un lato, e dottrine politiche dall'altro, è fissato in modo molto rigido, di modo che totalitarismo e verità assoluta formerebbero un unico fascio, e così atteggiamento democratico e concezione critico-relativistica del mondo: "I seguaci dell'assolutismo filosofico, i grandi metafisici, sono favorevoli all'assolutismo politico e contro la democrazia"²¹.

In Kelsen relativismo filosofico significa che i giudizi etici di valore hanno solo validità relativa, in quanto non è mai possibile escludere giudizi di valore opposti. In tal modo il dominio dell'azione non può mai essere regolato intrinsecamente, bensì solo in maniera estrinseca o esterna, metodologicamente appunto o proceduralmente. In ciò sta la base dell'idea di democrazia procedurale proposta da Kelsen. Inoltre "tolleranza, diritti della minoranza, libertà di parola, e libertà di pensiero, così tipiche della democrazia, non hanno diritto di cittadinanza in un sistema politico basato sulla fede in valori assoluti"²², perché chi presume di conoscere la verità e il bene assoluti, vorrà imporre la sua volontà a

20. Diciamo impropriamente perché chiamando assolutista una dottrina che crede nella verità e crede di poterla raggiungere, se ne pregiudica il valore per il cattivo suono di cui la ricopre il termine "assolutismo", idoneo solo per denotare particolari sistemi politici. Sembra problematico definire con lo stesso termine di "assolutismo" la dottrina secondo cui esiste una realtà indipendente dalla conoscenza umana (assolutismo filosofico secondo Kelsen, cfr. p. 319) e la dottrina dell'assolutismo politico e dell'autocrazia.

21. Cfr. "Assolutismo e relativismo nella filosofia e nella politica", in *I fondamenti della democrazia*, p. 326. In realtà la rapidissima ricostruzione storiografica (Platone, Aristotele, san Tommaso, Cusano, Spinoza, Leibniz, Locke, Hume, Kant) con la quale Kelsen cerca di sostenere la propria tesi è piuttosto lacunosa, anche perché se ne ricava l'impressione che egli classifichi tra gli assolutisti politici anche chi sostiene la monarchia costituzionale. Non una parola viene spesa (e *pour cause!*) per i filosofi che affermano ad un tempo l'esistenza della verità assoluta ed una filosofia politica antitotalitaria e pluralistica.

22. *Ibidem*, p. 329. Affermazione identica anche a p. 193.

tutti gli altri. Ne consegue che in filosofo che crede in verità eterne, il metafisico, l'uomo di fede sarebbero costituzionalmente antidemocratici: lo stesso principio di maggioranza sarebbe in contraddizione con la credenza in valori assoluti²³. Al contrario il relativismo filosofico può facilmente ammettere che il giusto di oggi possa essere l'ingiusto di domani, e viceversa. La democrazia (relativistica) fa appello al popolo, affinché decida di volta in volta, perché essa non sa che cosa sia la verità e il bene.

A nostro avviso nel circolo solido creato tra democrazia e relativismo si annidano due seri errori: a) uno sull'idea di tolleranza; b) l'altro sulla natura del sapere pratico e sul nesso teoriaprassi.

a) Dobbiamo convenire che solo in 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"?²⁴. 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. Arduo comprendere perché la causa della democrazia risulti disperata se i cittadini (tutti o in parte) credono all'esistenza di Dio, alla dignità della persona umana, alla sua intelligenza fatta per conoscere verità che non mutano. Il rispetto del prossimo, il desiderio della pace, l'impulso a cooperare con gli altri, la repressione dell'aggressività non sono appannaggio

23. "Se si crede all'esistenza dell'assoluto, e di conseguenza nei valori assoluti, nel bene assoluto... non è senza senso che il voto della maggioranza decida ciò che è politicamente bene?", *ibidem*, p. 192.

24. *I fondamenti della democrazia*, p. 245.

del relativismo. Molto spesso, ahimè!, coloro che sostengono in relativismo dottrinale e morale danno prova di volontà di dominio verso quelli che non lo adottano²⁵.

(In)tolleranza verso l'errore e (in)tolleranza verso l'errante non coincidono. Il fatto è che la democrazia deve realizzare un bene, il bene comune politico di un popolo unito, la buona vita umana della moltitudine, intessuta di valori, di giustizia, di rispetto delle persone, di amicizia civica: in una parola la cultura che ispira la vita democratica non è per nulla relativistica. Se così fosse, ci sarebbe da dubitare seriamente del suo futuro, perché dalle posizioni scettiche e relativistiche non ci si può attendere una sua difesa. Scrivendo: "la democrazia stima allo stesso modo la volontà

25. La verità può brillare nella conversazione, non nel fragore di scontri. Allo stesso modo Dio si fa presente ad Elia: "Ecco, il Signore passò. Ci fu un vento impetuoso e gagliardo da spaccare i monti e spezzare le rocce davanti al Signore, ma il Signore non era nel vento. Dopo il vento ci fu un terremoto, ma il Signore non era nel terremoto. Dopo il terremoto ci fu un fuoco, ma il Signore non era nel fuoco. Dopo il fuoco ci fu il mormorio di un vento leggero. Come l'udi, Elia si coprì il volto con il mantello, uscì e si fermò all'ingresso della caverna. Ed ecco, sentì una voce..." (*I Re*, 19, 11-13). 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 doverosa quella tolleranza e quel rispetto che non sono ammessi nei confronti del secondo.

Scrive in proposito Maritain: "Da un lato l'errore degli assolutisti, che vogliono imporre la verità con la costrizione, deriva dal fatto che essi trasferiscono dall'oggetto al soggetto i sentimenti che provano a buon diritto nei confronti dell'oggetto; essi pensano che, come l'errore non ha per sé diritti di sorta e deve essere bandito dallo spirito (con i mezzi dello spirito), così l'uomo quando è nell'errore non gode di diritti propri e deve essere bandito dal consorzio degli uomini (con i mezzi del potere umano). Da un altro lato l'errore dei teorici che fanno del relativismo, dell'ignoranza e del dubbio la condizione necessaria per la reciproca tolleranza, deriva dal fatto che essi trasferiscono dal soggetto all'oggetto i sentimenti che a buon diritto provano nei confronti del soggetto, che deve essere rispettato anche quando è nell'errore". J. MARITAIN, "Tolleranza e verità", in *Il filosofo nella società*, Morcelliana, Brescia 1976, p. 65 s.

politica di ognuno, come rispetta ugualmente ogni credo politico, ogni opinione politica di cui, anzi, la volontà politica è l'espressione"²⁶, vengono ad ammettersi premesse contrarie alla continuazione della democrazia stessa. Essa non può rispettare ogni credo politico.

Kelsen ha voluto legare agnosticismo e democrazia, ritenendo che l'umanitarismo e la negazione del fanatismo riposassero sull'assunto relativistico. Egli era convinto che la caduta delle verità eterne od assolute avrebbe dischiuso la strada alla convivenza pacifica e ostacolato lo spiegamento della crudeltà: la sua non era una posizione isolata, rappresentando anzi una cultura diffusa all'inizio del nostro secolo. Essa ha però subito disfatte decisive, sia perché ha indebolito la forza morale delle democrazie, rendendole un cranio vuoto e aperto ad ogni avventura, sia perché intellettuali scettici e agnostici hanno dato prova di un delirio distruttivo ben superiore a quello potenzialmente derivabile da intellettuali convinti di verità assolute. La battaglia delle democrazie contro i totalitarismi è stata vinta in base a valori e principi tutt'altro che relativistici.

Va poi osservato che dall'etica senza verità, 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. La scelta per la tolleranza compiuta da Kelsen non è altro che un riflesso dell'antica eredità cristiana e liberale della tradizione europea.

b) La questione del rapporto tra verità e democrazia è riconducibile alla relazione tra teoria e prassi. Ora solo nelle dottrine, come ad esempio quella marxista, che asseriscono l'unità teoria-prassi, esiste il fondato rischio che il possesso della verità provochi politiche assolutistiche e totalitarie. Ma molte altre dottrine filosofiche pongono una differenza tra ordine speculativo e

ordine pratico, chiarendo la diversità dei rispettivi registri epistemologici; in tal senso non esistono connessioni meccaniche e necessarie tra teoria e prassi: persone di eguale convinzione speculativa possono valutare anche molto diversamente gli eventi e le decisioni da prendere; soggetti che si richiamano ad una stessa verità, possono entrare in dibattito tra loro e possedere legittime differenti visioni delle vie da seguire e dei mezzi politici da impiegare. L'equivoco di Kelsen è di assumere implicitamente che tutte le dottrine che affermano verità blocchino l'uno sull'altro speculativo e pratico, teoria e prassi.

Nella filosofia classica la decisione ultima sull'*agendum* spetta alla virtù di prudenza –intesa come *recta ratio agibilium*–, che sceglie in situazioni pienamente concrete ed esistenziali; ma con l'intervento della prudenza siamo al di fuori del campo del sapere-scienza: la prudenza è una virtù, non una scienza. Le questioni politiche non costituiscono problemi speculativi, come sarebbe il decidere se la geometria euclidea è un sistema assiomatico-deduttivo coerente e se la prima via tomista per la dimostrazione dell'esistenza di Dio è cogente, ma pratici²⁷.

La volizione del bene comune da parte dei membri di una società politica, un caso estremamente usuale e concreto, ci indicherà l'errore compiuto nel saldare teorie cognitivistiche e posizioni politiche autoritarie. Nella volizione del bene comune bisogna distinguere due momenti: la volizione del bene comune in quanto fine; la scelta dei mezzi che conducono al fine voluto. Dal punto di vista della scelta dei mezzi idonei a condurre al fine, che supponiamo già fissato, si danno solo due possibilità: che vi siano

27. La relazione di verità non è la stessa nel dominio dello speculativo ed in quello del pratico: la verità dell'intelletto speculativo consiste nella sua conformità alla cosa, il che esige che la verità speculativa riguardi realtà necessarie, poiché l'intelletto non potrebbe essere infallibile nel conformarsi a cose contingenti. Al contrario, la verità dell'intelletto pratico dipende dalla conformità con l'appetito retto, il che può avvenire non in questioni necessarie, indipendenti dalla volontà umana, ma solo in questioni contingenti, che riguardano azioni poste dall'uomo.

molteplici mezzi o un unico mezzo. Nel secondo caso non vi è indeterminazione dal lato dei mezzi e non si può scegliere che l'unico mezzo che conduce al fine voluto. Nel primo caso l'indeterminazione dal lato dei mezzi lascia legittimamente sussistere diverse possibilità di scelta da parte dei componenti della società: A preferirà un certo mezzo e B un altro. La supposta unità di volizione del fine non determina alcuna necessaria unità nella scelta dei mezzi; anzi, proprio per questo motivo è necessaria un'autorità politica incaricata di operare la scelta dei mezzi, in mancanza della quale la diversità di vedute sulla loro scelta impedirebbe di fatto la realizzazione del bene comune.

Consideriamo adesso l'altro momento, ossia la volizione del bene comune in quanto fine. Nel libro *Filosofia del governo democratico* Y. R. Simon sviluppa un'ampia risposta a tale problema, che riassumiamo qui nelle sue linee principali²⁸. Simon chiarisce che in bene comune può essere intenzionato formalmente senza esserlo materialmente. Il fatto che i cittadini siano in ipotesi persone virtuose e dotate di civismo garantisce solo l'intenzione formale del bene comune, non quella materiale: in altre parole, la possibilità di intenzionare in modi materialmente differenti il bene comune, non è necessariamente segno di mancanza di virtù e devozione civiche. Queste considerazioni costituiscono, tra le altre cose, una possibile introduzione per la giustificazione filosofica dell'autorità, e apportano anche argomenti in favore dell'impiego del principio di maggioranza in democrazia.

Quanto al primo aspetto, la società sarebbe danneggiata se ogni componente, volgendosi al bene comune non solo formalmente ma anche materialmente, lo intenzionasse secondo modalità estremamente diverse: il compito dell'autorità è proprio dei intenzionare e di procurare il bene comune materialmente considerato, e quindi di assicurare l'unità di azione nella società. Quanto al secondo

28. Y. R. SIMON, *Filosofia del governo democratico*, Massimo, Milano 1984.

aspetto, il principio maggioritario che non possiede alcuna rilevanza nei confronti di problematiche come quelle speculative, che ammettono risposte necessarie ed universali, può averla nei confronti di questioni che presentano molte facce, come quella politiche. "L'Aquinate afferma che, quando una cosa è buona da un punto di vista e cattiva da un altro punto di vista, non c'è nulla di male nel fatto che essa sia desiderata da uno, al quale si rapporta nel suo aspetto desiderabile, e odiata da un altro, che si trova in posizione tale da essere messo di fronte alla cosa nel suo aspetto non desiderabile"²⁹. Perciò la regola della maggioranza può costituire un mezzo di scelta di un bene che, come quello sociale, possiede molte facce.

Dunque cittadini virtuosi, dotati di civismo ed eventualmente anche di identiche convinzioni morali e religiose, possono legittimamente esprimere differenti opinioni sia relativamente ai mezzi per un dato fine politico, sia relativamente al fine politico (il bene comune) che può essere intenzionato formalmente senza che lo sia materialmente. Il rapporto tra verità e politica, tra verità, democrazia e azione è molto più complesso del modo estremamente semplificatorio con cui viene trattato da Kelsen. Si può credere alla democrazia e si può giustificarla razionalmente senza che ci sia alcun motivo per aderire ad una filosofia scettica e relativistica. La diagnosi del Nostro trascura inoltre forme di conoscenza politica quali il dialogo, il sapere probabile, il giudizio prudenziale. Esse dipendono dall'intrinseca contingenza dell'oggetto politico e della decisione politica, per cui la grande maggioranza delle questioni pratiche non possono essere troncate con un colpo netto. Forse Kelsen ha avvertito il problema quando ha ripetutamente sottolineato la disponibilità al compromesso come intrinseca alle democrazie: si può convenire sulla cosa, e insieme osservare che manca nei suoi scritti una convincente giustificazione del

29. *Ibidem*, p. 44.

compromesso. Proprio gli "assolutisti" possono giustificarlo in modo meno empirico dei "relativisti".

Pro e contro la filosofia pubblica

1) L'ostacolo elevato dal pensiero kelseniano tra politica e verità non è che la traduzione del dissidio tra la verità (principio della scienza empirica o formale) e la giustizia (ideale della politica). Se si arriva al divorzio tra politica e verità o alla dichiarazione che la vita politica (soprattutto democratica) è meglio garantita da culture relativistiche, entra in crisi il complesso di ragioni che fondano l'autorità politica e che giustificano l'obbligazione politica. In effetti la questione dell'autorità politica e quella dell'obbligazione politica sono due facce di un unico problema.

Che ne è dell'autorità, quando le filosofie che dovrebbero giustificarla issano bandiera bianca? Se in linea di principio la autorità non può giustificarsi in base alla propria capacità di realizzare la giustizia e di guidare al bene comune, essa viene compresa solo come esercizio necessario di un potere coattivo. Nè è sufficiente la risposta che l'autorità è fondata sul consenso: le dottrine che pongono solo nel consenso l'origine e la giustificazione dell'autorità non contribuiscono molto ad approfondirne la nozione, ed anzi rischiano di farla apparire una realtà convenzionale ed al limite una posizione di fatto. Il consenso è un indizio importante che l'autorità sta eseguendo il compito che il corpo politico gli ha affidato (realizzare il bene comune), ma di per sè non è il solo fondamento dell'autorità.

2) La vita delle democrazie ha bisogno, oggi ancor più di ieri, di un complesso di idee e di valori, di una "filosofia pubblica", come la chiamerebbe W. Lippmann³⁰, nella quale si esprimano e perdurino le fondamentali tradizioni di civiltà, il patrimonio di

30. Cfr. *La filosofia pubblica*, Ed. di Comunità, Milano 1957.

valori e di saggezza pratica di un popolo, le principali regole etiche e le verità-guida della convivenza umana. Di fronte all'accentuato pluralismo delle fedi e delle culture che è presente nelle democrazie occidentali, tale filosofia pubblica può portare un contributo a ricostruire uno spazio ideale comune, senza di cui una società non può sussistere. Oggi invece "la cittadella è vuota, perché la filosofia pubblica ne è uscita e tutto ciò che i difensori della libertà hanno ancora da proteggere non è più che una pubblica neutralità e un pubblico agnosticismo"³¹.

Per molto tempo una comune filosofia pubblica orientante le nazioni europee è esistita e si è concretata nella dottrina della legge morale naturale, secondo la quale vi è una legge etica universale posta al di sopra del governo e del popolo, al di sopra di tutti gli uomini ed alla quale tutti devono obbedire. Le tradizioni culturali dell'umanesimo europeo prematerialista e premarxista vedevano nella ragione dell'uomo la facoltà capace di scoprire verità morali universali. Anche lo illuminismo aveva compreso che la vita sociale doveva fondarsi su una verità comune, su principi morali comuni: ha invece errato nel ritenere che il compito fosse relativamente facile e che la pura ragione potesse cavarsela bene da sola. Nella filosofia pubblica della tradizione europea si incontravano le idee di giustizia e di diritto, dei diritti naturali dell'uomo, di libertà civile e politica, di eguaglianza dinanzi alla legge, della santità della legge morale e del suo ultimo radicarsi in un Essere trascendente e supremo. I filosofi, i pubblicisti, i giuristi la illustravano e la diffondevano, e in tempi di maggior pericolo la codificavano: anche quando il riferimento all'Essere supremo cominciò a tramontare, rimaneva il rapporto con la verità sull'uomo, tramandata dalla cultura classica e cristiana, e rimaneva la responsabilità pubblica e universale della ragione. Secondo W. Lippmann tale filosofia pubblica, che in parte influenzò le Dichiarazioni dei diritti del '700, iniziò a entrare in crisi quando le

31. *Ibidem*, p. 111.

supreme verità che la reggevano cominciarono ad essere interpretate dalla filosofia liberale come una faccenda privata e soggettiva, che non possiede molta rilevanza per la società: "E così le democrazie liberali dell'occidente costituirono la prima grande società che considerasse un affare del tutto privato il complesso di credenze su cui si forma il carattere dei cittadini"³². Con la sua proposta di neutralizzazione pubblica dei valori e di una democrazia sostenuta da una filosofia relativistica, Kelsen porta a coerente conclusione l'ideologia liberale dell'irrelevanza pubblica della verità.

Il suo pensiero e il coerente approdo del vasto processo di secolarizzazione, che ha interessato gli ultimi secoli della storia europea, e che ha visto la progressiva perdita, nell'ideologia moderna, delle certezze che provengono dalla fede religiosa e dalla conoscenza metafisica. La Ragione filosofica del razionalismo, dopo essersi caricata dell'antico retaggio teologico di cui si era voluta appropriare, si è alla fine trovata incapace di sostenere e giustificare le verità di ordine metafisico e con esse la propria pretesa razionalistica, ed ha infine gettato la spugna. Giunto al termine di tale processo, Kelsen è il grande demolitore della filosofia pubblica, che uccide due volte: una prima perché l'idea dell'irrazionalità dei valori e del bene ne dissolve la base; una seconda perché un pensiero politico relativistico e scettico si ritorce contro la società politica stessa. Non potendo risalire al di qua della secolarizzazione e verso una riscoperta della filosofia pubblica illuminata da valori razionali e universali, egli ha puntato sulla democrazia procedurale per evitare il *bellum omnium contra omnes*: tale è infatti il rischio immanente all'idea della piena soggettività dei valori, per cui ciascuno sceglie a suo piacimento ciò che a lui appare giusto. In certo modo l'uomo diventa il padrone delle norme: a questo punto l'*etica* si muta in *poietica*. Le regole morali divengono oggetto di una libera creazione umana,

32. *Ibidem*, p. 89.

poiché qui sceglierle è come porle o crearle *ex novo*; e così l'esperienza etica diviene strutturalmente analoga al fatto poetico o artistico, con il fondato rischio di attribuire all'uomo un potere arbitrario. Il punto di accumulo del processo è infine uno solo: l'individuo, e questa scelta non fa che rinforzare i sospetti di uno scivolamento nell'"egocrazia"³³.

3) Il pensiero politico di Kelsen occupa un posto qualificato nelle costellazioni della cultura, perché individua un tentativo che *doveva* essere svolto. Esso segna la fase estrema della distruzione della filosofia pubblica europea, nella quale il *crathos* tende a prevalere sull'*ethos*³⁴. Va rilevato che tale pensiero si lascia sfuggire l'essenziale dell'evento politico, secondo un fenomeno sintomatico della grande spoliticizzazione che percorre una cospicua parte della modernità a partire da Hobbes: giudizio che non apparirà azzardato se si procede a confrontare il pensiero politico di Kelsen con la flessibile architettura e il realismo di quello classico e cristiano. Il fatto è che nel primo tutti i concetti politici vengono formalizzati e dis-ontologizzati, nel tentativo di trasferirli dal livello simbolico-reale a quello funzionale: dietro i concetti non ci sono realtà ma procedure. Potremmo anche chiamarli concetti "secolarizzati" nel senso che si sono impoveriti del loro originario riferimento ontico-reale, a verifica della tesi generale secondo cui la chiusura dell'orizzonte metafisico produce un impoverimento del pensiero. La sequenza suggerita è perciò la

33. "Dal momento che Dio è morto, chi sarà il concreto soggetto che sceglie le norme, che statuisce il criterio ultimo dell'orientamento pratico? La risposta è ovvia, nei termini del disincanto: l'individuo", P. Flores d'Arcais, "Il disincanto tradito", "MicroMega", n. 2/1986, p. 90 s.

34. Sulla prevalenza del potere sulla norma nel sistema di Kelsen si legga il seguente giudizio di N. BOBBIO: "Quando, arrivati alla norma delle norme, questa rinvia al potere dei poteri (nel senso che un ordinamento giuridico è tale solo se è più efficace della banda di briganti o del partito armato che cerca di prendere il potere e non ci riesce), bisogna pure riconoscere che ciò che chiude il sistema non è la norma ma il potere", "Kelsen e il problema del potere", RIFD, ottobre-dicembre 1981, p. 569.

seguente: crisi metafisica; dis-ontologizzazione; seolarizzazione; formalizzazione e impoverimento. E' semmai dagli orizzonti di senso che hanno resistito alla caduta metafisica e al proliferare delle ontologie secolarizzate che ci si può attendere una ripresa di significato per la politica e uno scatto contro il rischio di fagocitazione da parte della tecnica.

La distruzione kelseniana della filosofia pubblica assume come dato insuperabile il pluriverso etico del Moderno, collocandosi in ciò assai vicino al politeismo weberiano; e approda ad un *Begriff des Politischen* pensato in termini procedurali, ad un *Body Politic* che è dotato solo di unità formale. A ciò consegue la dissoluzione della forma politica, intesa come sinolo vivente di bene comune, autorità, diritto e popolo³⁵, in ciascuno dei suoi componenti: 1) il bene comune nel suo valore teorico e pratico; l'idea stessa di bene perde la sua intelligibilità e razionalità; 2) l'autorità, perché se essere liberi è obbedire solo a se stessi, obbedire all'autorità è pura servitù. La autorità perde la sua realtà morale, giustificata in virtù del suo compito di condurre al bene comune ed a cui si deve obbedire in coscienza, per mutarsi in una realtà fisica dotata di adeguato potere di coazione; 3) il diritto, che già sappiamo è per Kelsen una pura forma che può ospitare qualsiasi contenuto; 4) il popolo, che tende a risolversi nei soggetti individuali ed alla cui cultura dell'*ethos*, della giustizia, del bene politico non viene destinata alcuna attenzione. La democrazia che ne deriva non possiede nè vero bene comune nè vero diritto, ed è di tipo anarchico-mascherato perché incapace di giustificare il principio autoritativo. Tale è esattamente l'esito della democrazia *antropo-centrica*, che divinizza l'individuo e che fa del principio della libertà individuale eretto in assoluto l'unico principio della cultura o il sommo, nel senso che tutti gli altri vanno interpretati o filtrati alla sua luce.

35. Sull'idea di forma politica cfr. *La buona società-Sulla ricostruzione della filosofia politica*, cit., pp. 241-245.

Divinizzazione dell'individuo che può ben andare a braccetto con un significativo silenzio sulla persona. Non è tra le cose meno sorprendenti che nella dottrina democratica di Kelsen si riscontri una estesa omissione su questo problema, certo congrua con la sua idea di dottrina formale, ma anche dissonante dalla cospicua attenzione antropologica circolante a titoli diversi nei grandi teorici della politica: Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Maritain, etc. Sì che nel nostro autore incontriamo l'interruzione di un rapporto anch'esso costitutivo della filosofia pubblica: quello tra filosofia politica e antropologia. Ed è questo uno dei principali motivi per cui nei suoi scritti è tanto scarsa l'analisi dell'esperienza etica del soggetto.

Addio a Kelsen

1) La dottrina kelseniana della democrazia assume la non-pertinenza dei contenuti e postula l'identità tra democrazia e metodo democratico. Essa configura una democrazia procedurale fondamentalmente senza scopo, un perimetro disponibile per svariati contenuti, come era senza scopo lo Stato liberale classico, che lasciava essere al suo interno gli infiniti fini espressi dalle singole volontà individuali. Appartiene inoltre all'ampia schiera delle dottrine che sostengono la superiorità del "governo delle leggi" sul "governo degli uomini", e che rimontano al pensiero classico: già Aristotele definiva la legge "ragione senza passione". Il normativismo dei Kelsen implica il primato del diritto sulla politica, ma qui si tratta di un diritto completamente positivizzato e sganciato da una base etica: d'altra parte sono estesi i parallelismi in Kelsen tra dottrina del diritto e dottrina della democrazia, entrambe formali ed entrambe soggette alla risoluzione della legittimità in legalità³⁶.

36. La democrazia può ricevere secondo Kelsen qualsiasi contenuto, esattamente come nella dottrina del diritto "le norme giuridiche possono avere

2) La democrazia procedurale è una democrazia "fredda" che non può operare in ogni contesto, ma forse solo in società senza grosse divisioni economiche e ideologiche; in società centriste, moderatamente riformiste, non molto preoccupate dei valori, paghe di una direzione politica sostanzialmente empirica e attenta a far girare al meglio la macchina amministrativa e giuridica dello Stato. Questo modulo entra in crisi quando la società è molto divisa e quando si è prossimi a grandi cambiamenti, in una parola quando anche il più collaudato metodo procedurale non ce la fa più a neutralizzare le spinte di nuovi dinamismi culturali e sociali³⁷.

Non è il minor inconveniente della teoria kelseniana che essa sbocchi in una neutralizzazione del politico. L'esito della neutralizzazione dei valori è la depoliticizzazione; il politico tende ad essere ricondotto a qualcosa di non-vitale, di non-impegnativo, di non-rischioso. La natura propria della *res* politica viene ricondotta a un *Begriff des Politischen*, nel quale la dialettica storico-politica, la sua eticità, gli ideali e le forze sono de-esistenzializzate.

3) Le democrazie storiche, come le conosciamo e come perlopiù funzionano, si sostengono e si sviluppano in modo diverso da quello postulato da Kelsen. Non neutralizzano i valori, ma vi si appoggiano per compiere passi in avanti, persuase che la società politica democratica è la realizzazione, sempre difettosa e manchevole, di alcune irrinunciabili intuizioni di natura personalistica e morale. Neutralizzarle sarebbe una soluzione suicida: il pericolo per le democrazie contemporanee nasce dalla eccessiva, non dalla scarsa neutralizzazione che i valori vi patiscono.

qualsiasi contenuto", cfr. *General Theory of Law and State*, Harvard University Press, Cambridge 1945, p. 113.

37. In un senso non lontano dal nostro, F. Valentini ha notato il carattere depoliticizzante della democrazia kelseniana: "La democrazia kelseniana, poggiante su basi teoriche relativistiche, è una democrazia *depoliticizzata*, perché in essa non trovano posto atti politici che non siano legalmente giustificati", *Introduzione a: C. SCHMITT, La dittatura*, Laterza, Bari 1975, p. X.

Le intuizioni spontanee della coscienza comune accolgono come vera e autentica ciò che vorremmo chiamare la "democrazia etica", per la quale l'anatomia della società politica sono l'etica e un diritto basato su regole di giustizia. Essa trova un autorevole avallo nella costituzione dell'Italia repubblicana, che è una costituzione finalistica e per nulla agnostica. In sostanza una filosofia non relativistica della democrazia accoglie e giustifica la cosiddette regole del gioco, ma non vi si ferma. Essa perciò possiede una forza ideale superiore e una estensione maggiore della teoria puramente procedurale, che può agevolmente inglobare nei suoi elementi positivi. Quest'ultima stimola l'autentica teoria democratica a prendere miglior coscienza di se stessa, separandosi dalle concezioni spurie e inadeguate.

4) La dottrina kelseniana della democrazia è parlamentarista e ad un tempo indica nel parlamentarismo l'elemento più importante che limita l'idea di libertà come obbedienza a se stessi. Il parlamentarismo, che è un colpo inferto all'idea democratica in quanto attua una seria metamorfosi di quella libertà, è d'altro canto necessario per il principio della divisione del lavoro. Il parlamento è solo un mezzo tecnico-sociale per la creazione dell'ordine *statale*. E' chiaro che la filosofia della libertà assunta dal Nostro lo indirizza verso la democrazia diretta, dove meno impropriamente si realizza il principio dell'autonomia. E così, nonostante il suo netto antimarxismo e antisovietismo, egli valuta positivamente il sistema di rappresentanza organizzato dai Bolscevichi in URSS, perché vicino al modello della democrazia diretta³⁸.

5) Su quale base se non sulla scorta dell'idea roussoiana di autonomia si può affermare che l'idea di democrazia implica assenza di capi? Che l'idea della separazione dei poteri non è

38. "La breve durata del mandato, la facoltà che gli elettori hanno di revocare in ogni momento i loro deputati ai diversi soviet – e, in conseguenza, la completa dipendenza dei deputati dagli elettori – e l'intimo contatto con la materia prima da cui sarà costituita la volontà parlamentare, costituiscono la più autentica delle democrazie", *I fondamenti della democrazia*, p. 44.

democratica, perché contraria all'idea del governo del popolo da parte del popolo? Che l'idea di rappresentanza ha una scarsa affinità col principio democratico, mentre quella di autorità ce l'ha con l'autocrazia?³⁹. E' il *Contratto sociale* a stabilire che la volontà non può mai essere rappresentata: l'individuo rappresenta solo se stesso e non può accettare nessuno come capo.

Nelle premesse filosofiche del kelsenismo si annida l'attacco alle idee di *rappresentanza* e di *autorità*. Quanto alla prima, o si rimane fedeli alla libertà come obbedienza solo a se stessi e così si distrugge la rappresentanza sulla base dell'idea che la volontà individuale non può essere rappresentata, oppure si accoglie il principio della rappresentanza, che svolge una funzione essenziale nei sistemi democratici moderni, e si congela la filosofia della democrazia di Rousseau e di Kelsen, cercando altrove una più adeguata filosofia politica. Quanto all'autorità, essa non c'è più: se ne conserva solo il simulacro nel potere. Sarebbe vano cercare negli scritti del Nostro un cenno all'essenziale distinzione tra autorità e potere, vero cardine della teoria politica, a cui le sue premesse etico-metafisiche non potevano che renderlo insensibile. Conservando il potere e distruggendo l'autorità, la democrazia kelseniana è, come quella di Rousseau, una democrazia *anarchico-mascherata*, che non conosce la necessità di obbedire in coscienza all'autorità, in vista del giusto comune e del bene comune, a cui l'autorità deve dirigere.

6) E' giunto il momento di tirare alcune somme. L'idea di democrazia in Kelsen è viziata dall'accettazione del problema politico nei termini di Rousseau, accettazione che non viene mutata dalle modifiche che il Nostro vi appone e che sono: 1) reinterpretazione in chiave kantiana della questione della libertà naturale, la quale era intesa da Rousseau in termini spinoziani (nello *status naturae* il diritto di ciascuno si estende tanto quanto la sua potenza), mentre viene ora concepita da Kelsen come legalità

39. Cfr. pp. 88-91.

naturale-causale, ossia come appartenenza di tutti i fenomeni naturali all'universale catena della causalità; 2) penetrante analisi delle metamorfosi che l'idea di libertà come obbedienza solo a se stessi incontra nella prassi democratica; che già l'autore del *Contratto sociale* aveva intravisto e a cui aveva forse cercato di rimediare con l'oscura nozione di volontà generale, alla quale eventualmente si viene conformati in modo coattivo (e allora, contraddittoriamente, si viene costretti ad essere liberi!); 3) consapevolezza dell'insansabile conflitto che oppone libertà individuale e ordine sociale: il problema posto dal *Contratto sociale* è letteralmente insolubile perché non c'è modo di vivere in società continuando ad obbedire solo a se stessi. La contraddizione nel principio prolifera a getto continuo contraddizioni nelle conseguenze, non minima tra le quali è che continuerebbe ad esserci democrazia nel caso di uno Stato che annientasse la libertà individuale, purché il suo potere venisse creato dai cittadini.

In sostanza lo sviluppo coerente del principio dell'autonomia inteso di traverso conduce ad una contraddizione tra il significato iniziale di libertà e quello finale, che Kelsen ha visto lucidamente. E' un mistero perché abbia tenuto fermo il presupposto, dal momento che le conseguenze se ne allontanano tanto. Egli ha riformato Rousseau sull'idea di libertà naturale, ammessa dal ginevrino e negata da Kelsen, non per quella di autonomia per la quale rimane nella sua scia (e in quella di Kant). Comunque ha offerto –volento o nolente– la prova che la filosofia della democrazia basata su una dubbia idea di autonomia è insostenibile, e che occorre compiere altro cammino. A lungo andare non si respira più in una teoria impastata da un lato di astratta fedeltà ad un principio di cui si avverte l'irrealizzabilità, e dall'altro di corposi cedimenti al fatto, per cui il compito del principio si riduce quasi a venire enunciato per essere violato. Non si respira in un sistema dove si procede a colpi di finzioni o di dualismi: finzione il contratto sociale, finzione la rappresentanza, finzione l'idea di popolo, etc. L'intera dottrina democratica è per Kelsen affetta da

illusioni e finzioni, da una forte tensione tra ideologia e realtà: "Si potrebbe credere che la particolare funzione dell'ideologia democratica sia di mantenere l'illusione della libertà che risulta impossibile nella realtà sociale"⁴⁰. L'illusione politica della libertà democratica fa il paio con l'illusione etico-ontologica del libero arbitrio.

Nè ci si libera dall'illusione e dalle finzioni retrocedendo verso i dualismi di cui Kelsen popola copiosamente la pagina: dualismo tra ideologia della democrazia e sua realtà; tra *Sein* e *Sollen*; tra metodo e contenuto; tra libertà naturale e libertà sociale d'imputazione, la prima inesistente e la seconda meramente supposta; tra rifiuto dei capi (ideologia della democrazia) e l'asserto che la creazione dei capi è il problema centrale della democrazia (reale), e così via.

Il dramma senza lieto fine della teoria kelseniana della democrazia sta nell'aver preferito spingere all'estremo l'abisso tra ideologia e realtà, immettendo nella teoria molteplici finzioni piuttosto che prendere atto delle contraddizioni insite nel principio e sostituirlo. Assumendo il problema di Rousseau come l'unico rappresentativo della dottrina democratica, Kelsen l'ha condotto al suo esito coerente: il suicidio. Ad esso ha condotto anche la propria posizione più specifica che salda democrazia e relativismo. In effetti il relativismo può essere compreso come un momento dell'idea di autonomia come obbedienza solo a se stessi: esso è massimo dove ciascuno è legge a se stesso e crea liberamente i valori.

Gesù e Pilato

E' comprensibile che le posizioni di Kelsen lo inducano a valutare negativamente il rapporto tra democrazia e religione

40. *Ibidem*, p. 87.

(cristianesimo), non foss'altro perché il cristianesimo sostiene verità e valori assoluti. Anche per questo problema la valutazione è portata in base alla dottrina dell'autonomia e dell'eteronomia: la religione è sempre eteronomia e in quanto tale opposta all'idea della persona e della democrazia come autonomia⁴¹. Il succo della dottrina kelseniana sui rapporti tra democrazia e religione è che *non* vi può essere una base religiosa per la democrazia: essa e la religione sono e restano reciprocamente contraddittorie, perché la prima è relativismo, la seconda invece assolutismo. Kelsen cerca di suffragare la sua impostazione, criticando le idee di due teologi protestanti (E. Brunner e R. Niebuhr) e di un filosofo cattolico (J. Maritain), con l'intenzione di mostrare l'infondatezza del nesso tra democrazia e cristianesimo da loro asserito⁴².

Da parte nostra, propugnando questo nesso, non poniamo una religione rivelata come fondamento di una realtà terrestre quale la democrazia: la giustificazione della democrazia non riposa su proposizioni della dogmatica cristiana, di modo che la negazione di queste comporti la negazione di quella. La vera soluzione consiste nel distinguere tra cristianesimo come religione rivelata e via alla salvezza eterna, e cristianesimo quale lievito e fermento dell'esistenza temporale; e quest'ultimo è necessario per il fecondo sviluppo della democrazia. Il compito del cristianesimo nei confronti della democrazia è principalmente dell'ordine della *charitas*, della fratellanza, del vigore etico: esso sveglia negli uomini la coscienza della legge morale universale, fonte di una prassi etica che valica le frontiere delle comunità particolari. Una ricca vita religiosa è di solito valida condizione per una ricca vita

41. "Non può essere messo in dubbio che la dignità della persona umana sia rispettata molto di più in un ordine sociale che garantisca alle persone l'autonomia politica, che non in un ordine religioso basato sul principio dell'eteronomia", *ibidem*, p. 256.

42. Non ripercorreremo qui le numerose pagine nelle quali Kelsen sottopone a critica le loro idee. Una menzione merita però l'asserto singolare secondo cui l'eguaglianza di tutti gli uomini quali figli di Dio e creati a Sua immagine è una base migliore per l'autocrazia che per la democrazia.

civile. La tesi kelseniana sull' "assolutismo" filosofico e religioso quale origine e causa di quello politico va capovolta in quella secondo cui cristianesimo ed etica sono il vero lievito della vita democratica.

Le aporie della concezione relativistica della democrazia risaltano vividamente nella singolare interpretazione del processo di Pilato a Gesù proposta da Kelsen. Davanti al procuratore romano, Gesù afferma di essere venuto al mondo per rendere testimonianza alla verità; Pilato scetticamente domanda che cosa sia la verità. Non attende però la risposta, poiché anticipatamente considera insolubile la questione, ma si rivolge alla folla sottomettendo la decisione al voto popolare ("che cosa volete che io faccia di lui?"). Secondo Kelsen, Pilato ha agito con perfetta coerenza democratica, perché non sa cosa sia il giusto e lascia alla maggioranza deciderlo. Pilato assurge così a figura emblematica della democrazia relativistica e scettica, che non si basa su valori e verità, bensì su procedure.

La ricostruzione non tiene. Pilato doveva esercitare la sua funzione di giudice e stabilire se Gesù avesse male agito. Egli appellandosi alla folla e lasciandole la responsabilità del giudizio, non è un democratico ma un vile che abdica alle sue responsabilità. Nel commento dell'episodio la concezione kelseniana della democrazia si offre in tutta la sua contraddittoria barbarie, perché nessuna obiezione viene elevata a che un giusto innocente sia condannato a morte, a meno che non si lasci intendere che è bene che perisca chi ha osato affermare verità assolute.

Ma a che pro credere nel relativismo, se questo sfocia poi, inspiegabilmente e contraddittoriamente, nella più sconcertante affermazione di intolleranza? Secondo Kelsen infatti noi dobbiamo "essere così sicuri della nostra verità politica da imporla, se



necessario, con il sangue e con le lacrime, essere così sicuri della nostra verità, come lo era, della sua, il Figlio di Dio"⁴³!

43. *I fondamenti della democrazia*, p. 331. Kelsen ritorna più volte sull'episodio del processo a Gesù. In un altro capitolo (cfr. p. 112) la chiusa è diversa.



ANNESO

AUTONOMIA ED INDIPENDENZA

Ponendosi nel solco di Rousseau e di Kant sulla questione della libertà, Kelsen si colloca in continuità con un filone di pensiero che ha avuto un poderoso sviluppo nella filosofia morale e politica moderna, e che in particolare ha ispirato molte espressioni della cultura democratica. Esso però non è l'unico, a nostro avviso, il meglio dotato per rendere ragione della natura della libertà umana e di ciò che l'uomo cerca nella società politica e nella democrazia: poiché la posta in gioco è alta, è del massimo rilievo che la cultura democratica, separandosi da una falsa idea della libertà e dell'autonomia, se ne faccia un'adequata nozione.

Vi possono essere due significati della nozione di libertà come autonomia: 1) esercitare il libero arbitrio e partecipare alla edificazione ed alle scelte politiche della società entro e sotto leggi morali indisponibili da parte dell'uomo; 2) esercitare la stessa attività entro leggi morali che il soggetto dà a se stesso. Il primo è il significato debole ma autentico, il secondo forte ma spurio, dell'idea di libertà come autonomia. Nel senso assegnato da Kant, che è il senso forte, autonomia è autolegislazione della ragione; è obbedienza alla legge razionale emessa dalla ragione stessa.

E' noto che in Kant la ragion pratica è immediatamente legislatrice: "La ragion pura è per sè sola pratica, e dà [all'uomo] una legge universale che noi chiamiamo legge morale"¹. Le leggi morali saranno leggi pratiche pure, prodotte dalla ragione e date da essa interamente a priori. In un senso primario e fondamentale la ragion pura pratica è assolutamente autonoma, intendendosi per autonomia la proprietà di un principio o di una facoltà di fornire la legge a se stesso: "L'autonomia della volontà è l'unico principio di

1. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1979, p. 40.

tutte le leggi morali e dei doveri che loro corrispondono: invece ogni eteronomia del libero arbitrio, non solo non è la base di alcun obbligo, ma piuttosto è contraria al principio di questo e alla moralità della volontà"². In sostanza "l'autonomia è il principio della dignità della natura umana e di ogni natura ragionevole"³. Inoltre nella autolegislazione della ragione si incontra il principio tipicamente kantiano che non l'intelligenza si regola sugli oggetti ma questi su quella, a sua volta legato alla diagnosi secondo cui la ragione speculativa è dialettica nel suo uso metafisico.

Abbiamo definito primaria e fondamentale l'autonomia come autolegislazione della ragione, perché in Kant il termine possiede diversi altri significati:

1) autonomia come obbedienza alla legge morale non ordinata da motivi o inclinazioni sensibili, ossia nella sconnessione da elementi empirici che pretendano integrare il principio puramente razionale della moralità;

2) autonomia della legge morale dall'idea di Dio e dalla religione⁴. Questa forma di autonomia consegue al fatto che la stessa idea dell'esistenza di Dio è un postulato della ragion pratica inferita da leggi pratiche apodittiche (le leggi morali) soltanto per l'uso pratico della ragione;

3) autonomia come indipendenza del valore dell'atto dal fine. L'azione compiuta riceve il suo valore morale non dallo scopo a cui si indirizza bensì dalla massima in base a cui è stata decisa.

La nozione di autonomia rinvia strettamente a quella di libertà, con cui peraltro non si identifica. Non è tra le cose meno

2. *Ibidem*, p. 42

3. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1980, p. 70.

4. "La morale, in quanto basata sul concetto dell'uomo –come essere libero, ma che appunto per questo obbliga pure se stesso mediante la ragione sotto leggi incondizionate– non ha bisogno nè dell'Idea di un altro essere superiore all'uomo, onde questi conosca il suo dovere, nè di un movente diverso dalla legge stessa, perché egli lo compia... Essa dunque per se stessa non ha assolutamente bisogno... di appoggiarsi sulla religione...". *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Bari 1980, p. 3.

sorprendenti dell'elaborazione di Kant che la libertà debba essere presupposta, pur essendo la chiave di volta dell'autonomia autolegislatrice della volontà⁵. L'idea della libertà è dunque una mera fede razionale. San Tommaso d'Aquino da un lato, Hegel ed Engels dall'altro prendono in proposito altre strade. Il primo fondando la libertà sulla finitezza dei beni relativi: proprio in quanto necessariamente attratto dal Bene sommo, l'uomo è libero rispetto ai beni limitati; i secondi facendo della libertà nient'altro che la necessità riconosciuta e accettata.

L'idea di libertà e di autonomia come obbedienza solo a se stessi disegna il profilo di una concezione nettamente antropocentrica, potenzialmente atea e gravida di esiti imprevedibili a livello sociale⁶. Lo sviluppo delle virtualità del principio, prodottosi in culture successive a Kant, conduce secondo una dialettica stringente verso l'anarchia del cosmo morale. Ciò accade quando la autolegislazione universale della ragion pura pratica viene abbandonata per approdare alle singole autolegislazioni pronunciate dagli individui.

La filosofia della libertà che ha fatto da sfondo alla critica della dottrina della democrazia di Kelsen può essere introdotta da molteplici punti di vista, poiché presenta uno sviluppo molto ricco, in corrispondenza a un'analisi a pieno campo dell'esperienza morale umana e della vita propria della persona nei suoi rapporti con se stesso, con gli altri, con la natura, con Dio. Per i nostri scopi basterà accennare che nella vita sociale l'uomo, oltre al godimento della libertà come autodeterminazione — e ciò lo porta a

5. "Non ci è stato possibile dimostrare la libertà come qualcosa di reale nè in noi stessi nè nella natura umana; abbiamo visto semplicemente che dobbiamo presupporla...", *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 88.

6. "La libertà dell'uomo è una libertà partecipata, e la sua capacità di realizzarsi non è in alcun modo soppressa dalla sua dipendenza nei confronti di Dio. E' esattamente la caratteristica dell'ateismo quella di credere a un'opposizione irriducibile tra la causalità della libertà divina e quella della libertà dell'uomo", "Libertà cristiana e liberazione", EDB, Bologna 1986, n. 29, p. 18.

chiedere il rispetto e l'esercizio dell'originario diritto all'autogoverno politico, nell'ambito di leggi morali inscritte nella sua essenza e che egli non si dà—, cerca con altrettanto vigore la libertà come assenza di costrizioni esterne e liberazione dal fardello della natura: libertà dalla miseria, dalla paura, dalla malattia, dall'ignoranza, dall'oppressione. Chiamiamo libertà *sociale di indipendenza* (più che libertà di autonomia) questa essenziale forma di libertà, che è compito primo della società politica e del bene comune procurare alle persone. Quando essa viene garantita, la persona vede soddisfatti i suoi bisogni e può svolgere le proprie potenzialità: la libertà di indipendenza si palesa allora come libertà di sviluppo e di fioritura.

La libertà come autonomia, sia nel senso debole come preferiamo noi, sia in quello forte come intende una ampia tradizione da Rousseau a Kelsen, è perciò solo un momento o un aspetto della dialettica della libertà, che per essere integrale deve declinarsi anche come libertà dalle molteplici coazioni della natura materiale, e completarsi secondo forme di libertà *spirituale*: esse occupano una vasta gamma al vertice della quale sta l'incontro della persona umana con quella divina donato per grazia. Una filosofia della libertà e della democrazia che si limitasse a identificare la libertà nell'autogoverno restringerebbe indebitamente lo scopo politico e il senso della società politica; ed è quanto accade in Kelsen, che mette tra parentesi l'intero lato materiale dell'esistenza. E non solo questo: nella sua riflessione non si incontra cenno su quello spazio di libertà, di personalizzazione, di socializzazione che è la famiglia, vero *seminarium rei publicae*. Lo stesso dicasi per le formazioni sociali intermedie. Si scontano in proposito le conseguenze di una formalizzazione della teoria che produce astrazioni depauperate, che faticano a mantenersi in contatto con la reale dinamica della vita della società.

Risassumendo: la dialettica autenticamente umana della libertà non è l'autonomia autolegislatrice kantiana, bensì la conquista della libertà di indipendenza: essere principio del proprio agire,

perfezionarsi in esso e con esso nella fedeltà ad una legge che la persona non ha promulgato nè si è data, ma trova inscritta in sè: la *lex naturalis*. La libertà di indipendenza non è mai per l'uomo non avere causa. "La vera autonomia propria dell'essere umano è di obbedire ad una legge –la legge di un altro– che egli ha fatto sua con la ragione e con l'amore"⁷.

Forzando un poco i termini, si può sostenere che la dignità essenziale dell'uomo è nell' "eteronomia" in quanto è nell'amore. La perfezione dell'uomo è il compimento della propria vita nell'amore, e l'amore è essenzialmente "eteronomo": *libenter* compiamo la volontà di coloro che amiamo, non la nostra, quando amiamo. *Amor transit in conditionem objecti*. Per questo l'etica dell'autonomia kantiana si basa più sul dovere che sull'amore. Nella morale cristiana il soggetto compie il bene non per amor proprio e neppure per amore dei singoli beni, ma per amore del Bene sussistente sotto la mozione dello Spirito di Dio: qui la prassi umana appare ad un tempo teonoma ed autonoma, poiché la persona introietta e fa propria per amore la regola.

A questo livello la società politica e la democrazia sono trascese: e la persona emerge nettamente al di sopra di esse, muovendo verso il suo fine ultimo assoluto. Ma la dialettica (e la filosofia) della libertà non muta natura: vi è una libertà di indipendenza sociale e una libertà di indipendenza spirituale. Entrambe –libertà politica e libertà spirituale– sostengono lo slancio della persona verso il proprio compimento, verso la fioritura di quella radice ontologica di totalità e indipendenza che è in noi, e che è il sigillo metafisico della persona.

7. J. MARITAIN, *La filosofia morale*, Morcelliana, Brescia 1973, p. 131.