

REVIVAL RELIGIOSO RELATIVISMO POPULISMO

Opportunità o sfide per la democrazia?

a cura di
Raffaella Sau



Il limnisco
CULTURA E SCIENZE SOCIALI

FrancoAngeli

Il limnisco - Cultura e scienze sociali

Comitato scientifico: Giulio M. Chiodi (coordinatore), Luigi Alfieri, Claudio Bonvecchio, Jole Buccisano, Roberto Escobar, Vanda Fiorillo, Roberto Gatti, Alberto Giasanti, Giuliana Parotto, Virgilio Mura

La collana si propone di pubblicare testi, monografici e collettanei, che affrontino temi e strumenti di interpretazione delle strutture e delle dinamiche politiche, sociali e giuridiche.

In particolare curerà la valorizzazione di quegli studi che, attraverso l'indagine tanto sui fenomeni quanto sulle opere di pensiero, siano attenti al ripensamento di categorie filosofiche, politiche, antropologiche e sociali, all'analisi dei linguaggi e dei comportamenti normativi, ai rapporti tra cultura ed ambiente e alle ricerche sulla simbolica e le componenti mitiche della vita sociale.

La collana ha carattere scientifico, ma potrà anche ospitare scritti di natura più divulgativa, purché di alta qualificazione culturale.

I percorsi e gli strumenti si presentano diversificati ma il vero obiettivo delle conoscenze ha un'unica meta, come simboleggiato dal limnisco, antico segno che stava ad indicare che un medesimo significato può avere molteplici interpretazioni.

Tutti i volumi pubblicati nella collana sono sottoposti a un processo di *peer review* che ne attesta la validità scientifica.

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità

**REVIVAL RELIGIOSO
RELATIVISMO
POPULISMO**

Opportunità o sfide per la democrazia?

a cura di
Raffaella Sau

FrancoAngeli

Questo volume ha usufruito, per la pubblicazione, di un contributo del Miur (Prin prot. 2005141221-003)
Università degli studi di Sassari
Dipartimento di Economia Istituzioni e Società

Copyright © 2011 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

Prefazione, di <i>Raffaella Sau</i>	pag. 7
Promemoria sul relativismo dei valori, di <i>Virgilio Mura</i>	» 15
Democrazia e religione: una relazione da ripensare?, di <i>Raffaella Sau</i>	» 47
Esiste una “religione civile” europea?, di <i>Otto Kallscheuer</i>	» 87
Populismo. I paradossi del consenso, di <i>Gabriele Magrin</i>	» 105
Gli Autori	» 145
Indice dei nomi	» 147

Prefazione

1. Negli ultimi anni il concomitante revival di due fenomeni, in particolare, ha interessato il contesto all'interno del quale si attivano, si sviluppano e si concludono le dinamiche politiche, i percorsi decisionali e i processi di legittimazione dei sistemi democratici. Il primo fenomeno riguarda la rivendicazione di un ruolo pubblico da parte delle religioni organizzate all'interno di società che Jürgen Habermas suggerisce di chiamare "post-secolari". Il secondo viene in genere ricondotto sotto la generica etichetta del "populismo". Movendo da prospettive diverse e utilizzando, ognuno, argomenti tipici e propri, "società post-secolare" e "populismo" appaiono tematiche distinte ma convergenti nel contestare, in tutto o in parte, la dottrina della democrazia liberale (fondamenti assiologici, presupposti teorici, contenuti normativi, caratteristiche costitutive). Vengono così rimessi in discussione i principi della laicità e neutralità dello stato, il pluralismo etico-politico, la centralità dell'autonomia individuale, l'istituto della rappresentanza politica e la regola di maggioranza, le dinamiche e le procedure di legittimazione del potere statale.

Il tema della società post-secolare, particolarmente discusso nell'ultimo ventennio, grosso modo a partire dalla caduta del "Muro di Berlino", ha riproposto all'attenzione degli studiosi il problema, storicamente ricorrente, del rapporto fra politica e religione. Il dibattito che ne è nato ha investito principalmente quella che sembrava costituire un'acquisizione pressoché definitiva della cultura politica occidentale, vale a dire la tesi della stretta correlazione concettuale fra modernità e secolarizzazione. Una correlazione a suo tempo indicata da Max Weber e Emile Durkheim e suffragata da una serie di considerazioni basate su dati storici ed evidenze empiricamente verificabili: l'affermarsi del sapere scientifico e il conseguente tramonto delle concezioni del mondo di tipo teocentrico e cosmocentrico; la differenziazione funzionale dei sottosistemi sociali, che ha determinato la perdita di influenza delle chiese su ambiti tradizionalmente di loro influenza quali l'istruzione, il dirit-

to, la cultura, il sistema delle solidarietà sociali; il processo di industrializzazione che ha prodotto più elevati livelli di benessere e ha esteso la rete di previdenza sociale con la conseguente riduzione dell'insicurezza esistenziale e del bisogno di protezione generalmente associato all'affiliazione religiosa. Il 1989 rappresenta, rispetto a tali acquisizioni, una sorta di spartiacque. In un contesto culturale caratterizzato dal vuoto lasciato dalla cosiddetta fine delle ideologie sono emerse analisi che, movendo dalla critica dell'individualismo e dei fondamenti razionalistici dello Stato, hanno rimesso in discussione le basi del progetto politico della modernità, revocando in dubbio teorie (antropologiche, sociologiche, filosofiche e politiche) che, col Giusnaturalismo contrattualistico del XVII e XVIII secolo prima e con l'Illuminismo poi, hanno costituito il nucleo teorico centrale intorno al quale è stata edificata la democrazia liberale.

Centrale, sotto questo profilo, il ripensamento della teoria della secolarizzazione, della narrazione di quel processo cioè che, erodendo le premesse metafisiche e sacrali del fondamento del potere statale, ha reso autonoma la sfera politica rispetto alla sfera religiosa, relegando la religione nell'ambito privato e riducendola ad un'intima dimensione personale. Queste interpretazioni della secolarizzazione sono oggi al centro della critica post-secolarista perché considerate insufficienti, quando non fuorvianti, nella spiegazione della modernizzazione (in particolare quella) europea. La separazione fra la sfera religiosa e la sfera politica, con la conseguente de-politicizzazione e riduzione della religione a fenomeno privato, che è stata la cifra della modernità, non costituirebbe più un modello interpretativo valido del fenomeno sociale. Per due ragioni: perché non è in grado di offrire soluzioni di tipo esistenziale all'individuo (immerso nella crisi della "perdita dell'orizzonte di senso") e perché causa un deficit di valori etico-politici in grado di creare integrazione sociale e di giustificare il potere dello stato. Si legittima così la rivendicazione, per la religione, di uno spazio pubblico e del riconoscimento del proprio ruolo nel produrre e veicolare un patrimonio di valori perenni in grado di restituire "senso" ai progetti individuali e all'azione della società politica. In questo senso, il riferimento religioso è inteso come opportunità, come un *surplus*, nello strumentario del soggetto, nella gestione dell'incertezza strutturale delle società complesse e in continuo mutamento. L'altra faccia della medaglia evidenzia tuttavia il senso della sfida che tali prospettive costituiscono per la democrazia liberale. In particolare, i principi della laicità e della neutralità dello Stato sembrano insidiati dal fatto che le religioni organizzate, in quanto custodi di valori ritenuti trascendenti e perenni, reclamano uno spazio pubblico e rivendicano il ruolo di "guida spirituale" nei confronti del potere politico (non solo sulle cosiddette questioni "eticamente sensibili"). Il revival religioso investe direttamente le problematiche legate al pluralismo etico-politico, evidenziando un limite intrinseco della cultura politica occidentale che ha per secoli, più o meno consapevolmente, rimosso o obliterato la stretta connessione che esiste fra il concetto di pluralità e il concetto di relatività.

Il fenomeno del populismo è ritenuto rappresentare la seconda sfida al paradigma liberal-democratico a causa delle sue caratteristiche basilari più manifeste: gli esiti plebiscitari e la personalizzazione della leadership in contesti esposti a influenze e manipolazioni di tipo mediatico.

Benché, per queste ragioni, l'opinione prevalente ritenga che costituisca un effetto distorto e una minaccia incombente, cui la democrazia è continuamente esposta, recenti studi avanzano l'ipotesi che il populismo possa avere una funzione correttiva e corroborante, piuttosto che corruttrice ed erosiva, rispetto al fondamento e al funzionamento delle istituzioni rappresentative. Questi lavori, pur diversi per impostazione, presupposti in senso lato metodologici e cornici teoriche di riferimento, convergono nel focalizzare l'attenzione sull'emergere nella scena politica contemporanea di fenomeni caratterizzati dalla presenza di leader "carismatici", capaci di mobilitazione diretta del consenso popolare contro il sistema dei partiti e in polemica con le istituzioni rappresentative, specie attraverso il ricorso massiccio ad una retorica del "popolo" amplificata dai mezzi di comunicazione di massa. Pur consapevoli delle dinamiche distorsive che processi di questa natura ingenerano rispetto al modello liberale di democrazia, questi lavori lasciano trapelare, in maniera più o meno esplicita, l'ipotesi che fra "democrazia" e "populismo" vi sia una sorta di relazione genetica o costitutiva, quasi che il populismo altro non sia che un modo particolare, fra i molti possibili, di intendere la democrazia, cioè di inverare il principio della sovranità popolare, specie in fasi storiche caratterizzate da una generale delegittimazione delle élites. Una tale ipotesi fa perno sulla considerazione che non può esservi appello diretto al popolo, e dunque populismo, laddove non vi sia un previo riconoscimento del potere del popolo, e dunque democrazia. Ne deriva che il populismo rappresenterebbe una dinamica già inscritta nelle premesse teoriche della democrazia, una dinamica tendenzialmente, ma non necessariamente, degenerativa, giacché in alcuni casi potrebbe anche rivelarsi come una dinamica "correttiva" o, addirittura, "rigenerativa".

2. L'analisi delle implicazioni che emergono dalla presunta conformazione post-secolare della società si snoda, nel presente volume, attraverso tre differenti percorsi: quello che esamina la natura e il fondamento dei valori nel quadro della contrapposizione fra soggettivismo e oggettivismo e che propone una soluzione imperniata sulla distinzione fra relativismo normativo e metaetico; quello del rapporto fra politica e religione nella cornice tracciata dal pluralismo liberal-democratico, che propone una difesa della neutralità liberale e della tesi di rigida separazione fra la sfera politica e la sfera religiosa e, infine, quello sul ruolo della religione in Europa, sia riguardo alla questione della necessità di un supporto simbolico come ingrediente del processo di integrazione politica europea, sia riguardo al ruolo pubblico dell'Islam.

Nel saggio *Promemoria sul relativismo dei valori*, Virgilio Mura, per giungere a definire il relativismo come un costrutto teorico di tipo metaetico,

si sofferma, preliminarmente, sulla validità sia della distinzione semantica fra funzione descrittiva e funzione valutativa del linguaggio, sia sulla dicotomia di carattere “ontologico”, ad essa strettamente connessa, fra fatti e valori. L'accettazione o il rifiuto della distinzione e della dicotomia segnano, infatti, la linea divisoria fra le concezioni soggettivistiche, in genere non cognitivistiche, e le concezioni oggettivistiche dei valori, in genere cognitivistiche. La conclusione cui Mura perviene è che le concezioni oggettivistiche, per quanto suggestive e (spesso) sapientemente elaborate, non siano in grado di spiegare né l'origine né la natura dei valori. Da un punto di vista soggettivistico, i valori appaiono storicamente condizionati e si configurano come delle esemplificazioni di qualità riferite a ciò che gli esseri umani presumono sia capace di soddisfare i loro bisogni e i loro desideri. In quanto “entità ideali”, i valori, come sosteneva John Mackie, sono non da *scoprire*, ma da *inventare*. Appartengono, pertanto, alla logica della giustificazione, non a quella della verifica o della dimostrazione. Ma non tutti i valori sono giustificabili: non lo sono i valori intrinseci, che poggiano, in ultima analisi, su un substrato emotivo, hanno, cioè, un “fondamento” non razionale. Ma poiché servono a giustificare tutti gli altri valori, quelli *strumentali* e *derivati*, ne discende che i vari sistemi di valori etico-politici sono – tutti – ugualmente deboli. Il che, secondo Mura, può costituire una conferma indiretta della loro pluralità. L'idea della pluralità richiama, d'altro canto, quella della relatività. Soggettività, pluralità e relatività determinano, quindi, il quadro dei caratteri che definiscono i valori. I tre caratteri non si sovrappongono, giacché il primo riguarda la natura e l'origine dei valori, il secondo la loro diversità e il terzo il contesto di riconoscimento, ma tutti e tre sono, secondo Mura, suffragati dai fatti. Il relativismo metaetico è pertanto un costrutto teorico che muove da una tesi di carattere empirico (o descrittivo, o assertivo), alla quale ne aggiunge altre due di carattere epistemico: la tesi dell'*infcondità del confronto tra valori intrinseci*; la tesi della *parzialità del giudizio*. A differenza del relativismo normativo, il relativismo metaetico è inerte dal punto di vista della *ragion pratica*. Da esso non conseguono necessariamente norme di condotta. Per questa ragione appaiono spuntate, prive di fondamento, le critiche che gli avversari sogliono rivolgere al relativismo (condurre ineluttabilmente all'*indifferentismo*, al *conformismo*, al *nichilismo*, all'*amoralismo*, ad una male intesa tolleranza universale, ecc.). Il relativismo metaetico non rappresenta un impedimento alla scelta. Tutt'altro. Fornisce, invece, la consapevolezza del limite. Sotto questo profilo, Mura trova un'evidente affinità fra il relativismo, inteso come teoria metaetica, e il laicismo, inteso come stile di pensiero. E ritiene che entrambi si possano coniugare con un particolare valore – questo, sì, dotato di forza normativa –, la “virtù” della mitezza, il cui moto suona: “lascia che l'altro sia quello che è”.

Nel saggio *Democrazia e religione: una relazione da ripensare?*, Raffaella Sau si propone di valutare la compatibilità fra religione e politica alla luce del principio del pluralismo democratico e delle sue conseguenze. I molti

studi sulla critica del processo di secolarizzazione sono stati recentemente integrati nella teoria democratica con l'intento di rendere possibile, anche nella sfera prettamente politica, l'accesso di istanze culturali e religiose che l'Illuminismo e la teoria democratica liberale otto-novecentesca avevano emarginato dai processi decisionali. Sono emerse in questo modo teorie della democrazia che integrano la religione come componente a pieno titolo della sfera pubblica. Una teoria post-secolare della democrazia, secondo questa prospettiva, dovrebbe fondarsi su due assunzioni di fondo: riscrivere la dinamica relazionale fra società civile e stato attraverso l'abbandono dello schema dicotomico pubblico/privato; restituire (restituendole il ruolo pubblico) all'identità culturale e religiosa la supplenza nei fondamenti valoriali prepolitici in grado di creare "orizzonti di senso" per gli individui e integrazione sociale. Questo però comporta, innanzitutto, revocare in dubbio il significato e la funzione dei principi di neutralità e laicità dello stato, intesi dai post-secolaristi come fattori che inficiano i processi di legittimazione democratica e discriminatori nella prassi politica di società orientate, sempre più marcatamente, verso l'affermazione di identità culturali e religiose.

Nell'assegnare un valore positivo al ruolo pubblico della religione, le teorie post-secolari della democrazia fanno appello al principio della libertà di coscienza e dunque al pluralismo democratico. Due questioni, esaminate nei tre paragrafi finali del saggio, contribuiscono tuttavia a rendere poco convincente la proposta post-secolarista: la prima riguarda il significato che tali concetti assumono nella prospettiva e nel linguaggio strettamente religiosi; la seconda concerne invece le modalità con le quali si tutela il pluralismo se si abbandona il riferimento alla neutralità dello stato. Libertà di coscienza e pluralismo sembrano, se riferite alla religione, dimensioni contraddittorie. Nella prospettiva religiosa infatti la libertà di coscienza non è generalmente intesa come espressione dell'autonomia morale individuale (dalla quale scaturisce pluralità) ma come adesione a precetti (oggettivi e assoluti) ascrivibili a una entità altra alla quale si obbedisce incondizionatamente. La credenza nella natura oggettiva dei valori da un lato retrocede il "fatto del pluralismo" a mero fenomeno degenerativo se non a "errore", dall'altro esclude la possibilità del confronto e del dialogo democratico su un piano di uguaglianza. Le religioni, infatti, sottraggono un ampio catalogo di valori alla sindacabilità degli individui (e alla loro libertà di coscienza) in quanto insieme di istanze non negoziabili. Questi cataloghi non potrebbero essere oggetto di discussione poiché non sono suscettibili di modificazione in base alle ragioni e ai principi altrui. Non potrebbero cioè essere oggetto di dissenso e di riformulazione – principi imprescindibili del concetto di democrazia – in quanto non equivalenti (bensì superiori gerarchicamente) ad altri valori. Ciò porterebbe a escludere la possibilità di coniugare pluralismo democratico e religione nella sfera politica poiché la religione, almeno in teoria, si dichiara indisponibile per qualunque forma di discussione e compromesso. E porta, a maggior ragione, a escludere che il pluralismo democratico possa soprav-

vivere all'affermazione politica di valori religiosi che, in quanto prospettive particolaristiche, devono essere circoscritte alla dimensione privata degli individui. In questo senso, neutralità e pluralismo democratico si implicano vicendevolmente e inscindibilmente nella misura in cui la prima è condizione necessaria della possibilità del secondo: se si accetta, e si valuta positivamente, il fatto del pluralismo, si deve accettare anche la conseguenza che la incommensurabilità fra valori intrinseci – la cui conflittualità è irriducibile – richiede strategie di neutralizzazione delle decisioni politiche che dovranno risultare non-discriminanti per tutti i destinatari a prescindere dai valori di cui essi sono portatori.

Nel saggio *Esiste una religione civile europea?*, Otto Kallscheuer si propone di discutere il ruolo odierno della religione in Europa muovendo dal chiarimento di due aspetti che di solito vengono sovrapposti: il primo aspetto riguarda la questione della necessità di un supporto simbolico – una religione civile – per la realizzazione del processo di unificazione politica europea; il secondo riguarda invece il ruolo pubblico dell'Islam e la possibile istituzionalizzazione delle nuove comunità musulmane nei paesi europei.

A proposito del primo aspetto – una comune religione civile per l'Unione europea – Kallscheuer assume una posizione scettica. Una comune religione civile si costruisce sulla base di una identità collettiva la quale, a sua volta, si alimenta di una “memoria comune”. Ebbene, in Europa manca una memoria politica comune; l'Europa comunitaria potrebbe, in questo senso, definirsi come una costruzione del “Mai più”: mai più la guerra, il nazionalismo, il razzismo, la Shoah ecc., senza per questo potersi rifare ad una memoria comune positiva. Il pluralismo che caratterizza il contesto europeo non è pertanto ricomponibile in nessuno dei due modelli di religione civile – quello rousseauiano e quello americano – ai quali è possibile, teoricamente e storicamente, fare riferimento. Quale dunque il ruolo della religione nello spazio pubblico europeo? La risposta dipenderà, sostiene Kallscheuer, innanzitutto dalla capacità delle chiese di superare gli angusti confini nazionali. Infatti, per costruire oggi uno spazio pubblico comune per la religione a livello europeo (o un “mercato comune” delle religioni), bisognerebbe innanzitutto eliminare le prerogative e i privilegi ereditari delle grandi Chiese che in Europa restano (dal punto di vista costituzionale) istituzionalizzati (e garantiti) a livello nazionale. Ma se questo, da un lato, consente alle grandi Chiese istituzionalizzate di cristallizzare la loro posizione territoriale, dall'altro ne diminuisce l'azione (limitata, finora, all'inutile battaglia simbolica per un preambolo “cristiano” o religioso, nella – possibile – futura costituzione dell'Unione). Così facendo, le chiese sono di fatto tenute lontane dai reali conflitti attuali circa la struttura dello “spazio religioso” europeo.

L'assenza di esperienze di un pluralismo religioso in quasi tutte le nazioni del Vecchio continente fin dall'epoca della Riforma protestante (e della formazione degli stati confessionali) è anche all'origine delle difficoltà della relazione fra l'Europa e l'Islam. Inoltre, non esiste alcun modello storico di

riferimento che individui un luogo, un ruolo e un futuro per l'Islam come parte permanente nella vita pubblica europea costituita di maggioranze non musulmane. Muovendo dalla ricostruzione storica delle molteplici forme che ha assunto l'incontro fra l'Islam e l'Europa, Kallscheuer ritiene che il futuro civile dell'Islam all'interno dell'Europa dipenda più dal suo messaggio religioso che della varietà dei suoi conflitti passati con l'Occidente.

3. Nel saggio *Populismo. I Paradossi del consenso*, Gabriele Magrin affronta dettagliatamente gli sviluppi concettuali di uno dei lemmi più ricorrenti e più indefiniti del lessico politico contemporaneo. A partire dal tornante decisivo costituito dal Secondo Ottantanove, il termine ha acquisito nel linguaggio politico un'accezione inedita e prevalente che presenta una relazione assai debole sia con il populismo inteso, secondo una consolidata tradizione storiografica, come famiglia di ideologie storicamente determinate (il populismo russo, il populismo americano, quello peronista, e così via), sia con il populismo inteso, dalla recente letteratura politologica, come insieme di movimenti politici caratterizzati da rivendicazione scioviniste e/o xenofobe. Sempre più spesso, in accezione ben più estensiva, il termine designa una "degenerazione autoritaria" delle democrazie contemporanee ovvero un "dispotismo dolce". In questa nuova accezione, Magrin ritiene che il termine populismo cerchi di ricondurre a unità concettuale una serie di patologie della democrazia rappresentativa che la teoria politica non ha ancora analizzato nella loro relazione reciproca: la crescente privatizzazione e impoliticità delle esistenze, il declino dei partiti di massa e la crisi della rappresentanza, la moltiplicazione delle manifestazioni antipolitiche e, di qui, il consenso crescente raccolto da leader carismatici in presa diretta con il "popolo sovrano" in tutte le democrazie "avanzate" dell'Occidente.

Attraverso un confronto critico con il profilo teorico offerto da Yves Mény e Yves Surel, Magrin si propone di interpretare il populismo come una logica politica piuttosto che come una ideologia, esplicita e sistematizzata. Indifferente rispetto al contenuto ideologico, il populismo si presenta come uno schema ricorrente dell'azione politica, caratterizzato dal ruolo di catalizzatore svolto da un leader politico rispetto a una serie di aspettative, ancora inarticolate, di rivincita del "popolo sovrano" contro il tradimento, vero o presunto, operato dalle élites al potere.

Nei primi due paragrafi Magrin ripercorre, ritenendole utili per la comprensione teorica del populismo contemporaneo, le categorie antropologiche individuate da David Riesman e Richard Sennett e in particolare la loro tesi circa una relazione costitutiva tra privatizzazione dell'esistenza e identificazione dei cittadini nella figura di un leader carismatico. Il terzo paragrafo propone una riflessione critica sull'enigma del consenso crescente raccolto da leader populistici. Un ruolo determinante ha svolto, a questo proposito, la crisi della rappresentanza che, come afferma Pierre Rosanvallon, riguarda non soltanto la crescente marginalità dei partiti di massa, ma anche e so-

prattutto l'incapacità di "rappresentare" un futuro comune attraverso forme pubbliche e mediate di partecipazione politica. Nel quarto paragrafo Magrin esamina il lessico del discorso populista e le "ragioni" che esso esibisce all'attenzione del pubblico, in una miscela indissociabile – e che ritiene sia bene non dissociare – di politica e di antipolitica. Il paragrafo conclusivo analizza il linguaggio populista inteso come linguaggio "parassitario della democrazia".

Inteso, in questa accezione generale, come un prodotto e una manifestazione di un malessere democratico, il populismo, sostiene Magrin, merita di essere preso sul serio sia perché è uno strumento concettuale prezioso nel render conto del divario sempre più allarmante tra ideali democratici e "rozza materia", sia perché ci mette in guardia da un "futuro della democrazia" che neanche il pessimismo della ragione di Bobbio aveva saputo prevedere.

Sassari, agosto 2011

Raffaella Sau

*Promemoria sul relativismo dei valori**

di *Virgilio Mura*

1. Descrittivo, valutativo e “legge di Hume”

Per inquadrare nella sua corretta dimensione il tema del relativismo dei valori, occorre preliminarmente far riferimento alla distinzione fra due diverse funzioni del linguaggio: la funzione *descrittiva*, che serve a comunicare la conoscenza, a fornire informazioni sul mondo; la funzione *valutativa*, che consiste nell’approvare o disapprovare, nel giudicare positivamente o negativamente un determinato oggetto (un evento, un’azione, un comportamento: insomma, un fatto), ossia nel *prendere posizione* rispetto a esso.

La funzione valutativa, a sua volta, non va confusa con la funzione prescrittiva, benché entrambe appartengano al campo del *dover essere* (a differenza della funzione descrittiva, che appartiene al campo dell’*essere*). Per quanto contigue e, talora, interdipendenti, le due funzioni sono tuttavia distinte. Valutare significa qualificare qualcosa in base a criteri morali (bene-male), estetici (bello-brutto), politici (giusto-ingiusto), funzionali (efficiente-inefficiente), e così via. Prescrivere significa invece comandare o proibire, persuadere o dissuadere, consigliare, invitare, supplicare, incitare, ecc. Con la valutazione si attribuiscono qualità alle cose, con la prescrizione si inducono le persone a fare o a non fare qualcosa. Sotto il profilo della sua estensione, la funzione valutativa opera in un campo assai più vasto di quello della funzione prescrittiva (limitata esclusivamente ai comportamenti), perché interessa la medesima area ricoperta dalla funzione descrittiva, nel senso

* Il testo che segue è semplicemente un promemoria. Contiene una serie di appunti, correlati da un filo conduttore. Alcuni riprendono – riposizionandoli, e, in parte, integrandoli o riformulandoli – argomenti trattati in miei precedenti lavori (cfr., in particolare, *Categorie della politica. Elementi per una teoria generale*, Giappichelli, Torino 2004, pp. 35-57; *Il relativismo dei valori e gli squilibri del terrore*, in M. Bovero, E. Vitale, *Gli squilibri del terrore*, Rosenberg & Sellier, Torino 2006, pp. 200-207). In quanto appunti, dovrebbero essere a prevalente “uso interno”. Il fatto che vengano pubblicati non ne modifica sostanzialmente la natura.

che può essere sottoposto a valutazione tutto ciò che è conosciuto. Ma un conto è descrivere un evento, individuandone le proprietà oggettive (“Tizio ha aiutato Caio”), altro è valutarlo, attribuendogli una qualificazione positiva o negativa (“Tizio ha fatto bene o male ad aiutare Caio”). Però, se la differenza fra il descrivere e il valutare è chiara – le due funzioni sono inconfondibili, nonostante la coincidenza del campo d’applicazione – la distinzione fra il valutare e il prescrivere, ma *solo* in relazione agli effetti pratici possibili, appare a molti più sfumata. La proposizione “È bene che tizio aiuti Caio” ha un significato diverso dalla proposizione “Tizio deve aiutare Caio”? Non tendono entrambe, se pure in forma diversa e con una diversa “forza” persuasiva, a indurre Tizio ad aiutare Caio, cioè a “far fare” qualcosa a Tizio, ad influire sulla sua condotta? In questo caso, bisogna riconoscerlo, l’effetto pratico della valutazione può essere equivalente a quello della prescrizione. Ma ciò non toglie che le due funzioni siano differenti: apprezzare un comportamento non è lo stesso che prescriverlo, anche se la prescrizione non è mai disgiunta dall’apprezzamento e l’apprezzamento spesso conduce alla prescrizione come a un suo sbocco naturale. In altre parole, ferma restando la differenza concettuale fra le due funzioni, si può dire che, nella prescrizione è *sempre presupposta* (insita) una valutazione – e questo spiega il riduzionismo operato da molti autori¹ – mentre la valutazione non necessariamente implica una prescrizione².

La distinzione fra il descrittivo e il prescrittivo-valutativo è della massima importanza perché consente di non cadere in un comunissimo errore di ragionamento che i logici indicano come “fallacia naturalistica”³. La fallacia naturalistica consiste nella pretesa di dedurre, con un salto logico, una prescrizione-valutazione da un’asserzione. Il primo ad avvertire e a denunciare il vizio del “salto logico” che i filosofi praticavano abitualmente fu David

1. Il riferimento è soprattutto ai filosofi del diritto che si richiamano al positivismo o al realismo giuridico: cfr., in proposito, A. Ross, *Directives and Norms*, Routledge and Kegan Paul, London 1969 (trad. it., *Directive e norme*, Comunità, Milano 1978, p. 54 segg.); G. Tarello, *Diritto, enunciati, usi*, Il Mulino, Bologna 1974, p. 136 segg.; U. Scarpelli, *L’etica senza verità*, Il Mulino, Bologna 1982, pp. 94-95, 116 segg.; R. Guastini, *Introduzione all’analisi del linguaggio normativo*, in S. Castignone, R. Guastini, G. Tarello, *Introduzione teorica allo studio del diritto*, EGIC, Genova 1979, pp. 46-48. In un certo senso, però, la paternità del riduzionismo può essere ascritta al *prescrittismo* di R.M. Hare, di cui cfr. *The Language of Morals*, Oxford University Press, London 1952 (trad. it., *Il linguaggio della morale*, Ubaldini Editore, Roma 1968, p. 68 segg.); e *Freedom and Reason*, Oxford University Press, Oxford 1963 (trad. it., *Libertà e ragione*, Il Saggiatore, Milano 1971, p. 213 segg.).

2. G. Preti, *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino 1975, p. 218; *Retorica e logica*, Einaudi, Torino 1968, p. 222.

3. L’espressione ricorre in G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge 1960 (trad. it., *Principia Ethica*, Bompiani, Milano 1964, p. 127). Sul tema della fallacia naturalistica, cfr. i ponderosi e documentatissimi volumi di G. Carcaterra, *Il problema della fallacia naturalistica*, Giuffrè, Milano 1969 e di B. Celano, *Dialettica della giustificazione pratica. Saggio sulla legge di Hume*, Giappichelli, Torino 1994.

Hume, il quale sostenne che da un'asserzione si può dedurre soltanto un'altra asserzione e che una prescrizione può essere dedotta soltanto da un'altra prescrizione (di qui la c.d. "legge di Hume", l'altro nome con cui in genere s'indica la "fallacia naturalistica")⁴.

Se le premesse non contengono una prescrizione (o una valutazione), neppure la conclusione può contenerla. La "legge di Hume" è tutta qui: facile da enunciare (e capire), assai più difficile da applicare. Spesso, infatti, la fallacia naturalistica è occultata dall'abilità argomentativa, dall'apparente correttezza del ragionamento o dalla suggestività della conclusione⁵. Ma nessuna conclusione di carattere normativo (o valutativo) può essere dedotta da una premessa di carattere assertivo senza effettuare un "salto logico", vale a dire senza inserire, fra le premesse, una proposizione sottaciuta di carattere normativo (o valutativo).

La "legge di Hume" è importante perché la sua non osservanza produce non soltanto confusione mentale, ma altresì degli effetti equivoci sul piano pratico. Se si potessero fondare le massime del comportamento sulla base di asserzioni, cioè sulla base di verità fattuali, anche le massime di comportamento avrebbero un valore di verità. Questo è l'antico sogno dei sostenitori della possibilità di un'etica oggettiva, ossia di un'etica valida universalmente – proprio come la conoscenza – in virtù della propria auto-evidenza o in virtù della propria derivabilità da verità fattuali.

I codici morali sono composti d'imperativi (comandi e divieti) che, se possono essere giustificati, non possono tuttavia mai essere dimostrati come veri. L'etica – per dirla con il titolo di un libro di Scarpelli – è senza verità⁶. Il che non significa che le massime morali non possano essere fondate razionalmente, giacché possono essere derivate da principi o da altre massime, i quali a loro volta possono essere ricavati da altri principi e altre massime, secondo lo schema del *sillogismo pratico* che deduce prescrizioni da prescrizioni, fino ad arrivare, procedendo a ritroso, ai principi primi e alle massime ritenute fondamentali o basilari che non possono a loro volta essere inferiti, ma possono soltanto essere assunti con una scelta di valore che non è in alcun modo razionalmente giustificabile. Trovare per le norme morali una base oggettiva, certa e inconfutabile, è forse un'impresa impossibile, come mostra la storia della filosofia occidentale. Certo è che tale base non può essere costituita dalla realtà fattuale, come dimostra il costante fallimento dei ricorrenti

4. D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (trad. it., *Trattato sulla natura umana*, in *Opere*, Laterza, Bari 1971, I, pp. 496-97).

5. Cfr., ad esempio, J. Searle, *How to Derive an "Ought" from an "Is"*, in W.D. Hudson [ed.], *The Is-Ought Controversy*, Macmillan, New York 1969, pp. 120-34, che rappresenta, in ordine di tempo, l'ultimo, più noto (e infruttuoso) tentativo di una lunghissima serie dedicata alla confutazione della "legge di Hume".

6. Scarpelli, *L'etica senza verità*, cit., spec. capp. III, *Etica, linguaggio e ragione*, pp. 49-72, e IV, *La meta-etica analitica e la sua rilevanza etica*, pp. 73-112.

tentativi, operati in aperta violazione della “legge di Hume”, di ricavare, con consequenzialità logica solo apparente, norme da asserti.

2. Fatti e valori

La distinzione fra il *descrittivo* e il *valutativo* rispecchia e riproduce la dicotomia fra fatti e valori, in genere difesa e sorretta dall’empirismo. La dicotomia si fonda su una distinzione radicale, che può essere colta sia sul piano semantico sia su quello ontologico. Mentre la nozione di “fatto” denota genericamente ogni dato reale dell’esperienza, che può essere oggetto di descrizione, in quanto, per dirla con John Mackie, fa parte della “struttura del mondo” (*the fabric of the world*)⁷, qualcosa che è “esterno” all’osservatore, cioè che è, per usare un inglesismo di moda, *mind independent* (esiste indipendentemente dall’attività mentale del soggetto conoscente), la nozione di “valore”, viceversa, non gode di tali proprietà. Ed è su questa differenza fondamentale che si regge la dicotomia, la quale si configura, dunque, come il prodotto di una concezione gnoseologica di tipo realistico, che intende la conoscenza come *corrispondenza* degli enunciati con la realtà fattuale e nega, invece, che i valori siano conoscibili alla stregua dei fatti. Una posizione *realistica* sul piano teoretico e *anti-realista* (e *non-cognitivistica*) sul piano etico, esattamente speculare rispetto all’*idealismo gnoseologico* che, negando l’esistenza di una realtà esterna oggettiva, sostiene, appunto, che l’oggetto della conoscenza sia un dato posto o creato dallo stesso soggetto conoscente. Nessun autore, meglio (o più efficacemente) di Hegel, ha rappresentato questa prospettiva, condensandola in una celeberrima frase contenuta nella *Prefazione ai Lineamenti della filosofia del diritto* del 1821: “quel che è razionale è reale; e quel che è reale è razionale”, intendendo con ciò che “nulla è reale all’infuori dell’idea” poiché “ciò *che è*, è la ragione”⁸. Nell’ottica hegeliana (e in quella *idealistica*, in generale), poiché è esclusa la possibilità dell’esistenza di referenti esterni alla coscienza, non c’è spazio per la dicotomia fatti-valori e il criterio di verità non può che essere quello della *coerenza* fra gli enunciati di un medesimo universo discorsivo.

Ma non occorre essere *idealisti sfrenati* per contestare la dicotomia fatti-valori. Hilary Putnam, muovendosi in una prospettiva ispirata al pragmatismo

7. J.L. Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, London 1971, p. 15. (trad. it., *Etica: inventare il giusto e l’ingiusto*, Giappichelli, Torino 2001, p. 22). Con lo stesso significato Mackie usa anche, nelle stesse pagine, l’espressione “forniture of the world”.

8. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1971, pp. 14-15, ma cfr. anche p.16: “Questo, anche, costituisce il significato concreto di quel che sopra è stato designato astrattamente come unità di forma e di contenuto; poiché la forma, nella sua più concreta significazione, è la ragione, quale conoscenza che intende, e il contenuto è la ragione, quale essenza sostanziale della realtà etica, come della realtà naturale; l’identità cosciente delle due è l’idea filosofica”.

simo di John Dewey, attacca frontalmente quello che egli considera il “quadro empirista”, composto dalle due dicotomie parallele “giudizi di fatto-giudizi di valore” e “verità di fatto e analitiche” – quest’ultima, peraltro, già smantellata da Quine⁹ –, alle quali aggiunge, come terzo tassello, la Legge di Hume, per mostrare come tale quadro abbia “corrotto il nostro pensiero, sia nel campo del ragionamento etico che nella descrizione del mondo, soprattutto impedendoci di vedere come valutazione e descrizione siano intrecciate e interdipendenti”¹⁰. Putnam nega validità alla dicotomia perché ritiene infondata la separazione netta fra fatti e valori (fra descrittivo e valutativo). Ci sono, infatti, termini (o concetti) che esprimono contemporaneamente e in modo inscindibile sia un fatto sia un valore. Si tratta dei *concetti etici spessi* (*thick concepts*), una categoria introdotta e teorizzata da Bernard Williams¹¹, quali “crudelmente”, “codardo”, “leale”, “sincero”, concetti che non possono essere considerati o valutativi o descrittivi, bensì nello stesso tempo e valutativi e descrittivi (fattuali)¹². Per dirlo con le parole di Catherine Z. Elgin,

9. Questa distinzione, introdotta, con diverse formulazioni, nella filosofia moderna da Hume, Leibniz e Kant, assume una rilevanza particolare nel neo-empirismo novecentesco. In proposito cfr. M. Schlick, *Über das Fundament der Erkenntnis*, in “Erkenntnis”, 1934, IV, pp. 79-99 (trad. it., *Il fondamento gnoseologico*, in A. Pasquinelli, a cura di, *Il neoempirismo*, Utet, Torino 1969, pp. 318-20); R. Carnap, *Testability and Meaning*, in “Philosophy of Science”, 1936, III, pp. 420-71; e 1937, IV, pp. 2-40 (trad. it., *Controllabilità e significato*, in *Analiticità, significanza e induzione*, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 98-102, 112-15, 188-91, 247-49; A. Pap, *An Introduction to the Philosophy of Science*, The Free Press of Glencoe, New York 1962 (trad. it., *Introduzione alla filosofia della scienza*, Il Mulino, Bologna 1962, p. 113 segg.); A. Pasquinelli, *Nuovi principi di epistemologia*, Feltrinelli, Milano 1964, p. 59 segg. La distinzione è stata sottoposta a una severa critica da parte di W.V.O. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, in “The Philosophical Review”, 1951, LX, pp. 20-43 (trad. it., *Due dogmi dell’empirismo*, in Pasquinelli, a cura di, *Il neoempirismo*, cit., pp. 861-90). Negando che vi sia una “netta linea di demarcazione fra proposizioni analitiche e sintetiche” (ivi, p. 880), Quine considera un “nonsense, e la radice di molto nonsense, il parlare di una componente linguistica e di una componente fattuale nella verità di una qualsiasi proposizione” (ivi, p. 885) cosicché – e la conclusione non potrebbe essere diversa – “quanto a fondamento gnoseologico gli oggetti fisici e gli dèi di Omero differiscono solo nel grado, e non nel tipo” (ivi, p. 888). Sul dibattito che la posizione di Quine ha suscitato, cfr., oltre alla risposta di Carnap, *Meaning and Necessity*, Chicago University Press, Chicago 1956, le repliche di B. Mates, *Analytic Sentences*, in “The Philosophical Review”, 1951, pp. 525-34; R.M. Martin, *On Analytic*, in “Philosophical Studies”, 1952, pp. 65-73; H.P. Gricce-P.F. Strawson, *In Defence of a Dogma*, in “The Philosophical Review”, 1956, pp. 141-58, nonché l’elenco contenuto in P. Edwards-A. Pap, eds., *A Modern Introduction to Philosophy*, The Free Press, New York 1962, p. 89.

10. H. Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2002 (trad. it., *Fatto/valore. Fine di una dicotomia*, Fazi Edizioni, Roma 2004, pp. 6-7, 18). Putnam aveva già affrontato il problema in *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1981 (trad. it., *Ragione, verità e storia*, Il Saggiatore, Milano 1985, pp. 201-216). Per una critica delle posizioni di Putnam, cfr. S.F. Magni, *Fatti e valori*, in L. Ceri, S.F. Magni (a cura di), *Le ragioni dell’etica*, ETS, Pisa 2004, pp. 43-61.

11. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana, London 1985 (trad. it., *L’etica e i limiti della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 170 e segg.).

12. Putnam, *Fatto/valore. Fine di una dicotomia*, cit., p. 40.