

# JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale  
Journal of Philosophy of International Law and Global Politics

*Verità, relativismo e pluralismo*

Anno 2008





# JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale  
Journal of Philosophy of International Law and Global Politics



## JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale

Journal of Philosophy of International Law and Global Politics

<http://www.juragentium.unifi.it/>

[Segreteria@juragentium.unifi.it](mailto:Segreteria@juragentium.unifi.it)

ISSN 1826-8269

Vol. V, numero monografico: *Verità, relativismo e pluralismo*, Anno 2008

### Redazione

Luca Baccelli, Nicolò Bellanca, Pablo Eiroa, Orsetta Giolo, Leonardo Marchettoni (segretario organizzativo), Juan Manuel Otero, Renata Pepicelli, Paola Persano, Stefano Pietropaoli, Katia Poneti, Ilaria Possenti, Lucia Re (vicedirettore), Filippo Ruschi (segretario di redazione), Emilio Santoro, Sara Turchetti, Francesco Vertova (webmaster), Silvia Vida, Danilo Zolo (direttore)

### Comitato scientifico

Margot Badran, Raja Bahlul, Richard Bellamy, Franco Cassano, Alessandro Colombo, Giovanni Andrea Cornia, Pietro Costa, Alessandro Dal Lago, Alessandra Facchi, Richard Falk, Luigi Ferrajoli, Gustavo Gozzi, Ali El Kenz, Predrag Matvejević, Tecla Mazzarese, Abdullahi Ahmed An-Na'im, Giuseppe Palmisano, Geminello Preterossi, Eduardo Rabenhorst, Hamadi Redissi, Marco Revelli, Armando Salvatore, Giuseppe Tosi, Wang Zhenmin

**Verità, relativismo e pluralismo**  
**Discutendo *Per la verità. Relativismo e***  
***filosofia* di Diego Marconi**

**a cura di Leonardo Marchettoni**

# Indice

<b>INTRODUZIONE</b>	<b>5</b>
LEONARDO MARCHETTONI	
<b>IL PELO E L'UOVO</b>	<b>10</b>
GIOVANNI BONIOLO	
<b>LA QUESTIONE DEL RELATIVISMO TRA FILOSOFIA E DIBATTITO PUBBLICO</b>	
PAOLO CASALEGNO	<b>18</b>
<b>ALCUNE OSSERVAZIONI SU VERITÀ, RELATIVISMO, FILOSOFIA E DIBATTITO PUBBLICO</b>	<b>31</b>
ANNALISA COLIVA	
<b>LA TEORIA REALISTICA DELLA VERITÀ E LA POLITICA</b>	<b>40</b>
FRANCA D'AGOSTINI	
<b>RELATIVISMO ETICO, ANTIDOGMATISMO E TOLLERANZA</b>	<b>54</b>
ENRICO DICIOTTI	
<b>UNA CONCESSIONE FATALE</b>	<b>66</b>
ALESSANDRO FERRARA	
<b>VERITÀ, PLURALISMO E REALISMO</b>	<b>74</b>
LEONARDO MARCHETTONI	
<b>RELATIVISMO, VERITÀ E RAGIONI MORALI</b>	<b>91</b>
ROBERTO MORDACCI	
<b>REPLICHE</b>	<b>99</b>
DIEGO MARCONI	

# Introduzione

Leonardo Marchettoni

Il tema del relativismo ha acquisito un'evidenza all'interno del dibattito filosofico contemporaneo difficilmente contestabile. È probabile che l'attuale percezione del *fatto del pluralismo* - vale a dire la compresenza di culture, visioni del mondo, etiche e religioni diverse all'interno dei nostri Stati multiculturali - giochi un ruolo decisivo nel produrre questo risultato. Ma si può anche ipotizzare che congiurino a generare questo effetto dinamiche autonome pertinenti all'andamento della discussione accademica. (1) In ogni caso, il moltiplicarsi dei contributi è sotto gli occhi di tutti. (2) Non solo: di relativismo si parla sempre più spesso anche attraverso i mezzi di comunicazione di massa, per effetto, per esempio, dei pronunciamenti critici espressi dal pontefice romano. Per questo motivo, l'ultimo libro di Diego Marconi si inserisce in un alveo già fiorente sia a livello accademico che a quello più generale del discorso pubblico.

Non è possibile in questa sede riassumere, neanche per sommi capi, il contenuto del dibattito contemporaneo intorno al relativismo. Basterà ricordare, a questo proposito, che tale dibattito, da un lato investe dimensioni diverse della ricerca filosofica, che vanno dalla metafisica, (3) all'epistemologia, (4) alla filosofia del linguaggio (5) e all'etica; (6) dall'altro, sembra interessare entrambi i rami della grande divisione filosofica tra analitici e continentali. (7)

In tanta confusione, è sicuramente un merito ascrivibile a Marconi l'essere riuscito a presentare il problema del relativismo in maniera al tempo stesso accattivante e originale, proponendo un percorso argomentativo che, con straordinaria chiarezza, conduce dai problemi della verità, alla discussione delle diverse forme di relativismo, fino al tema della rilevanza pubblica delle posizioni relativiste, in rapporto alla questione del pluralismo.

Il libro è diviso in tre capitoli: il primo è dedicato ai temi della verità e della giustificazione. Il punto di partenza della riflessione di Marconi è il carattere realista delle intuizioni più comuni intorno alla verità. Secondo la concezione realista della verità la verità o falsità di un enunciato non dipende da fattori epistemici ma 'da come è il mondo'. Questa concezione è particolarmente stringente, secondo Marconi, nel caso di enunciati che vertono sul mondo fisico. Ciò permette di distinguere tra enunciati *veri* ed enunciati *giustificati*, tra *verità* e *giustificazione*: veri sono gli enunciati che dicono come stanno realmente le cose, giustificati, invece, sono quegli enunciati in favore dei quali disponiamo di qualche evidenza argomentativa (più o meno attendibile). Tuttavia, il concetto di giustificazione è, secondo Marconi, strutturalmente subordinato a quello di verità, perché i tentativi, come quello di Dummett, (8) di definizione della giustificazione in termini di insiemi di pratiche designate rimandano, in ultima analisi, alla capacità di certi comportamenti di cogliere e trasmettere la verità. Accanto a questa distinzione, un altro plesso concettuale che causa sovente perplessità è quello tra verità, conoscenza e certezza. La conoscenza di una proposizione presuppone che quella proposizione sia vera. Perciò, ciò che si afferma quando si asserisce che non esistono credenze assolutamente vere è la tesi scettica secondo la quale anche le credenze che ci appaiono più salde potrebbero essere in realtà false, cioè non-conoscenze. Ma lo scetticismo, prosegue Marconi sulla scorta di Austin e Wittgenstein, è una posizione poco convincente, che sembra far leva su un uso patologico del concetto di dubbio.



Spesso, inoltre, lo scetticismo dissimula una confusione tra *conoscenza* e *certezza*: chi dice di dubitare dell'esistenza di conoscenze, dubita in realtà della certezza delle conoscenze disponibili. Ma a questo proposito, osserva Marconi, il fatto che nessuna credenza sia immune da revisione non implica che non esistano conoscenze, perché la possibilità che una presunta conoscenza sia confutata non implica che quella conoscenza non esista, fino a che la sua confutazione non si manifesta.

Queste considerazioni aprono la strada alla discussione, nel secondo capitolo, di alcune forme di relativismo. Più precisamente, Marconi prende in considerazione due tipi di relativismo particolarmente diffusi: il relativismo epistemico e il relativismo concettuale. Secondo il relativismo epistemico le conoscenze dipendono da criteri di accettabilità che variano presso diverse comunità umane. Inoltre, non esistono metacriteri capaci di individuare i criteri di accettabilità corretti: “non ci sono modi di giustificare un criterio di verità che siano indipendenti dal criterio che pretendono di giustificare” (p. 52). Il relativismo epistemico rappresenta, secondo Marconi, una posizione filosofica rispettabile, sostenuta fra gli altri da Wittgenstein in *Della certezza*. Non ne segue, però, il relativismo sulla verità, perché dal fatto che una proposizione  $p$  sia giustificata per  $X$  ma non per  $Y$  non segue che  $p$  sia vero per  $X$  e non vero per  $Y$  (a meno di non aderire a una concezione epistemica della verità). Ma allora, in che modo è possibile esprimere la tesi della relatività della verità? Il candidato più promettente è la seconda posizione relativista, il relativismo concettuale. Secondo il relativismo concettuale “identifichiamo ‘un modo in cui le cose stanno’ grazie a determinati concetti, quelli mediante i quali individuiamo e categorizziamo i costituenti della realtà e le loro relazioni” (p. 58, corsivo dell'autore). Questi concetti fanno parte di diversi schemi concettuali, di volta in volta concepiti come linguaggi, teorie, sistemi di rappresentazioni, ecc. (9) Siccome schemi concettuali differenti danno accesso a stati di cose diversi, il relativismo concettuale sembra offrire un modo perspicuo di intendere la tesi della relatività della verità: individui appartenenti a schemi concettuali distinti hanno *ontologie* differenti, dunque possono attribuire valori di verità diversi a un medesimo enunciato (nel senso che un unico enunciato può rappresentare uno stato di cose entro uno schema concettuale, perciò essere vero per una certa comunità, e non rappresentarne alcuno in un altro, perciò essere falso, o, più probabilmente, privo di valore di verità, per un'altra). Marconi, tuttavia, obietta a questa ricostruzione di confondere la verità con l'accessibilità. Ciò che è relativo, nel quadro del relativismo concettuale, non è il valore di verità delle proposizioni (in fin dei conti, sostiene Marconi, se si aderisce alla concezione realista della verità, l'enunciato ‘il sale è cloruro di sodio’ era tanto vero al tempo dei Greci quanto lo è adesso) ma la loro accessibilità (un greco antico non avrebbe avuto accesso alla proposizione che il sale è cloruro di sodio perché non l'avrebbe compresa, mancando dei concetti necessari per afferrarne il significato). Dunque, conclude Marconi, non è vero che non ci sono fatti ma solo interpretazioni: possiamo considerare scelte concettuali differenti, ma ciò non fa venir meno il carattere oggettivo dei fatti che sono accessibili all'interno di un certo schema concettuale.

In che modo queste considerazioni sono rilevanti per il problema politico del pluralismo? Marconi cerca di rispondere a questo interrogativo nel terzo capitolo di *Per la verità*. In primo luogo, distingue diverse forme di pluralismo. Una prima forma è data dalla tesi secondo la quale “l'esistenza di forme di vita e opzioni etico-politiche diverse





è un bene che va salvaguardato dove sia minacciato, e promosso dove sia carente” (p. 91). Si tratta del pluralismo che Marconi denomina “dei Cento Fiori”. Questo tipo di pluralismo non è per forza relativistico: non è detto che il sostenitore del pluralismo dei Cento Fiori non ammetta delle gerarchie di valore tra le diverse opzioni disponibili. Tuttavia, è difficile formulare argomenti positivi, diversi cioè dalla constatazione che la repressione della differenza è sempre un male, a sua difesa. La seconda tesi pluralista - il pluralismo dell’equivalenza -, invece, asserisce che le diverse forme di vita e scelte di valore sono fra loro equivalenti: si possono selezionare alcune di esse solo in base a una preferenza soggettiva. Dunque, il pluralismo dell’equivalenza configura una forma di relativismo morale: i valori sono tali in quanto *riconosciuti* da qualcuno. Il pluralismo dell’equivalenza si appoggia spesso a un generico scetticismo intorno alla nostra capacità di risolvere razionalmente i conflitti di valore, ma costituisce, a ben vedere, una tesi immotivata e indifendibile: il suo esito è un atteggiamento nichilista che è incompatibile con qualsiasi scelta di campo. Infatti, il relativista morale, essendo vincolato alla tesi secondo la quale non esistono criteri che ci permettano di giudicare tra due codici morali differenti, non può condannare nessuna pratica, nemmeno la più aberrante, e nemmeno sottoporre a critica le proprie scelte. Perciò, conclude Marconi, per quanto gli sforzi di comprensione dei valori degli altri siano generalmente apprezzabili, si deve anche riconoscere che “i valori *esigono* di essere messi a confronto” (p. 137, corsivo dell’autore): non è possibile sottrarsi al giudizio delle forme di vita degli altri e quando tolleriamo comportamenti che a noi ripugnano è in omaggio a un valore, quello della tolleranza, appunto, che noi abbracciamo e che è importante *per noi*. Su questa nota ambivalente si conclude *Per la verità*: riconoscimento dell’importanza del dialogo ma anche del bisogno comune di verità e di una soluzione obbiettiva ai conflitti di valore.

## Note

1. Si potrebbe ipotizzare, per esempio, per quanto riguarda la filosofia anglosassone, che l’esaurirsi del programma naturalista e il successo delle proposte contestualiste, a partire almeno dalla metà degli anni novanta, abbia aperto la strada al ritorno di un certo relativismo. Per una raccolta emblematica della svolta contestualista vedi G. Preyer, G. Peter (a cura di), *Contextualism in Philosophy: Knowledge, Meaning, and Truth*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

2. Per limitarsi ad alcuni titoli rilevanti apparsi dal 1990 in poi: S. Edwards, *Relativism, Conceptual Schemes and Categorical Frameworks*, Avebury, Aldershot, 1990; H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1990, trad. it. *Realismo dal volto umano*, il Mulino, Bologna, 1995; A.D. Renteln, *International Human Rights: Universalism versus Relativism*, Sage, London, 1990; J. Margolis, *The Truth About Relativism*, Blackwell, Oxford, 1991; R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, trad. it. *Scritti filosofici*, vol. 1, Laterza, Roma-Bari, 1994; J.F. Harris, *Against Relativism: A Philosophical Defense of Method*, Open Court, La Salle, 1992; J.A. Lucy, *Language Diversity and Thought: A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992; D. Spati, *Sopprimere la lontananza uccide. Donald Davidson e la teoria dell’interpretazione*, La Nuova Italia, Scandicci, 1994; D.K. Barry, *Forms of Life and Following Rules: A*



*Wittgensteinian Defence of Relativism*, Brill, Leiden, 1996; R. Harré, M. Krausz, *Varieties of Relativism*, Blackwell, Oxford, 1996; G. Harman, J. Jarvis Thomson, *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Blackwell, Oxford, 1996; Th. Nagel, *The Last Word*, Oxford University Press, New York, 1997, trad. it. *L'ultima parola. Contro il relativismo*, Feltrinelli, Milano, 1999; C. Norris, *Against Relativism: Philosophy of Science, Deconstruction, and Critical Theory*, Blackwell, Oxford, 1997; H. Sankey, *Rationality, Relativism and Incommensurability*, Ashgate, Aldershot, 1997; M. Baghramian, A. Ingram, *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity*, Routledge, London, 2000; G. Forrai, *Reference, Truth and Conceptual Schemes: A Defense of Internal Realism*, Kluwer, Dordrecht, 2001; M.P. Lynch, *Truth in Context: An Essay on Pluralism and Objectivity*, MIT Press, Cambridge, Mass., 2001; P. Moser, T. Carson (a cura di), *Moral Relativism: A Reader*, Oxford University Press, Oxford, 2001; R. Nozick, *Invariances: The Structure of the Objective World*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2001, trad. it. *Invarianze. La struttura del mondo oggettivo*, Fazi, Roma, 2003; M. Kölbel, *Truth Without Objectivity*, Routledge, London, 2002; N. Levy, *Moral Relativism: A Short Introduction*, Oneworld Publications, Oxford, 2002; P. O'Grady, *Relativism*, McGill-Queens University Press, Montreal, 2002; M. Baghramian, *Relativism*, Routledge, London, 2004; G. Long, *Relativism and the Foundations of Liberalism*, Imprint Academic, Exeter, 2004; E. Ambrosi (a cura di), *Il bello del relativismo* Marsilio, Venezia, 2005; D. Antiseri, *Relativismo, nichilismo, individualismo. Fisiologia o patologia dell'Europa?*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005; T.D.J. Chappell, *Reading Plato's Theaetetus*, Hackett, Indianapolis, 2005; G. Jervis, *Contro il relativismo*, Laterza, Roma-Bari, 2005; M.-K. Lee, *Epistemology After Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*, Oxford University Press, Oxford, 2005; M. Aime, *Gli specchi di Gulliver. In difesa del relativismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006; P. Boghossian, *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*, Oxford University Press, Oxford, 2006, trad. it. *Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo*, Carocci, Roma, 2006; S.D. Hales, *Relativism and the Foundations of Philosophy*, MIT Press, Cambridge, Mass., 2006; T. Mosteller, *Relativism in Contemporary American Philosophy*, Continuum, London, 2006; D.B. Wong, *Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism*, Oxford University Press, Oxford, 2006; F. Recanati, *Perspectival Thought: A Plea for Moderate Relativism*, Oxford University Press, Oxford, 2007; P.J.J. Phillips, *The Challenge of Relativism: Its Nature and Limits*, Continuum, London, 2007; A. Vendemmiati, *Universalismo e relativismo nell'etica contemporanea*, Marietti, Genova, 2007; U. Zilioli, *Protagoras and the Challenge of Relativism*, Ashgate, Aldershot, 2007; T. Mosteller, *Relativism: A Guide for the Perplexed*, Continuum, London, 2008; J. Kellenberger, *Moral Relativism: A Dialogue*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2008. Come si vede, non ho preso in considerazione, per ragioni di spazio, gli articoli apparsi su riviste o volumi.

3. Vedi, per esempio, S.D. Hales, *Relativism and the Foundations of Philosophy*, cit. Steven Hales sostiene che il principio per cui “ogni cosa vera è vera in modo relativo - cioè, è vera relativamente a certe prospettive” - non è inconsistente, sviluppando una “logica relativista” che tratta la nozione di verità relativa per mezzo di operatori analoghi agli operatori modali



4. Rilevante, a questo proposito è, per esempio, la discussione di Paul Boghossian in P. Boghossian, *Paura di conoscere*, cit.
5. Cfr. soprattutto: C. Wright, *On Being in a Quandary: Relativism, Vagueness, Logical Revisionism*, "Mind", 110 (2001), pp. 45-98, ristampato in C. Wright, *Saving the Differences: Essays on Themes from Truth and Objectivity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2003, pp. 443-509; Id., *Intuitionism, Realism, Relativism and Rhubarb*, in P. Greenough, M.P. Lynch, *Truth and Realism*, Oxford University Press, Oxford, 2006, pp. 38-60. Si tratta, in questo caso, di una forma di relativismo sulla verità che trae le sue motivazioni dall'aspirazione a produrre una concezione della verità non realista per una classe ristretta di enunciati, in particolare gli enunciati esprimenti giudizi etici, estetici o di gusto. Sul tema vedi anche: J. MacFarlane, *Making Sense of Relative Truth*, "Proceedings of the Aristotelian Society", 105 (2005), pp. 321-39; Id., *Relativism and Disagreement*, "Philosophical Studies", 132 (2007), 17-31.
6. Vedi D.B. Wong, *Natural Moralities*, cit.
7. In effetti, la filosofia continentale, almeno a partire da Foucault e Derrida - ma le radici chiaramente rimandano a Nietzsche -, è stata vista spesso come depositaria di un atteggiamento relativista, fondato su presupposti ermeneutici. Per un esempio rilevante in questo senso, vedi G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari, 1994.
8. Marconi si riferisce in particolare a M. Dummett, *Truth and the Past*, Columbia University Press, New York, 2004, trad. it. *Verità e passato*, Cortina, Milano, 2006, pp. 99-100.
9. Per una rassegna delle caratterizzazioni degli schemi concettuali, vedi M. Baghramian, *Relativism*, cit., pp. 214-5.

## Ps

Quando nel 2008 contattai Paolo Casalegno per richiedergli un contributo per la discussione sul libro di Diego Marconi che stavo organizzando non ero al corrente della sua malattia né potevo immaginare che il testo che puntualmente mi trasmise prima della scadenza concordata sarebbe stato uno degli ultimi lavori da lui pubblicati. A distanza di alcuni anni vorrei dedicare alla sua memoria questo numero monografico di *Jura Gentium*.

Firenze, febbraio 2012  
Leonardo Marchettoni

# Il pelo e l'uovo

Giovanni Boniolo

In verità, commentare brevemente, specie alla luce del dibattito italiano, *Per la verità* di Diego Marconi non è esattamente un compito breve, anche se il libro è breve.

Mi pare, però, che l'idea didattica di fondo di Marconi sia del tutto condivisibile, specie qui in Italia: "Cerchiamo di fare chiarezza sui termini che stiamo usando, specie nel dibattito etico-politico. Termini quale 'verità', 'conoscenza', 'certezza', 'relativismo' ecc. sono spesso usati in modo non corretto e quindi il dibattito che ne segue non può essere corretto". Che dire? Ha ragione. Io stesso da sempre mi batto per la chiarificazione, specie in ambito di etica applicata alle scienze della vita. Senza chiarezza su termini quali, per esempio, 'vita', 'esistenza', 'zigote', 'embrione', 'morte' ecc., come poter giungere a una qualche buona deliberazione collettiva?

Vi è anche da dire che l'introduzione alle basi della teoria della conoscenza che propone nel primo capitolo è ben fatta. Fra l'altro le punture di spillo inflitte a destra e manca sono davvero gustose. Immagino pure che si sia divertito. E io stesso, anzi qualche passo dei miei scritti (non vorrei attribuire a Marconi una colpa che non ha: l'essere caduto nella fallacia dell'*argumentum ad personam* abusivo), sono stato oggetto dei suoi rimbrotti. Eppure, forse, il suo bacchettare qui e lì potrebbe risultare scarsamente efficace: talvolta perché bacchetta con troppa acribia e talvolta perché bacchetta le persone sbagliate. Un po' come il "prode Anselmo,/ perché egli era molto scaltro/ andò in guerra, e mise l'elmo".

## Il pelo dell'uovo (altrui)

Non voglio certo ricordare a Marconi cose che conosce, ovviamente, meglio di me, per esempio che ogni uditorio deve essere interpretato dal parlante in modo che il suo discorso sia realmente efficace. Ora vi sono molti uditorii possibili con cui un filosofo, specie della vaglia di Marconi, si può confrontare: c'è quello delle riviste internazionali di filosofia; c'è quello della comunità internazionale dei filosofi (specie della tradizione cui egli appartiene); c'è quello più parrocchiale della comunità nazionale dei filosofi (specie della tradizione cui egli appartiene); c'è quello dei lettori del suo scritto pedagogico che, come chiunque sa di editoria, può essere piuttosto variegato. Ognuno di questi necessita di regole di scrittura diverse e di un modo diverso di presentare idee e temi. Non so se Marconi sia uno sportivo, ma sicuramente saprà che un professionista di rugby non solo gioca a scacchi con regole diverse da quelle che segue quando si trova in campo contro altri rugbisti professionisti, ma che se per caso gli capita, magari solo per esibizione, di giocare con gli Old della sua società non può fare esattamente le stesse cose che fa quando si trova in campionato. Sarebbe totalmente fuori contesto. Così pure un giocatore di pallacanestro famoso per le sue "finte" (la "finta" è l'accenno di una mossa - per esempio un tiro - in modo che l'avversario la difenda, per poi batterlo facendo un'altra mossa - per esempio un'entrata) fa una magra figura se propone le stesse "finte" in un campetto di periferia: per funzionare le sue "finte" devono essere fatte contro giocatori di pari livello, altrimenti le "finte non sono capite", nulla accade e lui si muove inutilmente.

Fuor di metafore, ciò su cui vorrei puntare l'attenzione è che richiedere il rigore terminologico e concettuale (mi insegnerà poi Marconi se 'termine' e 'concetto'



possono essere distinti o, almeno in certi contesti, usati intercambiabilmente *salva veritate*) è cosa “buona e giusta” a tutti i livelli di discorso e quindi per ogni uditorio possibile, ma che se richiedo troppo a un uditorio non avvezzo a quel troppo sto semplicemente facendo una “finta” che non viene capita e quindi sto facendo qualcosa di inefficace. Sto giocando come se giocassi contro gli All blacks quando in realtà sto facendo una partitella tra amici (e gli amici giustamente mi mandano a quel paese).

Vorrei fare un esempio che mi riguarda, visto che Marconi si dedica qui e lì a qualche mia frase.

... la libertà di critica comporta [...] pure un *atteggiamento anti-fondamentalista*, ossia l’atteggiamento di colui che si rende conto che nessuna credenza, valore, o conoscenza può essere giustificata razionalmente come assolutamente vera. (1)

Non sono sicuro che sia appropriato parlare di ‘fondamentalismo’ per intendere la posizione che Boniolo sta criticando qui, e ho dei dubbi che ‘assolutamente vero’ dica qualcosa di più di ‘vero’. Ma, a parte queste considerazioni, mi pare problematico contrapporre a questo modo giustificazione e verità. (2)

A parte il problema della definizione di ‘fondamentalismo’ (non sono sicuro che sia inappropriato parlare di ‘fondamentalismo’), non posso che condividere quello che scrive. In effetti ‘assolutamente’ è un avverbio che può essere tolto e c’è il problema della relazione fra ‘giustificazione’ e ‘verità’. Ha ragione da vendere. Ma vi è un problema: qual era l’uditorio cui mi rivolgevo in quel librettino sulla laicità da cui la frasetta è stata tolta? Non certo quello cui mi rivolgo quando pubblico su riviste internazionali, non certo quello della comunità internazionale dei filosofi, non certo quello, più vicino a Peyton Place, della comunità dei filosofi italiani, ma quello piuttosto variegato e non ben precisabile del lettore medio italiano interessato a tali temi, peraltro oggi piuttosto caldi. Seppure io stesso ami lavorare per aumentare la chiarezza, ho sempre pensato che non puoi “uccidere” (ossia, annoiare e così perdere) il lettore medio su un pelo, facendogli perdere di vista l’uovo. Non perché il lettore medio non lo meriti, ma perché sai che la gaussiana che lo rappresenta è ben diversa dalla gaussiana del lettore di una rivista di filosofia internazionale e che se vuoi comunicargli qualcosa devi smussare, naturalmente senza cadere in banali errori e fraintendimenti grossolani. Un po’ come accade con la scienza: al lettore medio non comunichi, per esempio, la complessità dei pathway biochimici che sono sotto l’espressione di un gene (a meno che tu non voglia fare un inutile sfoggio di sapere), ma la funzione più rilevante della proteina espressa. E lo stesso smussamento di complessità lo offri al lettore medio di cose filosofiche. In Italia spesso si ha una vaga idea di quale sia il luogo più adatto in cui parlare di filosofia e di come parlare di filosofia in quel luogo. Sarà una mia patologia, tuttavia credo (e se volete me ne pento e me ne dolgo) che come la filosofia non si possa proporre nei quotidiani o nei domenicali (che invece dovrebbero servire a divulgarla), così credo (e se volete me ne pento e me ne dolgo) che il pubblico generalista non possa essere l’obiettivo di sottili dispute scolastiche. Può anche darsi che nella frase sopra abbia smussato troppo, ma credo pure (anche se - devo ammetterlo - è una credenza non molto giustificata) che qualunque lettore medio italiano che adotti,



seppur inconsapevolmente, un principio di carità interpretativo più caritatevole di quello di Marconi possa capire quello che intendevo.

D'altronde, in primo luogo, Marconi stesso ha cercato di capire quello che intendevo, tanto è vero che scrive: "Quel che Boniolo vuol dire, credo, è che nessuna credenza può essere ritenuta certa, cioè che nessuna credenza può essere sottratta al dubbio" (p. 22). E, in effetti, è più o meno quel che volevo proporre (anche se la sua argomentazione mi fa diventare uno scetticone che non vorrei essere - ma questo è ora poco importante). In secondo luogo, è sempre Marconi che in altri casi adotta un principio di carità più caritatevole. Per esempio, riferendosi a un passo di Giorgio Volpe e del suo uso della locuzione 'è un fatto che', scrive che sebbene Volpe avesse potuto ometterla, essa "ha una funzione enfatica (come sottolineatura o un corsivo): serve ad evidenziare l'importanza di ciò che segue" (p. 70). Perché interpretare caritatevolmente la locuzione di Volpe e non l'avverbio di Boniolo? Mah, credo (ma non presento giustificazione di nessun tipo) che sia questione del tutto soggettiva; e non è certo riprovevole criticare il vicino perché la sua capra ti brucia l'erba del giardino, ma sorridere all'amante quando la sua capra fa la stessa cosa. In fondo della propria erba ognuno fa quello che vuoi.

Comunque sia, ciò che vorrei sottolineare, a prescindere dal caso personale, è che anch'io credo (ma qui non me ne pento né me ne dolgo) che il rigore sia necessario per noi filosofi professionisti (almeno intesi come persone che si guadagnano il pane insegnando filosofia e non necessariamente come coloro che fanno filosofia). Qui Marconi mi vede non solo alleato ma nella stessa trincea, o - qualora fosse pure un rigoroso pacifista - seduto dalla stessa parte del desco imbandito - sperando che apprezzi la buona tavola e il buon vino. Tuttavia, credo, l'uso e la richiesta di rigore dovrebbero essere relative al contesto entro cui si sta parlando. E qui, forse, Marconi e io siamo in lieve disaccordo (forse lui è vegetariano mentre io non ho preclusione sul regno - ma sulla specie sì - dell'essere vivente da mangiare). Credo (e qui ho qualche ragione empirica a supporto) che certe volte l'uovo sia più importante del pelo, specie in situazioni in cui è importante che siano molti quelli che si vorrebbe assaggiassero la frittata.

Mi si consenta - come direbbe il nostro Silvio - di ripetere. Come Marconi sa, le discussioni politiche ed etiche in Italia non sono esattamente esemplari dal punto di vista del rigore terminologico, anzi direi che sono piuttosto patologiche. Ma se vogliamo sanarle, non è detto che una terapia come quella che Marconi sembra proporre sia la più efficace, anzi forse potrebbe rivelarsi controproducente. Potrebbe darsi, infatti, che non pochi di coloro che sono del tutto imprecisi terminologicamente si tengano ben distanti dal suo insegnamento e che lo considerino solo il prodotto di un noioso e cavilloso grillo parlante. Ma amerei sbagliare.

### **Il pelo dell'uovo (proprio)**

Vi è un fatto ironico e interessante. Marconi pretende il massimo rigore, ma lui stesso sa che sta scrivendo un saggio introduttivo e qui e lì cambia stile. Non sto avanzando in maniera capziosa, ovviamente, un ragionamento fallace basato su un *argumentum ad personam* virato sul *tu quoque*. Voglio solo mostrare che Marconi è ben consapevole che non tutto può essere sempre detto con lo stesso rigore. Per esempio scrive "[...] l'identità di massa inerziale e massa gravitazionale è vera per Einstein ma non per



Newton” (p. 54). Se volessimo essere rigorosi e concentrarci sul pelo anziché sull’uovo, dovremmo dire che questa asserzione è piuttosto imprecisa dal punto di vista sia ontologico che epistemologico ed errata dal punto di vista sia della storia della fisica che della fisica. Naturalmente queste cose Marconi le sa. Io conosco che lui conosce ciò di cui sta parlando; e ne ho buone ragioni. Queste non sono date dalla mia frequentazione di Marconi (penso ci siamo accidentalmente incontrati un paio di volte), né tantomeno dovute al fatto che in quelle occasioni lo abbia interrogato sull’argomento. Invece, credo che sia uno studioso serio perché ho letto un po’ di suoi lavori che mi hanno convinto. Poi, non pago di questa impressione, mi sono andato a vedere in rete il suo cv (3) e ho osservato che è anche apprezzato dalla comunità internazionale e che è uno dei pochi (forse 3, forse 4) filosofi italiani strutturati in Italia che pubblica con una certa regolarità su riviste referate. Naturalmente il cv potrebbe essere falso, ma fino a prova contraria credo sia vero. Naturalmente il fatto che pubblichi su buone riviste con una certa regolarità non significa necessariamente che debba accordargli fiducia intellettuale e culturale, ma nel suo caso - forse per simpatia - così è. Dunque, mi fido di lui; in particolare mi fido che lui sappia ciò di cui sta parlando e così, applicando il principio di carità, capisco benissimo quello che avrebbe voluto dire in quella frase e certo non pretendo da lui in questa occasione lo stesso rigore che pretenderei se dovessi fare il referee di un suo lavoro in cui parlasse dell’identità fra massa inerziale e gravitazione come accennato nel libretto. Né pretendo da lui lo stesso rigore che lui pretende da (quasi) tutti gli altri. E qui, forse, sta un’altra differenza. Forse io sono più “buono” o, semplicemente, meno rigoroso, più facilone, più caritatevole. Insomma, quello che volete.

Per far capire di che sto parlando, chiarisco brevemente. Come si sa, una delle formulazioni del principio di identità afferma che  $x$  e  $y$  sono identici se e solo se le proprietà di  $x$  sono identiche alle proprietà di  $y$ . Ora la condizione necessaria non vale nel nostro caso perché massa inerziale e massa gravitazione sono due cose diverse (una è la resistenza che un corpo offre alla variazione del suo stato di quiete o di moto; l’altra è la sorgente del campo gravitazionale). Ovviamente non vale nemmeno la condizione sufficiente perché l’unica proprietà che hanno in comune (fino a prova teorica o empirica contraria) è il loro valore. Tanto è vero che nessuno parla di identità fra le due ma di ‘equivalenza numerica’ (in ogni testo di fisica ben fatto si parla di “principio di equivalenza”). Ma qui sorge un altro problema: questa equivalenza numerica è alla base degli esperimenti di Galilei sulla caduta dei gravi; Newton ne parla nei suoi *Principia*; e tutta la fisica dell’Ottocento ne è consapevole, tanto che alcuni degli esperimenti più belli di quell’epoca furono fatti proprio per controllare fino a che ordine di valore si spingeva. Naturalmente non se ne parlava nei termini in cui se ne parla nella fisica einsteiniana e in quella seguente, ma il contenuto è quello. Tuttavia proprio Marconi, che mi pare piuttosto realista (non nel senso politico, ma nel senso epistemologico), ci dice che “è vera per Einstein ma non per Newton”. Sfortunatamente non è proprio così. Si noti, fra l’altro, che questo è esattamente uno dei casi studiati a proposito della questione del relativismo concettuale. Come tutti sanno, questo è un tema affrontato dai filosofi fin dai tempi dell’astronomia ellenista, anche se poi tematizzato più rigorosamente in ambito contemporaneo da H.J. Poincaré e poi, anni dopo, da quella che è stata chiamata la “new philosophy of science”. E devo dire che da quel dibattito (ormai datato, essendo degli anni ‘50/’70 del secolo passato) è anche uscita una



soluzione del tutto convincente (e questo è un fatto). Insomma è lo stesso tema del relativismo concettuale discusso da Marconi, anche se la discussione classica era rubricata sotto un'etichetta diversa e anche se Marconi avrà avuto le sue buone ragioni per non menzionarla.

Ma ritorniamo a noi. La voluta e pienamente giustificabile mancanza di rigore in questo caso da parte di Marconi mi porta, da un lato, a pensare che anche lui si renda conto che non è possibile essere sempre rigorosi: se si fosse attardato nel rigorizzare quanto sopra il lettore italiano medio avrebbe perso l'uovo del suo messaggio. Ma, dall'altro, mi porta a suggerire che forse non possiamo chiedere agli altri di osservare sempre il (loro) pelo invece che l'uovo, quando noi stessi non osserviamo sempre (il nostro) pelo ma badiamo sempre al (nostro) uovo.

Vorrei fermarmi un altro po' sulla scienza. In più punti, Marconi la difende contro gli attacchi che da qualche tempo in Italia stanno aumentando. E noi lo ringraziamo per questo, anche perché credo (e lo credo fermamente, naturalmente se si può credere 'fermamente'!) che la difesa della scienza passi per una classe di umanisti che la vogliano studiare almeno un po', e in Italia - ahimé - sembra che ce ne siano pochi. Una volta incontrai un filosofo che mi sorprese dicendomi che lui non studiava la scienza ma ne parlava lo stesso, specie quando discettava sulla naturalizzazione dell'epistemologia, perché riteneva fosse sufficiente soffermarsi sugli aspetti linguistici. E come non ricordare quei filosofi della mente che non si rendono conto che per avere una mente devi avere un cervello (a meno che tu non sia un idealista) e che forse bisognerebbe sapere un po' di più di anatomia e fisiologia del sistema nervoso centrale e periferico? Sono esattamente come quei bioeticisti che parlano di embrioni e di cellule staminali ma non si sono mai curati di entrare in un laboratorio per capire che cosa siano. Che sia veramente sufficiente per un filosofo professionista avere una conoscenza da 'Forse non tutti sanno che' (cfr. *La settimana enigmistica*) della scienza?

Analogamente, forse, bisognerebbe non pensare che gli schemi che vanno bene per il discorso quotidiano possano esserle applicati senza alcun accorgimento dappertutto, per esempio al discorso scientifico. Solo conoscendolo un po' possiamo, per esempio, essere un meno certi (si può essere 'un po' meno certi' di qualcosa?) del punto di vista secondo cui tutte le volte che consideriamo giustificata una tesi ci impegniamo a considerarla vera. Forse (ma non ne sono sicuro perché non ho trovato giustificazione così persuasiva, almeno per me), questo vale nel discorso quotidiano. Tuttavia, ci sono molti fisici che pensano che la meccanica quantistica sia del tutto giustificata ma che non sia affatto vera e altri che pensano che sia del tutto giustificata (per le stesse buone ragioni) e "vera in prima approssimazione" (mai considerate possibilità quali "vero in prima approssimazione", "vero all'interno dell'intervallo di errore", "vero entro certo valori spazio-temporali"?). Inoltre, tutti i fisici concordano sul fatto che il modello a goccia dell'atomo sia del tutto giustificato ma pure del tutto falso. Giustificazione e verità non sempre e solo vanno a braccetto per le strade dell'analisi del linguaggio quotidiano; ci sono anche altri luoghi ameni dove poter passeggiare. Certo a livello quotidiano potrebbe essere, ma dovremmo stare attenti a generalizzare tesi in ambiti che non controlliamo a sufficienza. Potremmo mancare di rigore. Anche lì vi sono uova e peli, anche se non sono le nostre uova e i nostri peli.





Rimaniamo un po' qui. Più volte Marconi ci ricorda che le conoscenze non possono non essere vere (o vere fino a prova contraria). Ma tutta la fisica nucleare è fatta di modelli che sappiamo essere falsi eppure sono conoscenza (o si vuole sostenere che la fisica nucleare non è conoscenza?). In genetica delle popolazioni tutti sanno che la legge di Hardy-Weinberg è falsa, ma non può non dirsi conoscenza, e una delle ragioni a sostegno del suo essere conoscenza è indirettamente data proprio dal suo essere falsa (per via che viene usata in modo un po' particolare, come tutti sanno).

E a proposito di verità e di fatti, se 'È vero che P se e solo se che P', come la mettiamo con entanglement quantistico? In parole povere, per esempio, con l'effetto tunnel quantistico? Qui dov'è "che P"? Se qualcuno me lo indica, lo propongo per il Nobel! E poi, si ha mai avuto l'occasione di vedere i risultati di un'interazione ad alta energia fra particelle elementari? Qui dov'è il fatto? Qui non è certo questione di ermeneutica selvaggia, o di post-modernismo d'accatto, o - ancora peggio - di banalizzazione dell'ontologia del senso comune. Qui è questione di fisica; della stessa fisica (che non è, ovviamente, la fisica del senso comune così di moda in Italia fra gli "umanisti-bene") di cui ti fidi quando fai una tac o una pet o una risonanza o usi un telefonino. Qui è questione di scienza. Di quella stessa scienza che vede Marconi e me accomunati nel volerla difendere e per la quale prendiamo il brando e mettiamo l'elmo, esattamente come il prode Anselmo.

Forse il quadro concettuale che Marconi introduce con grande rigore funziona anche qui, ma non ne sono così certo. Bisognerebbe che me lo giustificasse (in uno qualunque dei tre sensi di giustificazione che ci propone). Perché non fa un libretto su verità, conoscenza e giustificazione fra biologia molecolare e meccanica quantistica? Potrebbe rispondere che non le conosce abbastanza. Potrei ribattere che basterebbe studiarle, come molti fanno (senza per questo morire). Comunque, come fa allora a essere così sicuro che il suo quadro concettuale funziona anche qui? Potrebbe sostenere che va bene solo per le situazioni ordinarie. Potrebbe essere. Mi faccia un teorema di limitazione, che allora ci credo più facilmente.

E, si badi bene, in verità in verità vi dico che non voglio prendere le distanze dalla verità, né che la verità mi fa paura, ma che forse le cose (le relazioni fra verità, certezza, conoscenza, giustificazione) sono un po' più complesse di quel che sembrano, specie in campi diversi da quelli della vita quotidiana.

### **Le uova degli altri**

Non solo non a tutti piacciono i peli, specie - a quanto pare - i propri peli, ma a molti non piacciono nemmeno le uova. Nella parte finale del suo volumetto, Marconi, con una retorica serrata e incalzante, si/ci chiede "Che cosa c'è di particolarmente scandaloso nel fatto che una chiesa, come una multinazionale o come l'Associazione Commerciale si proponga di "influenzare l'andamento del dibattito pubblico"? [...] E come distinguere, nella pratica, tra il diritto - che si riconosce o si rivendica - di "manifestare anche pubblicamente le proprie credenze" [...] ovvero di "esprimere pubblicamente la propria fede e l'etica che ne consegue" [...] e il diritto che invece si (contesta) di cercar di influenzare "l'andamento pubblico" o di "diventare gruppi di pressione" [...]? I laici e i credenti che non condividono le posizioni dei vescovi italiani, farebbero meglio a contrastare quelle posizioni nelle sedi appropriate anziché perseguire improbabili e



illiberali limitazioni della facoltà dei vescovi di intervenire nel dibattito pubblico” (pp. 149-151).

L'introduzione pedagogico-linguistica qui si è trasformata in una filippica. Ma contro chi? Chi sono i cattivoni che vogliono che i Vescovi tacciano? Chi sono gli illiberali che vogliono limitare la libertà di espressione dei Vescovi? Chi sono questi poco-di-buono? Forse quei “laicisti” tanto avversati dai teocon e dagli atei-devoti? Vuoi vedere che anche il buon Marconi mi è diventato tale?

Io non ho nessun problema a far parlare chiunque; d'altronde posso sempre non ascoltarlo e andarmene. Così non ho nessun *problema soggettivo* se il Cardinale Truillo, come riporta *The Guardian* (9 ottobre 2003) sostiene che tutti i preservativi sono porosi e siccome per questi pori passa lo spermatozoo, che è 450 volte più grande del virus dell'AIDS, allora ci passa anche questo, e che quindi i preservativi non devono essere usati. Io rido nel sentire una bischerata del genere se pronunciata in tram, in treno o in un bar. Ma c'è un *problema sociale*, se a dirlo è il Cardinale Truillo e se il suo pulpito è il suo ruolo cardinalizio. Come gli ha fatto notare l'Organizzazione Mondiale della Sanità: “These incorrect statements about condoms and HIV are dangerous when we are facing a global pandemic which has already killed more than 20 million people, and currently affects at least 42 million [...] Intact condoms [...] are essentially impermeable to particles the size of STD pathogens including the smallest sexually transmitted virus [...] condoms provide a highly effective barrier to transmission of particles of similar size to those of the smallest STD viruses”.

E sapete come ha risposto l'affabile e incline al dialogo Cardinale Truillo? Ecco: “They [l'Organizzazione mondiale della Sanità ] are wrong about that [...] this is an easily recognisable fact.” Anche il Cardinale Truillo parla di fatti! Tutti parlano di fatti. Che siano gli stessi fatti cui fa riferimento Marconi?

Che facciamo, Marconi, gli insegniamo un po' di filosofia del linguaggio, un po' di teoria della conoscenza e un po' di filosofia della scienza e gli facciamo capire che è difficile essere relativisti, che c'è differenza fra conoscenza, verità e giustificazione, e che per un buco piccolo non passa un oggetto grande (a differenza della cruna dell'ago per cui, sembra, talvolta passi addirittura un cammello)? (4) Certo un primo approccio potrebbe essere quello di chiedergli rigore terminologico. Ma se non lo accetta? Che facciamo, Marconi? Gli facciamo leggere Wittgenstein due volte al dì prima dei pasti? Io ci starei. Il mio problema sociale è anche legato al fatto (e che fatto!) che ho figli e mi dispiacerebbe che, nel caso migliore, mi venissero a confessare che stanno aspettando un bimbo o, nel caso peggiore, che si sono presi l'AIDS perché “è un fatto facilmente riconoscibile” che usare i preservativi non serve a nulla. Facciamo parlare sempre tutti e in ogni luogo? Ha mai sentito Marconi parlare del principio della potenza del podio? Sono veramente così illiberale nel chiedere una moratoria allo sproloquio anti-scientifico o para-scientifico di molti umanisti (anche “umanisti-bene”), giornalisti (e perché no? teocon e religiosi) italiani e alle sue nefaste implicazioni etico-sociali? Certo che tutti possono parlare e che tutti sono liberi di dire ciò che vogliono; ma senza rispettare alcuna regola di buona educazione argomentativa?

Non credo di essere io, né quelli come me, gli avversari filosofici o politici di Marconi. Potremmo esserci reciprocamente antipatici (cosa non vera, spero), ma forse dovremmo essere solidali nell'avversare persone come il Cardinale Truillo (e non certo per



anticlericalismo pregiudiziale, ma perché ciò che afferma, visto che è un cardinale e non una persona qualunque, è pericoloso, come ribadisce anche l'Organizzazione Mondiale della Sanità). Mi pare, insomma che Marconi abbia sbagliato bersaglio (ma forse aveva il sole in faccia e ne è stato momentaneamente accecato). Tuttavia, visto che sono "buono", lo assolvo (anche senza richiedere da parte sua un pater, un'ave e un gloria). In fondo, Marconi non è pericoloso.

### Note

1. G. Boniolo (a cura di), *Laicità*, Einaudi, Torino, 2006, p. XXV.
2. Marconi *per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino, 2007, pp. 21-22.
3. Per chi fosse interessato al suo, cfr. [qui](#); mentre per il mio, cfr. [qui](#).
4. Per coloro che amano la precisione e per evitare che mi accusino di essere impreciso, riformulo la frase. Supponiamo di avere un oggetto O con un foro f, che per semplicità pensiamo circolare e di raggio r. Supponiamo anche di avere un secondo oggetto O', che per semplicità pensiamo perfettamente sferico e di sezione equatoriale di diametro d. Supponiamo, inoltre, che a) l'oggetto O' non sia quantistico; b) che O e O' siano alla stessa temperatura T tale che  $0^\circ \text{K} < T <$  (temperatura di fusione di O e O'); c) che la velocità v relativa fra O e O' sia tale che  $v \ll C$ , dove C è la velocità della luce; d) che il sistema O e O' sia chiuso. In tal caso, O' passa attraverso f di O se e solo se  $d < 2r$ .

# La questione del relativismo tra filosofia e dibattito pubblico

Paolo Casalegno

Il libro di Marconi (1) include tre capitoli.

Il primo illustra la nozione di verità, da un lato insistendo sulla distinzione tra verità e giustificatezza, dall'altro spiegando perché sia infondata la convinzione diffusa che il parlare di verità sia di per sé impegnativo sul piano metafisico: così impegnativo, secondo alcuni, da rendere la nozione stessa di verità filosoficamente illegittima. Il secondo capitolo affronta il tema del relativismo. Dare un senso preciso all'idea che il vero e il falso siano relativi - dice Marconi - non è facile, e spesso chi trova una tale idea attraente è solo vittima di una confusione: magari non tiene conto proprio di quella distinzione tra verità e giustificatezza che è stata messa a fuoco nel capitolo precedente, e crede di poter dedurre la relatività della verità dal fatto che si possono avere criteri di giustificazione diversi senza che ci sia alcun metacriterio per scegliere tra essi; oppure pensa che la verità debba essere relativa perché può accadere che qualcosa sia pensabile per chi adotta un certo schema concettuale ma non per chi ne adotta un altro. Su questi due capitoli non dirò nulla, salvo che ne condivido quasi interamente il contenuto e che li trovo ammirevoli per la chiarezza e l'incisività con cui Marconi conduce la sua analisi. Non inganni il tono piano dell'esposizione: solo chi abbia riflettuto a fondo sulle ardue questioni qui trattate e le padroneggi pienamente può avere una tale capacità di selezionarne gli aspetti essenziali e di presentarli sfrondati da tutto ciò che è superfluo.

Con il terzo capitolo viene in primo piano il tema del relativismo etico e il discorso si fa un po' meno lineare. Ciò che complica il quadro non è semplicemente l'estrema intricatezza del problema filosofico. In questi ultimi anni, come si sa, di relativismo si è parlato molto - di volta in volta indicandolo come causa di decadenza e corruzione o, all'opposto, esaltandolo come fondamento e garanzia di pace, tolleranza, ecc. - nell'ambito del dibattito ideologico-politico innescato da due ordini di fatti: da un lato, gli interventi militari in paesi di tradizione islamica promossi dagli Stati Uniti dopo l'11 settembre 2001; dall'altro la necessità di compiere scelte a livello legislativo riguardanti materie come le forme di convivenza diverse dalla famiglia tradizionale, la fecondazione assistita, l'aborto, l'eutanasia, ecc. Orbene: Marconi è attento anche a queste discussioni sul relativismo. Con abilità riesce a tenere insieme tutto e a presentare efficacemente le sue due tesi principali: anche in etica il relativismo è indifendibile; contrariamente a ciò che si tende a dare per scontato nel dibattito pubblico, non c'è nessuna connessione diretta tra l'essere relativisti da un lato e l'avere queste o quelle opinioni politiche dall'altro. Ciò che Marconi dice è sempre interessante e spesso condivisibile. Ma, com'era forse inevitabile data la stratificazione di questioni diverse, talvolta la sua argomentazione non ha più il nitore dei primi due capitoli.

Le osservazioni che seguono, raggruppate in due paragrafi, riguardano tutto questo terzo capitolo.

## 1. Il puro e l'impuro

La bestia nera di Marconi è un relativismo approssimativo e facilone che asserisce senza solidi argomenti l'incommensurabilità di sistemi di valori, forme di vita, culture, ecc. ed



esorta, in termini spesso confusi o addirittura incoerenti, a una sorta di tolleranza universale e indiscriminata. Condivido l'insofferenza di Marconi per quella che è, in primo luogo, una mancanza di rigore concettuale. Di solito, per chi sostiene un punto di vista del genere il rifiuto dell'idea di principi morali assoluti è tutt'uno con il rifiuto dell'idea di verità assoluta; e ciò che induce a rifiutare quest'ultima sono gli equivoci denunciati da Marconi nei primi due capitoli del libro. Per mostrare la debolezza di questa forma di relativismo - che chiamerò "relativismo a buon mercato" - Marconi non deve fare altro, dunque, che riprendere e ribadire cose già dette.

Marconi ha ragione anche quando sottolinea che «non c'è motivo di pensare che il relativismo scettico sia la sola giustificazione possibile per una "politica di tolleranza e di pace"» (p. 146). I sostenitori del relativismo a buon mercato (qui Marconi parla di relativismo "scettico" perché l'aggettivo è usato dall'autore che sta commentando; ma è un dettaglio irrilevante) intervengono sovente nel dibattito pubblico in difesa, appunto, di una politica di tolleranza e di pace. L'intenzione è buona, ma può essere perseguita anche senza aderire al relativismo. «Tolleranza e pace - dice Marconi - sono valori sostantivi» (ibid.), valori che può abbracciare e difendere anche chi relativista non è. (Un po' troppo ottimistica, forse, questa considerazione aggiuntiva: «Per essere tolleranti non c'è bisogno di credere che la verità non esista o che la conoscenza sia impossibile: basta ricordare quali sono stati i frutti dell'intolleranza» (ibid.). Ciò che accade ogni giorno intorno a noi dimostra, purtroppo, che per chi, oggi come sempre, predica ed esercita l'intolleranza il ricordo dei suoi frutti non costituisce affatto un deterrente.)

Un punto connesso con il precedente è che, contrariamente a ciò che suggerisce il relativismo a buon mercato, essere tolleranti e in favore della pace non significa astenersi dall'esprimere qualsiasi giudizio critico su mentalità, forme di vita, organizzazioni sociali e politiche, ecc. diverse dalle nostre. Qui, di nuovo, concordo con Marconi. Per esempio, trovo perversa l'idea che libertà e democrazia possano essere esportate in Medio Oriente con la guerra, ma non ho difficoltà ad ammettere che, anche prima dell'occupazione militare, in Afghanistan e in Iraq si vivesse peggio che in molti paesi occidentali, a causa tra l'altro proprio della carenza di libertà e democrazia. Ritengo che l'unico scrupolo, quando si fanno confronti del genere, dovrebbe essere quello di riferirli a realtà il più possibile determinate, evitando di ragionare in termini di categorie generali come civiltà, religione e simili. Pur avendo una pessima opinione del sistema politico, dominato dai capi religiosi sciiti, che vige attualmente in Iran, e pur giudicando assai migliori i sistemi vigenti in paesi occidentali di tradizione cristiana, non direi mai che questo è un indizio del fatto che il cristianesimo ha sempre recato in sé un'istanza di libertà ed è quindi superiore all'islam, illiberale e oscurantista per sua natura (farei notare piuttosto come la deplorabile situazione iraniana, analogamente a quella di altri paesi islamici, sia il risultato di vicende storiche in cui hanno avuto non piccola parte le intromissioni dell'Europa e degli Stati Uniti). Peraltro, anche da questo riguardo penso di essere in sintonia con Marconi, il quale osserva, per esempio, che bisogna essere cauti nel parlare di conflitti di valore tra culture perché, se «è già difficile identificare in modo convincente una cultura[,] ancora più difficile è identificare in modo univoco il sistema morale di una determinata cultura, all'interno della quale [...] possono benissimo convivere atteggiamenti morali e opzioni di valore del tutto diverse, incompatibili e antagonistiche tra loro» (p. 124).



La polemica di Marconi contro il relativismo a buon mercato colpisce nel segno; il che però non è certo sufficiente a dimostrare l'impraticabilità di qualsiasi forma di relativismo in etica. Il problema filosofico, considerato nei suoi termini generali, è complesso e variamente ramificato. Il relativista a buon mercato è ansioso di tradurre il proprio punto di vista in atteggiamenti pratici, in prese di posizione definite in ambito politico. Ma il relativismo può essere formulato anche in una prospettiva del tutto diversa: cioè, come una tesi concernente la natura delle norme morali che non ci dice di per sé nulla su quali norme debbano o possano essere adottate. Inoltre, si può essere relativisti in etica anche senza respingere in blocco l'idea di una verità oggettiva e assoluta. Il relativista a buon mercato tipicamente ignora questa distinzione; ma c'è invece chi ne tiene conto, sostenendo contemporaneamente l'oggettività dei fatti e la soggettività e relatività dei valori. Lo stesso Marconi riconosce a un tale approccio una certa attrattiva, là dove scrive che, rispetto alla concezione epistemica della verità (cioè all'identificazione della verità con la giustificatezza), «la concezione soggettivistica dei valori appare [...], almeno a prima vista, molto più plausibile. La ragione di questa apparente plausibilità è che, nel caso dei valori, sembra che non abbiamo un'analoga distinzione tra il valore intrinseco di qualcosa e la nostra opinione sul suo valore. [...] Le cose sono "là fuori", e sono come sono indipendentemente da quel che ne possiamo pensare noi; i valori, invece, non sono "là fuori" indipendentemente dal fatto che noi li attribuiamo (o, almeno, li riconosciamo). O così ci sembra a prima vista» (pp. 112-3). Naturalmente, quest'ultima frase suggerisce che in realtà le cose *non* stanno come ci sembra a prima vista, e che quindi anche i valori sono oggettivi, sono quello che sono a prescindere dalle nostre opinioni in proposito. Altrove Marconi osserva che, sebbene capiti di rado che le opinioni etiche, politiche o religiose possano essere giustificate in modo tale da guadagnare ad esse un consenso generalizzato, ciò «non equivale a una dimostrazione che in questi ambiti la conoscenza sia impossibile e la discussione infondata» (p. 105). Marconi sembra essere avverso al relativismo etico in ogni sua variante. (2) Ma questa sua avversione, nella misura in cui si estende al di là del relativismo a buon mercato, non è supportata nel libro da argomenti che abbiano il grado di articolatezza e la forza persuasiva che hanno invece gli argomenti sviluppati nei primi due capitoli.

Comenterò brevemente ciò che Marconi dice a proposito di ciò che chiama «soggettivismo nichilistico» o semplicemente «nichilismo». L'idea è che, da un lato, qualcosa sia un valore per un soggetto X solo se X lo riconosce come tale, e che, dall'altro, il riconoscimento da parte di X di qualcosa come un valore sia determinato completamente dalla biologia, dalla psicologia, dalla storia personale di X; sicché in definitiva «è un mero fatto - l'effetto di un processo causale - che qualcosa sia un valore per qualcuno» (p. 116). Il nichilismo, secondo Marconi, conferisce al relativismo etico un contenuto abbastanza preciso, ma ne costituisce anche una versione particolarmente problematica: infatti, «l'operazione nichilistica sui valori, in buona sostanza, abolisce la dimensione morale dell'esistenza e svuota il vocabolario dell'etica» (p. 118). Perché? Perché il nichilismo implica che «non ci sono propriamente valori, ma soltanto preferenze (individuali o collettive) determinate da varie circostanze» e che le opzioni in campo etico sono in definitiva come le scelte dettate dal gusto: « Si scelgono i valori come si scelgono le marche di sigarette o gli abiti da indossare» (ibid.).



Non è vero - si potrebbe essere tentati di rispondere - che il nichilista sia costretto ad assimilare l'adesione ai valori morali alle mere scelte di gusto, perlomeno se, come gli esempi di Marconi suggeriscono, queste ultime sono concepite come cose di scarsa importanza. Anche l'oggettivista etico più convinto - si potrebbe dire - deve ammettere che le nostre esistenze sono in larga misura plasmate dalla nostra costituzione fisica e psicologica e dalla nostra storia personale: chi negherebbe mai che questi fattori, agendo per via causale, concorrano a determinare non solo dettagli marginali come la predilezione per un tipo di sigarette o un certo hobby, ma il nostro intero stile di vita, le nostre simpatie e antipatie più radicate, i nostri odi e amori più intensi e profondi? Chi negherebbe mai che fattori puramente causali intervengano a costituire il nostro stesso senso di identità personale? Ma allora - si potrebbe concludere - che cosa c'è di così assurdo nell'idea che anche l'adesione a certi valori morali piuttosto che ad altri sia determinata da cause dello stesso tipo?

In realtà, rispondendo a Marconi in questo modo, ci si lascerebbe sfuggire il punto cruciale della sua obiezione al nichilismo. Scrive Marconi:

Si noti: i "valori" del nichilista non perdono la loro natura di valori perché non siano più in grado di orientare il comportamento di chi li riconosce. Gusti e preferenze possono condizionare il comportamento al massimo grado. [...] I gusti sono in questo senso impegnativi quanto i valori. Non sono, però, impegnativi sul piano specificamente *morale* (p. 117).

Il medesimo concetto è sviluppato in quest'altro passo:

Presentare una scelta come determinata casualmente da fattori "oggettivi" riduce la nostra responsabilità, e soprattutto dissocia la scelta da ogni giudizio di superiorità sull'oggetto della scelta [...] Una scelta motivata soltanto dai propri gusti non implica alcun giudizio di valore su ciò che viene scelto, né di disvalore su ciò che viene scelto. Allo stesso modo, se una scelta è determinata soltanto da circostanze oggettive - biografiche, ambientali, sociologiche - essa non implica alcun giudizio di valore (p. 101).

Dunque, sebbene alcuni dei suoi esempi siano da questo riguardo un po' fuorvianti, il contrasto tra valori morali e gusti che, secondo Marconi, rende assurdo il nichilismo non è costituito da un diverso grado di radicamento nella nostra psiche o di incidenza sui nostri comportamenti; è invece una differenza intrinseca e irriducibile concernente il tipo di giudizi attraverso i quali l'adesione ai valori morali e le preferenze di gusto rispettivamente si esprimono e il tipo di impegni che, tramite la formulazione di questi giudizi, si contraggono.

Una volta chiarito questo, però, c'è ancora spazio per una difesa del nichilismo. Ammettiamo pure che, come sostiene Marconi, i giudizi morali - per il nostro modo di intenderli, per il tipo di giustificazioni che ne diamo e le conseguenze che ne traiamo - debbano essere classificati in una categoria nettamente distinta da, e non riducibile a, quella dei giudizi di gusto (o più in generale dei giudizi per mezzo dei quali diamo voce a predilezioni dichiaratamente soggettive). La cosa è plausibile. C'è, intuitivamente, un divario netto tra il dire, da un lato, "Detesto le fragole" o "Mi piace la montagna" e il



## JURA GENTIUM



dire, dall'altro, "Si devono aiutare i più deboli" o "E' male non mantenere la parola data": in particolare, io posso rendere conto esaurientemente delle due prime affermazioni menzionando una mia caratteristica fisica (sono allergico alle fragole) o certi dati autobiografici (quando da bambino mi portavano in vacanza in montagna, mi ci divertivo più che al mare); nel caso dei giudizi morali, considerazioni del genere sarebbero una giustificazione inadeguata e rischierebbero anzi di suonare incongrue. Benissimo. Ma da ciò segue forse che il nichilista, per il fatto di sostenere che anche l'adesione ai valori morali è determinata, in fondo, dalla nostra costituzione psico-fisica e dalla nostra storia personale, «abolisce la dimensione morale dell'esistenza e svuota il vocabolario dell'etica»? Non necessariamente. La tesi del nichilista è, in realtà, compatibile con il riconoscimento della specificità e irriducibilità del linguaggio morale e del sistema concettuale che lo sottende.

Per chiarire i termini della questione, torna buono l'esperimento mentale seguente. Immaginiamo una comunità i cui membri siano abituati a fare riferimento a due elenchi - A e B, diciamo - che includono ciascuno cose assai disparate: animali, piante, oggetti, alimenti, luoghi, attività, stati in cui un individuo può occasionalmente trovarsi, ecc. Le cose nell'elenco A sono dette "pure", quelle nell'elenco B "impure". Questa classificazione ha conseguenze importanti per la vita della comunità: essa induce a forme di comportamento anche molto complesse che rispecchiano, parlando in generale, un atteggiamento positivo nei confronti delle cose che figurano nel primo elenco, e un atteggiamento negativo nei confronti di quelle che figurano nel secondo. Peraltro, i membri della comunità non sanno spiegare in modo articolato che cos'è che rende puro ciò che è puro e impuro ciò che è impuro, non sono in grado di fornire, per queste due nozioni, qualcosa che somigli a una definizione. Negherebbero che "puro" e "impuro" significhino rispettivamente attraente e disgustoso, sebbene l'elenco A includa molte cose che i più trovano attraenti e l'elenco B molte cose per le quali i più provano disgusto; negherebbero che significhino rispettivamente salubre e insalubre, sebbene molte cose classificate come pure siano davvero salubri e molte classificate come impure insalubri; negherebbero che significhino rispettivamente consentito e vietato dai libri sacri, sebbene i libri sacri dicano in forma esplicita di molte cose pure che sono consentite e di molte cose impure che sono vietate; ecc. Gli elenchi A e B sono aperti, soggetti ad ampliamento e talvolta a rettifica. Di tanto in tanto i sapienti della comunità si chiedono se sia pura o impura una cosa non ancora classificata o la cui classificazione sia stata messa in dubbio; dal modo in cui affrontano la questione si capisce che si tratta secondo loro di stabilire una verità di fatto, non di prendere una decisione arbitraria; dopo una lunga discussione trovano un accordo ed esprimono un parere; e la loro autorevolezza fa sì che tale parere sia accettato dagli altri.

Di fronte a un quadro come quello descritto, noi, osservatori esterni non partecipi delle credenze della comunità, ci domandiamo quali mai possano essere le proprietà designate dagli aggettivi "puro" e "impuro". Rileviamo alcune regolarità, facciamo alcune ipotesi; ma, nonostante i nostri sforzi, non ne veniamo a capo. Finiamo per concludere che i membri della comunità sono vittime di una illusione: non è vero che, quando usano questi due aggettivi, stiano parlando, come pensano, di due proprietà determinate; non è vero che, quando si interrogano sulla purezza o impurezza di qualcosa, si pongano una questione che ha un'unica risposta oggettivamente corretta; la progressiva costituzione degli elenchi A e B è determinata in realtà da fattori eterogenei e casuali. Insomma:





finiamo per adottare un'analisi nichilistica del puro e dell'impuro. Si dovrà allora dire che questa nostra analisi abolisce quella che è, per i membri della comunità, una «dimensione dell'esistenza» e che ne «svuota il vocabolario»? In un certo senso sì, naturalmente; ma in un altro senso no: *non* nel senso che l'analisi tradisca la specificità e irriducibilità del modo di pensare e di esprimersi dei membri della comunità quando sono in gioco il puro e l'impuro. Siamo persuasi, poniamo, che i vermi e i cioccolatini sono stati classificati tra le cose impure gli uni perché provocano in molti un'istintiva ripugnanza, gli altri perché una volta un sommo sacerdote ne ha fatto indigestione: non per questo siamo costretti a dire che, nel linguaggio della comunità, “I vermi sono impuri” e “I cioccolatini sono impuri” equivalgono rispettivamente a “I vermi mi ripugnano” e a “Se uno mangia troppi cioccolatini, gli viene il mal di pancia”. L'analisi nichilistica è perfettamente compatibile con il riconoscimento del fatto che i membri della comunità concepiscono e usano gli aggettivi “puro” e “impuro” come se designassero due proprietà oggettive non suscettibili di essere caratterizzate in modo compiuto con parole diverse. Inoltre, il nichilista può benissimo descrivere le conseguenze che la classificazione delle cose in pure e impure ha per la vita della comunità; può addirittura avere buone ragioni per sostenere che, sebbene fondata in definitiva su un'illusione, l'abitudine di classificare le cose in questo modo ha, all'interno della comunità, una funzione positiva.

Orbene, è così ovvio, pur tenendo conto di tutte le differenze, che il caso dei concetti morali non assomigli a questo, immaginario, delle nozioni di puro e impuro? Io non lo trovo ovvio affatto. Non ho un'opinione precisa e stabile circa la natura dei concetti morali; ma mi sembra che quello che Marconi chiama nichilismo - se formulato con la debita accortezza e dissociato da atteggiamenti pratici determinati (in particolare da quell'indifferentismo generalizzato che non è in realtà una sua conseguenza necessaria) - non sia in partenza così assurdo come Marconi sembra ritenerlo. Ci saranno magari solidi argomenti per respingerlo; ma nel libro di Marconi questi argomenti non sono menzionati.

## 2. Argomenti profani

Mettiamo da parte le questioni filosofiche generali e rivolgiamo la nostra attenzione al modo in cui la discussione sul relativismo si è andata configurando in questi ultimi anni come tema del dibattito pubblico corrente. Nell'introduzione al libro Marconi scrive:

Le tesi filosofiche hanno di rado implicazioni politiche *dirette*. Perciò ho cercato di evitare di aver l'aria di voler stabilire chi, tra il relativista e l'antirelativista, è il vero amico della democrazia liberale, il vero critico del potere, il vero avversario dell'autoritarismo e del totalitarismo, e al tempo stesso il più sicuro baluardo contro il terrorismo e le altre forme di violenza intollerante. Semplicemente non credo che nessuna di queste posizioni sia una diretta conseguenza di questa o quella forma di relativismo, o di negazione del relativismo (pp. viii-ix).

Un punto di vista di encomiabile lucidità, che nel terzo capitolo Marconi sviluppa con coerenza ed efficacia. L'unico rilievo che posso fare è il seguente. La già citata affermazione secondo cui «non c'è motivo di pensare che il relativismo sia la sola



giustificazione possibile per una politica di tolleranza e di pace» vale, naturalmente, sia contro gli amici della tolleranza e della pace convinti che non potrebbero essere tali se non fossero relativisti, sia contro coloro che sulla critica del relativismo innestano operazioni ideologiche, perlopiù di infima qualità intellettuale, a sostegno di politiche intolleranti e guerrafondaie. Marconi, però, sembra preoccuparsi quasi soltanto dei primi. Il motivo mi sembra facile da intuire: è ai primi che, sul piano delle opzioni concrete, Marconi si sente vicino, ed è per lui una spina nel fianco constatare che scelte politiche valide siano sostenute ricorrendo a quella che è a suo avviso una cattiva filosofia; dai secondi, invece, si sente presumibilmente così lontano da non avvertire neanche il bisogno di criticarli in modo articolato. Perfettamente comprensibile. Ciò non toglie, però, che il lettore possa avere l'impressione di una certa asimmetria. Inoltre, il prevalere della polemica antirelativistica induce talvolta Marconi a quelli che a me paiono piccoli lapsus (in verità molto rari). Per esempio, gli capita di scrivere:

In una situazione in cui le società e le culture non sono più protette dalla distanza, il confronto è inevitabile: la scelta è soltanto tra un confronto serio, fondato su conoscenze, e la chiacchiera multiculturale, basata su aneddoti, impressioni e pregiudizi (p. 100).

Qualunque cosa si intenda per “serio”, è indiscutibile che il confronto o è serio o non è serio. Personalmente, però, tra le cose non serie farei rientrare anche, oltre la «chiacchiera multiculturale», tutte le nefaste scempiaggini su identità, radici, conflitto tra civiltà, orgoglio dell'Occidente, ecc. per mezzo delle quali si è cercato e si cerca di coonestare scelte di politica internazionale che con la salvaguardia di grandi valori etici e culturali non hanno in realtà nulla a che fare.

A proposito di confronto serio, fondato su conoscenze: altrove Marconi afferma che «il valore della tolleranza» è «considerato, non a torto, tipicamente europeo-occidentale» (p. 133). Non a torto? Secondo Amartya Sen, «la tesi [...] dell'eccezionalismo occidentale in materia di tolleranza» è «frutto solo d'ignoranza». (3) Ne so troppo poco per avere in proposito un'opinione personale (anche se i fatti menzionati da Sen mi colpiscono come significativi). Comunque, trattandosi di una tesi controversa e che per giunta, vera o falsa che sia, si presta a usi capziosi (“siccome noi siamo tolleranti e loro no, bombardiamoli” o, meno ferocemente, “siccome noi siamo tolleranti e loro no, vietiamogli di costruire moschee”), è forse inopportuno asserirla senza addurre evidenza a suo sostegno.

Mi hanno lasciato un po' perplesso certe considerazioni che Marconi fa verso la fine del libro, subito prima del riepilogo conclusivo. Qui si parla degli interventi della Chiesa cattolica su temi come famiglia, procreazione, eutanasia, ecc; più precisamente, si parla, se ho capito bene, di come i laici dovrebbero reagire a questi interventi. Marconi sembra polemizzare con posizioni che io trovo ragionevoli: dunque su qualcosa non siamo d'accordo. Al tempo stesso, però, non mi è neanche chiaro quale sia il punto principale del dissenso. Forse si tratta semplicemente di questo: secondo Marconi, i laici dovrebbero cercare di far valere le proprie ragioni concentrandosi di volta in volta sui singoli temi, anziché sostenere in generale che, in materie di questo genere, deve essere tutelata al massimo la libertà di ciascuno di comportarsi come vuole; secondo me, invece, la difesa di un tale principio generale dovrebbe essere una priorità. Analizzerò



queste pagine un po' minutamente. Se Marconi mi dirà che l'ho frainteso e coglierà l'occasione per chiarire il suo pensiero, lo riterrò un buon risultato.

Comincio con una lunga citazione che incorpora un'altra citazione:

Naturalmente, che ci sia scarso consenso intorno alle giustificazioni che vengono proposte per questa o quella credenza religiosa o etica non abolisce il diritto di ciascuno di presentare quelle credenze come giustificate: si tratterà di vedere caso per caso, come sempre, se le giustificazioni proposte siano accettabili. [...] Nel dibattito pubblico non si accredita una tesi presentandola come oggetto di fede, né la si scredita in nome della laicità. Chi rifiutasse di dar ragione delle proprie tesi meriterebbe davvero il titolo di 'dogmatico', che invece non spetta automaticamente a chi, semplicemente, propone tesi minoritarie che sono, mettiamo, parte integrante di una visione religiosa delle cose. Le autorità religiose o anche i semplici credenti, che intervengono nel dibattito pubblico proponendo tesi coerenti con la loro visione religiosa ma sostenendole con argomenti «profani» sono spesso sospettati di mistificazione: in realtà, si dice, sostengono quelle tesi perché le fanno derivare dalla loro fede, e i loro argomenti sono un puro orpello retorico:

Si crea spesso l'equivoco per cui gli esponenti della religione-di-Chiesa dichiarano di voler difendere posizioni secondo "ragione" puramente umana e laica, mentre in realtà la forza del loro argomentare poggia (in modo non detto) su postulati religiosi o di dottrina teologica o metafisica, che sono di fatto sottratti alla discussione pubblica corrente e alla presunta incompetenza dei laici (Rusconi 2006, p. 48). (4)

Le obiezioni di questo genere, a me pare, sono irrilevanti. Le argomentazioni vanno sempre prese al loro valore facciale: se sono cattive argomentazioni, vanno respinte perché sono cattive; se sono buone, vanno accolte quali che siano le ragioni profonde e nascoste che hanno indotto a metterle in campo. [...] Processi alle intenzioni e denunce di secondi fini sono scorciatoie che lasciano il tempo che trovano [...], e tendono a spostare il confronto dal piano della discussione a quello dell'insulto (pp. 146-7).

Tre punti a mo' di commento.

Primo. Direi anch'io che ciascuno ha il diritto di «presentare [le proprie] credenze come giustificate»; anzi, direi semplicemente che ciascuno ha il diritto di presentare le proprie credenze. Marconi afferma: «nel dibattito pubblico non si accredita una tesi presentandola come oggetto di fede». Non mi è chiaro che cosa significhi "accreditare nel dibattito pubblico"; comunque, se qualcuno dichiara pubblicamente di credere qualcosa per fede, io non mi scandalizzo: magari lo sto persino a sentire e magari trovo quello che dice interessante.

Secondo. «Le argomentazioni vanno sempre prese al loro valore facciale: se sono cattive argomentazioni, vanno respinte perché sono cattive; se sono buone, vanno



## JURA GENTIUM



accolte». Sottoscrivo. E nel caso specifico delle argomentazioni addotte dalle autorità cattoliche a sostegno dei loro decreti in campo etico - perché di questo appunto si sta parlando -, ritengo che siano perlopiù argomentazioni cattive, anzi pessime: sovente «meri orpelli retorici». Quando si deve valutare la bontà di una (presunta) argomentazione, il dire che si tratta di un mero orpello retorico non è affatto un'«obiezione irrilevante»; al contrario, è un'obiezione sostanziale.

Terzo. Un conto sono le argomentazioni, un altro l'argomentare e il discutere. Dovendo decidere se impegnarmi in una discussione, o se perseverare in una discussione già avviata, non posso non tenere conto dell'atteggiamento e dei fini dei miei interlocutori. Le ragioni (profonde e nascoste o magari alla luce del sole) che inducono qualcuno a mettere in campo certe argomentazioni non hanno il potere di trasformare un'argomentazione buona in una cattiva o viceversa, ma rendono più o meno sensato, a seconda dei casi, il mio discutere con lui.

Fermiamoci su questo punto. Dice Marconi: «Chi rifiutasse di dar ragione delle proprie tesi meriterebbe davvero il titolo di 'dogmatico', che invece non spetta automaticamente a chi propone tesi minoritarie che sono parte di una visione religiosa delle cose». In realtà, l'essere o no dogmatici non ha molto a che fare con il dare o non dare ragione delle proprie tesi, almeno se per "dare ragione" si intende il sostenere per mezzo di argomentazioni. Da un lato, al livello delle scelte etiche fondamentali la possibilità di argomentare è in generale assai più ridotta di quanto Marconi (al pari di molti altri) sembri supporre: per usare le semplici parole di Hume, «la morale è più sentita che giudicata». Dall'altro, si può essere dispostissimi a dare ragione delle proprie tesi ed essere ciò nonostante dei dogmatici. Dogmatico è colui il quale - indipendentemente dal fatto che possa e voglia sostenere il proprio punto di vista con argomentazioni esplicite e articolate - esclude a priori la possibilità di riconoscersi in errore, di cambiare idea, di uscire mai da una discussione ammettendo che chi la pensava diversamente da lui lo ha convinto. Inutile aggiungere che questo è l'atteggiamento tipico delle autorità ecclesiastiche quando emettono i loro pronunciamenti in campo etico. Molti di noi credono di sapere un sacco di cose su come è fatto il mondo; al tempo stesso, si rendono conto che l'errore è sempre in agguato e che la fiducia nella propria capacità di distinguere il vero dal falso è tanto più fondata quanto più si è pronti a sottoporre i propri convincimenti alla prova della logica e dell'esperienza, modificandoli se necessario. Analogamente, possiamo accettare certi principi morali e, al tempo stesso, essere aperti a una loro revisione, se a ciò dovesse indurci qualche argomentazione persuasiva o, più verosimilmente, qualche esperienza personale o magari l'esposizione a condizioni, forme di vita, mentalità diverse dalle nostre. Ma un atteggiamento aperto di questo genere è, ovviamente, quanto di più remoto si possa immaginare dalla rigidità dottrinale - dogmatica, appunto - propria della gerarchia della Chiesa cattolica.

Ho detto sopra che discutere con qualcuno è più o meno sensato a seconda del suo atteggiamento e dei suoi fini. Ha senso una discussione con il dogmatico? Perché no? Per esempio, può avere il senso di una pubblica tenzone: so che il mio interlocutore non ammetterà mai di avere torto, ma chi assiste al nostro confronto potrà giudicare liberamente se sono migliori le sue argomentazioni o le mie. Nel caso della discussione relativa ai temi etici su cui insiste la Chiesa, però, ci sono varie complicazioni, tra cui quelle derivanti dal fatto che la Chiesa pretende spesso di far valere i suoi decreti anche



per chi non li condivide, chiedendo che le leggi dello Stato si conformino a essi. Nel tentativo di legittimare una tale pretesa, la Chiesa ricorre a ciò che Marconi chiama «argomenti profani». E' la famosa storia della "morale naturale": per giustificare questa o quella norma etica - si sostiene - è sufficiente ricorrere a principi che (i) sono accessibili anche all'intelligenza non illuminata dalla fede e (ii) sono vincolanti per tutti, credenti e non credenti. Il laico che, senza mettere in questione una siffatta impostazione, si impegni a discutere gli argomenti della Chiesa relativi a un qualche tema specifico, rischia di trovarsi irretito in una situazione dialettica ambigua.

L'idea che ci siano principi etici che soddisfano le condizioni (i) e (ii) - principi che possono essere conosciuti senza bisogno di dedurli da qualche presunta verità di fede e che hanno validità universale - è un'idea in sé rispettabile e, per così dire, innocua. Il problema sta in un paio di assunzioni ulteriori che conferiscono alla nozione di morale naturale come la Chiesa l'intende un carattere tutto speciale. Dicendo che ci sono principi etici la cui conoscibilità non dipende dalla previa accettazione di una qualche "verità rivelata", si suggerisce che all'identificazione di tali principi possano concorrere tutti tramite il libero confronto delle rispettive opinioni e che nessuno abbia a priori più autorità di chiunque altro in materia. Può perciò sorgere l'illusione che la Chiesa, menzionando principi di cui afferma che soddisfano la condizione (i), attenui il proprio dogmatismo e accondiscenda a dialogare con il non credente su un piede di parità. In realtà, si tratta appunto di un'illusione. Per la Chiesa, i principi della morale naturale non hanno bisogno di essere dedotti da verità di fede; ma solo la luce della fede consente di discernarli in modo chiaro e certo; e quindi, poiché le gerarchie ecclesiastiche si considerano depositarie e uniche interpreti autorizzate della rivelazione, ritengono che anche i loro verdetti nel campo della morale naturale debbano essere accolti come definitivi e insindacabili («il papa è voce della ragione etica dell'umanità» avrebbe detto Joseph Ratzinger se avesse parlato alla Sapienza di Roma nel gennaio del 2008). Questa è la prima assunzione. La seconda riguarda l'interpretazione della condizione (ii). Dire che una norma etica vale per tutti senza eccezioni non significa necessariamente che si debba costringere a rispettarla anche chi non vuole. Supponiamo, per esempio, che sia sempre e comunque immorale suicidarsi; non ne segue affatto che tu debba impedire a un malato terminale di porre fine alle sue sofferenze togliendosi la vita; magari c'è un'altra norma, perfettamente compatibile con la precedente e altrettanto fondamentale, che in un caso del genere ti obbliga a lasciare agire un individuo in conformità alla sua libera scelta, aiutandolo anzi a farlo con dignità. Per la Chiesa, invece, l'attribuzione a una norma etica del carattere di validità universale autorizza proprio a imporne l'osservanza anche a chi non la riconosce. E' solo in virtù di queste assunzioni ulteriori - che, ripeto, non sono affatto conseguenze necessarie di (i) e (ii) - che la nozione di morale naturale può essere invocata dalla Chiesa per cercare di giustificare la propria intromissione nelle scelte dei non cattolici. Se non sbaglio, è più o meno questo ciò che aveva in mente Gian Enrico Rusconi quando ha scritto la frase citata e criticata da Marconi. Il sillogismo delle autorità ecclesiastiche è, in sintesi, il seguente: siccome i principi della morale naturale valgono per tutti indistintamente, bisogna costringere tutti a conformarvisi; ma siamo noi a sapere quali sono i principi della morale naturale; dunque, tutti devono conformarsi a ciò che diciamo noi.



Spero sia chiaro, a questo punto, in che senso rischia di trovarsi in una situazione dialettica ambigua il laico che controbatta gli «argomenti profani» della Chiesa a proposito di questa o quella questione specifica, senza però contestare ciò che la Chiesa, più o meno tacitamente, presuppone e che costituisce lo sfondo su cui il dibattito si svolge. In una discussione, ciò che è presupposto dal mio interlocutore e non è da me esplicitamente respinto, conta come se fosse da me accettato. Il laico dovrebbe quindi avere, in cima alla sua agenda, non la questione della fecondazione assistita o dell'aborto o delle coppie di fatto o qualsiasi altra questione particolare, ma piuttosto la rivendicazione di questi due principi: nel campo della morale non ci sono autorità assolute; qualora, su materie del tipo di quelle di cui si sta parlando, non ci sia unanimità, ciascuno è libero di comportarsi come meglio crede. «Processi alle intenzioni e denunce di secondi fini - dice Marconi - sono scorciatoie che lasciano il tempo che trovano, e tendono a spostare il confronto dal piano della discussione a quello dell'insulto». In realtà, è spesso la discussione a lasciare il tempo che trova: e quando questo accade, quando la discussione lascia ognuno della propria opinione, l'unica alternativa alla tolleranza reciproca è non già l'insulto, che sarebbe poco male, ma il reciproco tentativo di sopraffazione.

Al passo che ho citato all'inizio fanno seguito, nel libro di Marconi, alcune considerazioni ulteriori che meritano anch'esse un breve commento.

L'idea che il tentativo della gerarchia ecclesiastica di influenzare il processo legislativo in materia di etica della convivenza e della procreazione costituisca una inammissibile interferenza viene giustificata - Marconi afferma - appellandosi al principio generale secondo cui «ciascuno è libero di praticare le proprie convinzioni morali e anche di propagandarle, ma non dovrebbe volerle imporre ad altri per legge» (p. 148). Circa questo principio, Marconi esprime dei dubbi che argomenta così:

Lo Stato italiano ha leggi che rispecchiano convinzioni morali largamente diffuse ma non unanimi: si pensi, ad esempio, alle norme sulla tutela del paesaggio. Si dirà che il paesaggio è ovviamente un bene collettivo, e quindi spetta alla collettività normare il suo uso mentre, ad esempio, il corpo di ciascuno è soltanto suo e quindi ciascuno ne fa quello che vuole. Tuttavia, non è così in tutti i casi: il nostro Codice Civile proibisce ad esempio l'automutilazione [...]. Oppure, si pensi alle norme contro la crudeltà sugli animali: in questo caso sono state [...] imposte a tutti certe convinzioni morali che, almeno nel nostro paese, non sono certo unanimi; eppure gli animali non sono un bene collettivo, nella maggior parte dei casi sono proprietà privata di qualcuno (pp. 148-9).

Il mero *fatto* che lo Stato italiano abbia certe leggi (5) non significa assolutamente nulla in un contesto in cui la questione è come *debbono* essere le leggi. Ma non insisterò su questo punto perché il punto cruciale è un altro. Sarebbe certo difficile negare che possano essere accettabili «leggi che rispecchiano convinzioni morali largamente diffuse ma non unanimi»: siccome l'unanimità piena è rara, chi negasse una cosa del genere sarebbe costretto a sostenere che non si ha quasi mai il diritto di legiferare. Per conto mio, auspico leggi che, prima ancora di tutelare il paesaggio o vietare l'automutilazione, rispecchino certi ideali di uguaglianza e solidarietà che, appunto,



## JURA GENTIUM



sono largamente diffusi ma non unanimemente condivisi. Al tempo stesso, però, tutti coloro che non sono fautori del totalitarismo - e quindi, presumo, anche Marconi - ammettono che c'è una sfera di libertà individuali che le leggi non devono violare. Il problema è allora semplicemente se a questa sfera appartenga un'ampia gamma di comportamenti rispetto ai quali la gerarchia ecclesiastica manifesta invece una ossessiva volontà di controllo. Io credo di sì.

A proposito poi dell'opinione di un cattolico intelligente e sensibile che ha criticato gli interventi politici dei vescovi italiani, Marconi scrive:

Da un punto di vista laico, i vescovi sono cittadini italiani come gli altri [...] e hanno diritto di costituire una *lobby* che si propone di influenzare l'opinione pubblica e il processo legislativo, tanto quanto hanno il diritto di farlo gli industriali del tabacco e del petrolio. I vescovi italiani si comportano, di fatto, proprio come una *lobby*, cercando di influenzare i parlamentari di cui sono in grado di condizionare l'elezione. Che questo possa non piacere a un cattolico, si capisce; ma un cittadino qualsiasi non dovrebbe avere in questo caso particolare, obiezioni diverse da quelle che può avere all'azione delle *lobby* in generale. [...] Le *lobby* possono non piacere, ma, a quanto pare, sono un aspetto inevitabile dei sistemi di democrazia parlamentare; e questi sistemi, si sa, sono i peggiori eccettuati tutti gli altri (pp. 149-50).

In realtà, grazie al Concordato, i vescovi sono cittadini italiani un po' diversi non solo da me, ma persino dagli industriali del tabacco e del petrolio. E in un paese come il nostro, in cui l'invadenza proterva della Chiesa si estende a tutti i settori della vita civile e politica, parlare di *lobby* dei vescovi ha quasi il sapore dell'eufemismo. Quanto all'ultima frase di Marconi nel passo citato, si può rispondere così. La democrazia si dà per gradi. Sebbene una democrazia perfetta sia un ideale irrealizzabile, chi apprezza la democrazia e ritiene che abbia ancora senso perseguirla non può non guardare con inquietudine a tutti quei casi - li si chiami casi di *lobbismo* o come si vuole - in cui un gruppo cerca di imporre certe scelte alla collettività agendo al di fuori dei canali attraverso i quali i cittadini possono normalmente esprimere la loro volontà ed esercitare il loro controllo: ogni situazione del genere, infatti, corrisponde a un meno di democrazia. Non è che le *lobby* possono non piacere; a chi crede davvero nella democrazia, *non possono* piacere. E chi crede davvero nella democrazia vorrà che il fenomeno sia contenuto e regolato il più possibile. Per ciò che riguarda specificamente l'influenza sul potere politico dalla gerarchia ecclesiastica, si può osservare che in altri paesi a democrazia parlamentare - anche paesi con una forte tradizione cattolica - essa è molto minore che da noi: quindi, sia vero o falso in generale che «le *lobby* sono un aspetto inevitabile dei sistemi di democrazia parlamentare», non c'è motivo di ritenere che le intrusioni indebite della Chiesa debbano essere subite come una necessità storica ineluttabile.



## Note

1. Sto parlando naturalmente di D. Marconi, *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino 2007. Si riferiscono a quest'opera tutte le indicazioni di pagina che non riguardino esplicitamente altri testi.
2. Da diversi passi del terzo capitolo si evince che Marconi concepisce come oggettivi non solo i valori morali, ma anche quelli estetici: e infatti tratta insieme i due casi, come se ponessero un problema unico. Questo comporta delle complicazioni ulteriori che comunque non intendo qui esaminare.
3. A. Sen, *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*, Mondadori, Milano 2004, p. 23.
4. Il testo da cui qui Marconi cita è G. E. Rusconi, "Laicità ed etica pubblica", in *Laicità* (a cura di G. Boniolo), Einaudi, Torino 2006, pp. 47-69.
5. Si veda anche ciò che Marconi dice a p. 108.



# Alcune osservazioni su verità, relativismo, filosofia e dibattito pubblico

Annalisa Coliva

Entrerò subito *in medias res* visto che se siamo qui invitati a discutere *Per la verità. Relativismo e filosofia* di Diego Marconi è perché si tratta di un libro che avrà certamente un ruolo importante sulla scena filosofica nazionale, e per i suoi propri meriti e per il prestigio dell'autore.

Approvo incondizionatamente il “principio di competenza” (p. vii) cui si richiama Marconi e deploro l'abitudine perlopiù italiana e francese di pensare al filosofo come a un intellettuale globale. Chi abbia mai cercato di fare *seriamente* il primo mestiere - in epoca contemporanea, s'intende - sa che è *pressoché* incompatibile col secondo (ci sono eccezioni, quindi, ma credo siano poche). (1) Concordo inoltre con Marconi sul fatto che non è vero che “le questioni pubbliche siano, in quanto tali, tabù per i filosofi” (p. viii). Un filosofo può e, se ne ha l'occasione, deve, intervenire su questioni pubbliche là ove possa dare un contributo competente, com'è il caso della discussione su verità e relativismo. Quanto un libro potrà fare per correggere le immagini spesso distorte della verità e del relativismo che aleggiano nel dibattito pubblico è presto per dirlo. Speriamo in bene.

In realtà, però, leggendo il volume di Marconi, si capisce ben presto che, nonostante si dica che lo scopo del libro è, “se vogliamo, (...) leggere i giornali alla luce di qualche decennio di discussioni filosofiche su verità e relativismo” (p. vii), si tratta di un libro di presa di posizione su questi temi, che compaiono sì sui giornali, sui *media*, nei discorsi dei politici e del Papa, ma per rivendicare in primo luogo una certa concezione filosofica. Quale? Se capisco bene, la posizione che Marconi vuole sostenere è che c'è un senso in cui la verità è cosa banale e buona, di cui non avere paura, che corrisponde a molte intuizioni di senso comune, almeno in quel dominio di discorso che va sotto il nome di “fattuale”. Inoltre, che la verità si rivela assai utile in ambiti in cui forse oggi molti tenderebbero a prediligere una suaedulcorazione se non proprio la sua sparizione, segnatamente in quello etico. Infine, che il relativismo concettuale, connesso con quello fattuale, e il relativismo etico sono da rifiutarsi e da sostituire con quella che, ai miei occhi, appare essere una concezione realista sia del discorso fattuale sia di quello etico.

Procederò nella discussione a ritroso, dicendo che mi trovo assolutamente d'accordo con Marconi nel ritenere che certi valori che nell'immaginario collettivo sembrano implicare il, ed essere implicati dal, relativismo - *in primis* la tolleranza e il rispetto della diversità - possano essere condivisi anche da chi lo rifiuta. Sono altresì d'accordo che quanto più una società è complessa, tanto più c'è bisogno di un dibattito *serio* su questioni etiche (e di meno *political correctness* e falsi buonismi, in fin dei conti). Il relativismo, purtroppo, corre spesso il rischio di svuotare di significato tale dibattito, riducendo le scelte valoriali a mere questioni di gusto o d'inclinazione individuale (o sociale), di fronte alle quali il confronto etico *razionale* non può che cessare, o cedere il passo a considerazioni pragmatiche e utilitaristiche. Sono anche d'accordo sul fatto - ampiamente riconosciuto non solo nella letteratura filosofica sull'argomento, ma anche, per esempio, nel dibattito pubblico americano, oramai consapevole dei danni che il relativismo diffuso ha comportato e comporta nella società - che il relativismo ingeneri



insoddisfacenti politiche “del doppio standard” (cfr. pp. 130-132, anche se Marconi non usa questa etichetta) e dia in effetti sostegno a forme di grande conservatorismo (pp. 132-133). Per le prime è legittimo criticare eticamente solo comportamenti che si danno all’interno dei propri confini culturali o valoriali, dovendo così ammettere ogni nefandezza - dal proprio punto di vista - quand’è prodotta entro confini culturali o valoriali diversi, rispetto ai quali risulta eticamente legittima (sempre che lo sia davvero). Per il secondo, invece, se mancano valori esterni al sistema, come si può criticare il sistema, o certe sue parti, standone all’interno? Ma, se ne si fuoriesce, non si ricade forse nella situazione del “doppio standard”? Stando così le cose, le politiche conservatrici, se non anche fondamentaliste, risulterebbero *eticamente* inattaccabili.

Dovendo fare la parte del diavolo, mettendomi nei panni del relativista *che non sono*, direi però che ci sono alcune conseguenze che Marconi trae dal relativismo che forse non sono obbligate: per esempio, il nichilismo (pp. 113-119). Certo, in una visione naïf del relativismo (quella preferita da Ratzinger, Pera e ultimamente anche da Fini nel discorso d’insediamento alla Camera), se una azione può essere, come tale, sia eticamente giusta sia sbagliata, allora, come tale, non è né l’una né l’altra cosa. Ma il relativista più accorto (Gilbert Harman, per esempio) non sostiene questo. Sostiene invece che, dati *certi* standard di valutazione, quell’azione è buona e, dati *altri*, no. Ma, ovviamente, benché si possa divergere nel giudizio, lo si fa perché si abbracciano *valori* diversi. Detto in breve, come la relativizzazione del moto a sistemi di coordinate differenti non lo fa venire meno (all’interno di ciascun sistema di coordinate), così la relativizzazione del giudizio etico a diversi standard di valutazione (a diversi sistemi etici, se si preferisce) non fa venir meno i valori e la possibilità di giudizi genuinamente *etici*. Il *prospettivismo*, che è la forma più plausibile che il relativismo etico (e non solo) può prendere, (2) garantisce l’esistenza di valori, non assoluti, ovviamente, ma interni a una particolare prospettiva (sociale o individuale), che può coesistere con altre. Inoltre, tali valori possono tutti essere riconosciuti come esistenti, non, ovviamente, all’interno della propria prospettiva, ma di altre. In questo senso, il prospettivista parrebbe avere le risorse per ammettere la *pluralità* dei valori, benché non li possa *abbracciare* tutti (né credo voglia o debba farlo, contrariamente a quanto Marconi suggerisce (p. 115)).

Sempre mettendomi dalla parte del diavolo, direi che il realista, invece, sulla pluralità dei valori ha seri problemi: per un realista si può non sapere chi sia in errore, ma se per uno una data azione è giusta e per l’altro no, almeno uno dei due dev’essere in errore. Le scelte e le azioni che ne conseguono, pertanto, sono determinatamente giuste o sbagliate, benché si possa a volte non sapere quali siano giuste e quali no.

Come ho anticipato, non sono affatto favorevole al relativismo, perché ha conseguenze pratiche perniciose, ai miei occhi. Però non è chiaro che se la pluralità dei valori è un valore e vogliamo in qualche modo garantirla, lo potremmo fare abbracciando il realismo. Il mio sospetto è che in realtà non siamo davvero interessati a garantire la pluralità dei valori, ma, piuttosto, delle *scelte*, almeno in taluni casi. Ora, il realista può farlo, ma solo appellandosi al fatto che, almeno in certi casi, *non sappiamo* - perché è difficile e complesso venire a saperlo - se è eticamente giusto compiere una data azione o il suo contrario. La libertà di scelta, a questo punto, appare però essere il frutto dell’*ignoranza* etica, il che è un po’ strano.



## JURA GENTIUM



Forse, invece, se ci sta a cuore la pluralità delle scelte, se riteniamo cioè che, quali che siano i nostri *convincimenti* anche etici, è difficile condannare eticamente - che so? - Piero Welby che desiderava porre fine alla sua agonia, come pure approvarne incondizionatamente la scelta, potremmo essere tentati da un'immagine né relativista, né realista dell'etica, ma *antirealista*. Potremmo dire, per esempio, che senza menti come le nostre non vi sarebbero azioni *buone o cattive*. Inoltre, che non è vero, *neppure in linea di principio*, che *ogni* questione etica è risolvibile (anche se *molte* lo sono). Pertanto, che non è vero che ci sia *il* giusto ordinamento - quale che sia - tra, per esempio, il diritto alla vita e il diritto all'autodeterminazione (che sono i principi in gioco nel caso dell'eutanasia ma anche dell'aborto). (3) Ovviamente, ognuno di noi può scegliere un ordinamento piuttosto che l'altro, a seconda delle proprie inclinazioni individuali e della propria storia personale (che comprende anche l'essere cresciuti all'interno di un particolare sistema valoriale). Però, quale che sia la scelta in questi casi complessi, non può essere in nessun senso *eticamente motivata e motivabile*. Quindi, nei casi in cui i nostri principi etici non "riescono a parlare" dobbiamo riconoscere non che non *sappiamo* determinare la scelta eticamente corretta per ignoranza (realismo), o che non *vogliamo* farlo per ignavia (alcune forme di relativismo), ma che non *siamo in grado* di specificarla perché è *per principio* impossibile farlo (antirealismo). In tali casi si assiste perciò a quello che potremmo chiamare il "silenzio dell'etica", silenzio che rimette in gioco altri criteri di scelta, del tutto umani, comprensibili e rispettabili.

Passando invece al secondo capitolo, sono del tutto d'accordo con l'attacco di Marconi al relativismo concettuale e a quello fattuale ad esso connesso. Mi domando però se l'immagine che Marconi pare prediligere, ovvero che il nostro sistema concettuale, quale che sia, ci permette solo di avere accesso a *fatti* empirici, che esistono indipendentemente da noi, si possa sostenere dicendo che "in un mondo privo di menti niente e nessuno avrebbe accesso ad alcuna verità, ma questo non vuol dire che niente sarebbe vero di quel mondo", per esempio che "il sale è cloruro di sodio" (p. 69). Sarebbe una verità del senso comune. Tuttavia è bene fare attenzione, perché si può sostenere che, in effetti, qui stiamo pensando a un mondo senza menti - dove gli esseri umani non ci sono (più) - ma *pur sempre dall'interno delle nostre categorie*, che, per esempio, contemplano la suddivisione in sali e in elementi chimici. Ma siamo davvero sicuri che il mondo *come tale* sia già diviso in fatti e, più in particolare, in sali ed elementi chimici? Ho la sensazione di no. In questo senso, quindi, si può pensare che non è così scontato che avere uno schema concettuale permetta solo di avere *accesso* a verità (cioè a fatti) che sarebbero lì comunque, anche se non ci fossero le nostre menti, e ritenere, per contro, che l'esistenza di menti dotate di uno schema concettuale contribuisca a *creare* tali verità (fatti). Ovviamente bisogna intendersi sul senso di quel "creare": come già Rorty (in questo erede di Putnam) ha rimarcato più volte, non va inteso in senso causale, ma *rappresentazionale* (1998, p. 80). Non creiamo l'esistente *ex nihilo* tramite le nostre categorie, come forse vorrebbe un filosofo idealista. Piuttosto, l'esercizio delle nostre categorie, insieme all'esperienza sensibile, permette di avere rappresentazioni del mondo, che, come tale, esiste in maniera causalmente indipendente da noi. Quelle rappresentazioni, a loro volta, devono essere verificate e possono essere confermate o smentite, a seconda dei casi. (4) Quelle che sono confermate sono verità, o fatti, quelle che non lo sono, invece, sono rappresentazioni false. Ma verità e fatti non sono rappresentazionalmente indipendenti dalle nostre categorie e dalle nostre strutture



percettive. In fin dei conti, se capisco bene, Rorty non sta facendo altro che sfruttare un'immagine kantiana dei fatti. Ovviamente Rorty va oltre, ritenendo che ci possano essere elementi di discrezionalità maggiori di quelli che credo in effetti ci siano nella "costruzione" rappresentazionale della realtà, arrivando a sostenere che sono possibili "mondi" diversi, *incompatibili tra loro* eppure tutti *ugualmente legittimi* (in questo ancora erede di Putnam). Ma, almeno fino a che non compie questi due passi ulteriori e non scontati, mi pare che stia dicendo qualcosa di condivisibile.

Ancora, Marconi ci ricorda che i Greci non avevano la tavola degli elementi e che quindi non potevano accedere a "Il sale è cloruro di sodio". Tuttavia, ribadire che (se è vero) era vero anche allora che il sale è cloruro di sodio non è un'osservazione che corrobora, come tale, il realismo (cfr. p. 82). Ovviamente *dall'interno del nostro schema concettuale* il sale è cloruro di sodio e, *se ciò è vero*, lo è sempre stato e sempre lo sarà. Ma questo non vuol dire cogliere un aspetto della realtà *come tale*, indipendentemente da qualunque schema concettuale o quale che sia lo schema concettuale che adottiamo. Se dunque di realismo si può parlare in questo caso, si tratta di un *realismo interno* a uno schema concettuale (e percettivo), che rende possibili certe categorizzazioni e descrizioni della realtà (come hanno sostenuto Putnam, almeno in un certo periodo, e, forse, Kant). Ora, non so se Marconi si accontenterebbe di *questa* forma di realismo. Ho l'impressione (e solo l'impressione) di no - anche perché, in effetti, questa è una forma di realismo con cui almeno alcuni antirealisti sarebbero del tutto d'accordo - e che prediliga un realismo più robusto, un realismo che vorrebbe cogliere la realtà così com'è "*at its joints*". Se è quest'ultimo realismo quello che vuole - ma, ripeto, non ne sono sicura -, non mi sembra che si possa sostenere con gli argomenti che ho riportato; (5) se invece vuole il realismo più debole - quello interno - siamo d'accordo, benché sia utile notare che è una forma di realismo così debole da andare benissimo anche a un antirealista (fattuale e non semantico, ovviamente).

In ultimo, passo a considerare il primo capitolo, ove Marconi si scaglia contro coloro che non accettano una concezione classica, ancorché postcorrispondentista, della verità e che, in particolare, sostengono che la verità vada spiegata nei termini (se non addirittura eliminata a favore) della giustificazione. (6) Non ho le idee completamente chiare sulla questione della verità, e, onestamente, qualche perplessità sulla teoria epistemica ce l'ho anch'io. Ma Marconi ha certamente antipatie più forti delle mie nei confronti di quest'ultima. Mi metterò quindi dapprima nei panni di un sostenitore di tale teoria per cercare di ribattere alle critiche di Marconi e poi concluderò con una mia debole perplessità sulla concezione epistemica.

Marconi distingue tre sensi di "giustificazione" via via più forti (pp. 11-13), fino a implicare la verità di quanto è giustificato. Ora, la questione è annosa, ma è solo se si fa ricorso a quest'ultimo senso di "giustificazione" - problematico perché, per esempio, porterebbe almeno a prima vista alla revisione della concezione classica della conoscenza (per quanto irrobustita da clausole di affidabilità) - che si può sostenere che un'eventuale concezione epistemica della verità sarebbe *circolare* perché "in realtà quando parliamo di giustificazione parliamo, indirettamente, anche di verità" (p. 21). Ed è solo sulla scorta di questo senso di "giustificazione" che si può sostenere che coloro che vorrebbero "*fare a meno* del concetto di verità *sostituendolo* o surrogandolo con questo o quel concetto di giustificazione" (*ivi*) - e immagino che qui Marconi abbia in



mente almeno alcune affermazioni di Rorty -, starebbero proponendo un'eliminazione di "vero" solo apparente. Se, invece, la giustificazione non implicasse la verità, allora si potrebbe sostenere che la prassi di fare asserzioni giustificate può essere presa come base per spiegare il nostro concetto di verità. (7) Di conseguenza, le critiche sulla circolarità, che Marconi muove contro la concezione epistemica della verità, non andrebbero a buon fine. (8)

Inoltre, spesso Marconi sembra prendersela con coloro che vorrebbero *definire* la verità in maniera epistemica, cioè facendo ricorso all'idea che siano vere tutte e solo le proposizioni giustificate (ad opportune condizioni, s'intende, sennò si tratterebbe di una palese assurdità). Ma i fautori della concezione epistemica più avveduti, da Hilary Putnam (negli anni Ottanta del xx secolo) a Crispin Wright, non sono impegnati in un progetto di tal fatta: cercano di fornire una *delucidazione* del concetto di verità, non una sua definizione. Perciò eventuali problemi di circolarità, ammesso che vi fossero e - se si concede il punto precedente - vi sarebbero solo se "giustificazione" fosse intesa nel senso più robusto, non li potrebbero impensierire più di tanto. Come si è detto, posto che il progetto sia quello di esplicitare il concetto di verità e non di definirlo, se si ammette che la prassi del fare asserzioni giustificate è basilare, la si può sfruttare per cercare di chiarire in che cosa consista la verità: per esempio dicendo che sono vere quelle asserzioni (e credenze) che risultano essere giustificate al limite della ricerca (Putnam), oppure che sarebbero giustificate da un agente epistemico ideale (Dummett), oppure che sono tali che non abbiamo nessuna ragione di rivederle per quante informazioni ulteriori assumiamo (Wright), o altro ancora.

Ancora, è vero, come riporta Marconi in *Appendice* (pp. 162-163), che per Wright c'è un argomento potente contro l'equazione tra "vero" e "giustificato". Ma, secondo Wright, questo non è un argomento contro la concezione epistemica *tout court*, ma solo contro una concezione epistemica che abbia pretese definitorie e/o che non abbandoni la logica classica, necessaria per derivare la contraddizione (Wright 1992, pp. 42-45). Quindi, se non abbiamo pretese definitorie e/o siamo disposti ad abbandonare la logica classica necessaria per derivare la conclusione dell'argomento di Wright, quell'argomento non comporta la disfatta della teoria epistemica. Wright stesso, dopo tutto, abbraccia la teoria epistemica, almeno in certi ambiti (ed è complessivamente un *pluralista*, cioè ritiene che, in ogni ambito del discorso, il predicato "vero" debba rispettare alcune caratteristiche superficiali, ma che possa designare proprietà diverse a seconda dei casi). Questo mette in evidenza un'ulteriore strategia di difesa possibile, per un sostenitore della teoria epistemica, cioè confinare la propria tesi solo a certi ambiti. Per esempio, un sostenitore di tale teoria potrebbe confinarla al caso del comico e del gusto e dire che se a tizio (nel pieno delle sue facoltà mentali e in condizioni complessivamente normali) una barzelletta fa ridere e una torta piace e ha quindi giustificazioni per asserire "Questa barzelletta è divertente" e "Questa torta è gustosa" (e continua ad averle per quante informazioni ulteriori possa considerare), allora è vero che la barzelletta è divertente e la torta gustosa.

Quindi, ammettendo che c'è un senso di "giustificato" che non implica la verità e che una buona teoria epistemica non ha pretese definitorie, l'avversario di quest'ultima può opporvisi appellandosi o al fatto che ci sono buone ragioni per non abbandonare la logica classica, oppure al fatto che una concezione della verità *parziale*, che varrebbe



solo per alcuni ambiti e non altri e che aprirebbe la strada al pluralismo, non lo interessa. (9)

Non entrerò nel merito della prima strategia di difesa della concezione antiepistemica, ma la seconda credo si possa valutare sulla base delle sue conseguenze “metafisiche”. Prendiamo il caso del numero dei pianeti nell’universo. Supponiamo di ritenere, al meglio delle nostre conoscenze, che sia  $x$ . In una prospettiva realista è tuttavia possibile che ci sbagliamo e che non sia  $x$ , ma  $y$ . Ora, per un realista a tutto campo, il discorso sul comico, per esempio, è simile a quello fattuale. Pertanto è concepibile l’idea che, se davvero nessuno mai trovasse divertente una barzelletta, potrebbe ciononostante essere vero che lo è e che siamo complessivamente in errore. Ma questa, francamente, è una conseguenza un po’ strana. Per chi sarebbe divertente la barzelletta, se non per noi? Per il Dio delle barzellette, forse?

D’altro canto, se non altro per amore di semplicità, sarebbe bello non doversi impelagare nei meandri del pluralismo e pensare che “vero” designi sempre la stessa proprietà. Quindi, la domanda da porsi è: c’è una versione della teoria epistemica che possa valere a tutto campo e, in particolare, per il discorso fattuale, che è tradizionalmente quello in cui ha più difficoltà?

Come ci ricorda Marconi, le obiezioni del senso comune alla teoria epistemica sono: (i) che sembrano esserci più verità in cielo e in Terra di quante non saremo mai in grado di asserire/credere tanto meno in maniera giustificata; e (ii) che un’asserzione/credenza può essere giustificata (sulla scorta del secondo senso di “giustificazione” - si noti -) e non essere vera.

Ma un teorico della verità epistemica potrebbe replicare a (i) e (ii) dicendo che dipendono dal porsi dal “punto di vista di Dio”, cioè oltre la reale esperienza umana, passata, presente e futura, che è proprio quello che lui si rifiuta di fare: non siamo in grado di asserire giustificatamente che, poniamo, il 3 maggio di dieci anni fa Berlusconi abbia starnutito tre volte (né di negarlo). Nessuno ha tenuto traccia di questa quisquilia e supporre che le cose siano andate così (o altrimenti) significa porsi dal punto di vista di un’entità che non coincide con l’umanità, cui nulla sfugge, neppure gli starnuti di Berlusconi. Analogamente, è solo mettendoci “dal punto di vista di Dio” che possiamo immaginare che il giorno in cui la nostra specie dovesse venir meno, lo farà avendo avuto un gran numero di credenze giustificate, al meglio delle proprie possibilità di ricerca, eppur false.

D’altronde, però, è difficile scrollarsi di dosso l’impressione che sia determinatamente vero o falso che il 3 maggio di dieci anni fa Berlusconi abbia starnutito tre volte; oppure che un giorno la nostra specie potrà venir meno portando con sé - si fa per dire - un insieme di credenze giustificate alcune delle quali potrebbero essere ciò non di meno false.

Arrivati a questo punto della dialettica, il teorico della verità epistemica fa solitamente appello a un agente epistemico *ideale*, che avrebbe potuto tener traccia degli starnuti di Berlusconi e che, il giorno in cui la nostra specie dovesse disgraziatamente venir meno, avrebbe solo credenze giustificate in maniera affidabile e, perciò, vere. Quindi il fautore della verità epistemica ha un po’ di margine di manovra per rispondere alle obiezioni (i) e (ii).



Ovviamente, però, questo margine di manovra ha un costo elevato, perché fa uso di una ipotesi - quella dell'agente epistemico ideale - che a me non sembra filosoficamente più scontata e accettabile di quella di cui fa uso il suo avversario realista, cioè quella di potersi mettere "dal punto di vista di Dio". Quale morale trarne? Non so, ma, a prima vista, mi verrebbe da dire che entrambe le concezioni della verità, se considerate a tutto campo, riposano su assunzioni - quella di potersi mettere "dal punto di vista di Dio" - o mobilitano astrazioni - quella dell'agente epistemico ideale - che saranno anche depositate nel senso comune, da un lato, o piuttosto intuitive, dall'altro, ma che, se riportate in superficie e analizzate attraverso il lavoro filosofico, non sono né ovvie né scontate. Quindi sarebbe forse utile considerare la possibilità di abbandonare pretese universaliste, muoversi solo in domini specifici e tentare di costruire, per i domini tradizionalmente realisti, una concezione minimale di verità (ma un po' più robusta del deflazionismo *à la* Horwich), che, in fin dei conti, è quello cui mira Wright in *Truth and Objectivity*.

Per concludere: al di là delle apparenze e anche dei pronunciamenti dell'autore, *Per la verità* non è un testo filosoficamente privo di ambizioni. Al contrario, è densissimo di temi filosoficamente scottanti e molto complessi. Ha il grande pregio della chiarezza e di fare emergere i tratti essenziali di una posizione ortogonale rispetto a chi nega che la verità sia una categoria fruibile e sostiene che dovremmo abbracciare forme di relativismo in ogni dove. Sono d'accordo con Marconi sulla necessità di sviluppare e difendere alternative a queste posizioni, anche se non è scontato *come* debbano essere sviluppate. Insisto, però, anche se Marconi per la sua innata pacatezza forse non la metterebbe in maniera così passionale, che si tratta di una partita affascinante e importante: ne va della comprensione del nostro rapporto con la realtà, intesa in senso lato, da quella fattuale a quella etica ed estetica. Ne va anche di come vogliamo essere ed educare i nostri figli: se disposti a fare battaglie per i valori, ancorché non necessariamente convinti che, in ogni caso, le questioni etiche siano decidibili; oppure se inclini a forme di permissivismo o a politiche del doppio standard che lasciano il tempo che trovano. Come tutte le partite difficili, però, i suoi esiti non sono scontati e da qui, io credo, discende il suo fascino perenne. (10)

## Note

1. Sia perché nel dibattito pubblico, per forza di cose, c'è poco spazio per un'analisi filosofica seria, sia perché il dibattito pubblico nelle società avanzate riguarda spesso temi molto complessi per i quali raramente il filosofo di professione possiede i dati e le conoscenze necessari per dare un contributo competente.

2. La semantica necessaria per dare una formulazione precisa del prospettivismo è stata abbozzata da Hales (1997) e sviluppata da McFarlane (2005, 2007). È interessante notare come non dipenda dall'abbracciare una concezione epistemica della verità, ma, piuttosto, una variante della semantica di Kaplan, in cui il valore di verità dei proferimenti è relativizzato al contesto di valutazione. Per un'analisi dei problemi insiti nel prospettivismo cfr. Coliva (2008, cap. 2)

3. Bisogna poi ovviamente spiegare come questo sia possibile. Per un tentativo, cfr. Coliva (2008, cap. 3).



4. Grosso modo: fissato il significato di “sale”, “cloruro” e “sodio”, si può notare come il mondo cooperi e non smentisca il risultato ottenuto per analisi chimica che quello che buttiamo nell’acqua per la pasta è cloruro di sodio, mentre smentisce che sia nitrato di potassio, per esempio.

5. Per sostenere questa forma robusta di realismo si dovrebbe provare, perlomeno, che lo schema concettuale è unico, oppure che è intertraducibile con ogni altro (e magari dire addirittura qualcosa o per dimostrare che è vero nel senso di corrispondere a fatti mente indipendenti, oppure per dimostrare che questa idea di fatti dati indipendentemente dalla mente è fallace). Però si noti che Marconi accetta che non tutti gli schemi concettuali si equivalgano, quando ammette che i Greci avevano uno schema concettuale diverso dal nostro e quando sostiene che il nostro non sia traducibile nel loro. A fronte di tale concessione, penso che, benché Marconi dia a volte l’impressione di volere il realismo robusto, in realtà potrebbe essere propenso ad accontentarsi di quello “interno”.

6. Per una rassegna sulle teorie della verità, Volpe (2005).

7. Ancora, è solo sulla base di questo senso robusto di “giustificazione” che si può sostenere che non avere conoscenze equivalga a non avere “credenze che possiamo considerare davvero giustificate” (p. 29).

8. Si noti che Marconi non dice esplicitamente che questo terzo senso di “giustificato” è (l’unico) corretto, ma a me pare che le sue osservazioni sulla circolarità possono andare a buon fine solo assumendolo.

9. Non potrebbe appellarsi all’argomento tipicamente strawsoniano che “vero” verrebbe ad avere significati (cioè sensi) diversi perché, come si è detto, per un pluralista *à la* Wright il senso di “vero” rimane costante, benché possano variare le proprietà che volta a volta quel predicato designa (quindi non è una semantica in cui il senso determini il riferimento).

10. Ringrazio Eva Picardi, Marco Panza, Sebastiano Moruzzi, Paolo Leonardi e Felice Cimatti per i loro commenti e osservazioni a precedenti versioni di questo intervento. Ho cercato di tenere conto dei loro consigli sia stilistici sia contenutistici, per quanto mi è stato possibile. Resto pertanto la sola responsabile di tutti gli errori, stilistici e contenutistici, che avrò certamente commesso.

## Bibliografia

Boghossian, P. 2006 *Fear of Knowledge*, trad. it. *Paura di conoscere*, Carocci, Roma.

Coliva, A. 2008 *Relativismi*, Laterza, Roma-Bari, in corso di stampa.

Hales, S. 1997 “A consistent relativism”, *Mind*, 106, pp. 33-52.

Harman, G. e Jarvis-Thomson, J. 1996 *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Blackwell, Oxford.

MacFarlane, J. 2005 “Making sense of relative truth”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 105, pp. 321-339.

MacFarlane, J. 2007 “Relativism and disagreement”, *Philosophical Studies*, 132, pp. 17-31.





## JURA GENTIUM



Marconi, D. 2007 *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino.

Putnam, H. 1981 *Reason, Truth and History*, trad. it. *Ragione, verità e storia*, Il Saggiatore, Milano.

Rorty, R. 1998 *Truth and Progress*, trad. it. *Verità e progresso: scritti filosofici*, Feltrinelli, Milano.

Volpe, G. 2005 *Teorie della verità*, Guerini Associati, Milano.

Wright, C. 1992 *Truth and Objectivity*, Harvard University Press, Harvard (MA).

# La teoria realistica della verità e la politica

Franca D'Agostini

## 1. Considerazioni preliminari

Il libro di Marconi è a mio avviso un esempio particolarmente ben riuscito di uso pubblico della filosofia. Data l'esistenza di un dibattito pubblico che riguardi un tema di competenza filosofica (nel caso in questione: la verità), un buon contributo di un filosofo consiste nell'aggiornare chi dibatte circa le teorie recenti, ed eventualmente presentare un suo apporto originale. Non si tratta di *divulgazione* (anche se Marconi mi sembra usi questo termine, che considero fuorviante), ma di una specifica applicazione del lavoro filosofico, un suo uso specifico: tra l'altro nel contesto – quello dei dibattiti democratici – che è esattamente la fattispecie in cui e per cui 'la filosofia' (il nome e la cosa stessa) si è affermata, tra il V e il IV secolo a. C. (Non si parlerebbe di divulgazione se un matematico fornisse precisazioni su un complicato problema di logaritmi a un chimico: è il suo mestiere farlo, anche se certo utilizzerà un linguaggio accessibile al chimico.)

In particolare, si può sostenere che il libro, pur avendo un tema che interessa la metafisica, la logica, l'epistemologia, fornisce un contributo specifico alla politica, in qualcosa di cui la politica – e la riflessione su di essa - ha forse oggi particolarmente bisogno. La questione si può riformulare così:

1. la zona di creazione di una politica basata sul contratto dei cittadini è la sfera pubblica;
2. la sfera pubblica è lo spazio in cui si misurano e si valutano le ragioni programmatiche e identitarie;
3. le ragioni si valutano soppesando tesi e le loro giustificazioni razionali, ossia nel confronto argomentativo;
4. la nozione di verità costituisce un presupposto ineliminabile della pratica dell'argomentazione.

Si tratta di quattro postulati: i primi tre sono generalmente condivisi, mentre il 4 è in discussione, e le possibili obiezioni sono: - la nozione di verità non è *necessaria* per il corretto svolgersi del confronto razionale; - la nozione di verità, intesa come relazione (da definirsi) tra discorsi e fatti (o mondo, o stati di cose), è in qualche modo *dannosa*, perché il tenerne conto genera caratteristiche difficoltà (come si vedrà: di tipo epistemico ed etico).

Questa presentazione del problema risulta leggermente spostata rispetto al modo in cui Marconi sviluppa il tema (1), ma credo sia utile tenerne conto, visto che ci muoviamo nel contesto problematico della rilevanza della nozione di verità (con i suoi correlati) in politica. In effetti, penso che esaminato in questa prospettiva il discorso di Marconi riveli la sua maggiore utilità, come cercherò di far vedere soprattutto nell'ultimo paragrafo di questo contributo.

In quel che segue proverò anzitutto a ricostruire il procedimento di Marconi cercando di evidenziare quel che credo sia il suo aspetto più interessante: la messa in luce dell'*inaggrabilità* dell'uso della parola 'verità' in senso realistico (§ 2); quindi cercherò di applicare la teoria realistica della verità (o meglio l'accezione realistica del predicato



‘vero’) al problema sopra descritto del dibattito politico, ossia: alla difesa del postulato 4 (§ 3). Negli ultimi due paragrafi, rivolgerò due obiezioni a Marconi, quindi cercherò di far vedere che il suo discorso potrebbe utilmente servire per un chiarimento delle ragioni scettiche (in altri termini: è probabile che proprio una teoria realistica della verità possa servire come strumento contro una forma particolarmente insidiosa di dogmatismo).

## 2. Dalla ‘verità’ alla verità

*Per la verità* non si spinge fino a esaminare l’uso effettivo del concetto di verità (né propriamente fornisce notizie dettagliate sulle teorie recenti della verità, che però stanno sullo sfondo dell’intera analisi). Si limita a mettere in luce un certo numero di errori dei relativisti (scettici, pluralisti, nichilisti).

La maggior parte di questi errori sono evidenziabili utilizzando l’antico argomento anti-scettico fissato da Aristotele nel IV libro della *Metafisica*, che si può riassumere rapidamente nella seguente formula: chi nega o relativizza il concetto di verità (e altri concetti affini, come realtà o oggettività) semplicemente si contraddice. Si tratta dell’argomento detto “elenctico” (per confutazione), su cui esiste una letteratura sterminata (2). Marconi ne offre diverse versioni, con una certa preferenza per quelle che mettono in gioco l’uso/significato delle parole ‘vero’/‘verità’. Ossia, in breve: secondo Marconi i relativisti-pluralisti (o almeno alcuni di loro) usano ‘vero’, ‘verità’, ma nella migliore delle ipotesi intendono dire qualcosa d’altro, nella peggiore, non sanno ciò di cui stanno parlando.

Impostare la questione del relativismo nei termini del significato della parola verità non è soltanto una mossa ‘da filosofo del linguaggio’ (o se si vuole ‘da filosofo analitico’). Essa infatti ha almeno due importanti conseguenze. Anzitutto, cattura una situazione che è a ben guardare sotto gli occhi di tutti. Nelle molte discussioni attuali che vedono nuovi oggettivismi o realismi (più o meno “muscolari”, alla Searle) contrapporsi a posizioni più o meno classicamente antirealiste (e anti-descrittiviste) si ha spesso l’impressione che gli avversari dell’oggettività e della verità *parlino d’altro*: dicono ‘realtà’, ma intendono dogmatismo, dicono ‘verità’ ma intendono prepotenza; inversamente dicono ‘relativismo’ ma intendono gentilezza, buona educazione, dicono ‘antirealismo’ ma intendono libertà da visioni della realtà scarsamente giustificate e asserite acriticamente. Occorre mettere in luce il problema, e provare a ristabilire un corretto uso della parola, non tanto per ridurre una importante discussione sui fondamenti a una disputa verbale (in alcuni casi non è esattamente così), ma per illuminare un più profondo e sottile fraintendimento, quello appunto su cui il libro insiste particolarmente: la confusione tra verità e giustificazione (si dice ‘molte verità’ ma si intende: diversi modi di giustificare una tesi o diverse fonti di giustificazione; si dice ‘assenza di fatti’ ma si intende: mancanza contingente di criteri per confrontare diverse versioni dei fatti).

La seconda ragione per cui è utile rivedere gli antichi argomenti anti-scettici in termini di uso-significato di certe parole è che in questo modo si effettua un singolare aggancio delle ragioni classiche del fondazionalismo (per l’appunto presentate in testi come il IV libro della *Metafisica*) ad alcune posizioni classiche dell’anti-fondazionalismo, in particolare, quelle presentate da Wittgenstein in *Della certezza*. Qui infatti Wittgenstein



riconduceva le evidenze ‘innegabili’ di Moore all’uso-significato di certe parole (“a volte, siamo stregati da una parola...”). Come dire: sì, è impossibile (senza contraddizione) disfarsi della parola ‘verità’, ma solo per un certo significato della parola ‘verità’; impossibile negare che una qualche realtà esista (ci sia), ma perché per ‘realtà’ si intende... Ora ciò che questo aggancio rivela è che i motivi ‘linguistici’ (*ad verba*), normalmente usati per smantellare le pretese della metafisica, possono valere a favore del fondazionalismo (o meglio: di qualche tipo di argomento fondazionale (3)). Ecco dunque quel che ritengo sia il contributo più interessante del libro. Marconi non soltanto fa vedere che c’è una sorta di ‘errore’ terminologico o concettuale, da parte dei relativisti, ma riesce a far vedere che l’uso standard del concetto di verità (rispetto a cui l’uso relativista risulta erroneo) è giustificato dall’insieme del nostro linguaggio e delle nostre pratiche discorsive. In questo senso – e se gli argomenti funzionano – la disfatta degli antifondazionalisti sembrerebbe essere totale e senza possibilità di revisione. L’inaggrabilità della verità (e – aggiungerei – di tutto ciò che ne consegue) risulta confermata dal significato stesso della parola verità.

Si noti una curiosa circostanza. Anche le cosiddette “evidenze onto-teologiche” hanno questa struttura: Dio risulterebbe esistente per il significato stesso della parola ‘Dio’. Sappiamo però che su questa via non si ottiene molto: sarebbe come dire che l’oggetto ‘la montagna dorata esistente’, per lo stesso significato delle parole che descrivono tale oggetto, è esistente (è il “principio di caratterizzazione”, spina nel fianco dei meinongiani): ma evidentemente non c’è-esiste nessuna montagna di questo tipo! Nel caso della verità però la questione è un po’ diversa: qui si tratta infatti dell’esistenza non di un oggetto qualsiasi, ma di un concetto, una parola (più precisamente: di un concetto formale). Dunque l’argomento elentico è molto più forte (se si vuole: la sua circolarità è giustificata dalla natura stessa della cosa di cui si parla). Se riesco a dimostrare che è lo stesso significato della nozione di verità a rendere la verità inaggrabile, e che tale significato è l’unico accettabile (perché non accettandolo si cade in conseguenze contraddittorie, o artificialmente contro-intuitive), ho dimostrato effettivamente qualcosa: la verità si giustifica da sé, ossia: il concetto di verità è inaggrabile-innegabile.

Questo risultato può sembrare non del tutto nuovo, se si ricorda che ‘verità’ è uno dei trascendentali, ossia di quei concetti che i medievali indicavano in numero di tre: *esse* (o *unum*), *verum*, *bonum*. I trascendentali costituiscono strutture fondamentali della ragione, precisamente in questo senso: perché sono concetti-condizioni, nozioni di cui non si può fare a meno, nel discorso razionale. John L. Austin di passaggio, in “Truth” (1950) suggeriva (e credo avesse profondamente ragione) che molte difficoltà della teoria della verità derivano dal non ricordare che si tratta di una “parola straordinaria”, per l’appunto una di quelle parole, come ‘essere’ e ‘bene’, o anche ‘uno’ (la lista è in verità più lunga, e in linea di principio aperta), che funzionano come condizioni dell’uso di altre parole.

Ma senz’altro nuova è la riformulazione della tesi che offre Marconi: essa viene presentata non a partire da una ontologia data, né dall’inaggrabilità di un principio logico (le due cose convergono, in Aristotele), bensì riferendosi, molto semplicemente, *all’uso razionale delle parole*. Dico *razionale*, e non semplicemente ‘comune’, o



‘standard’, perché è implicito nel libro, ed è importante ricordarlo, un legame specifico tra uso comune e uso filosofico del termine ‘verità’.

Appunto allora si tratta di capire: quale è il significato di ‘vero’ che rende la verità intoccabile? Perché non c’è altro significato plausibile? Ed è poi davvero intoccabile, la verità così definita? E infine: che cosa consegue dalla sua intoccabilità?

### 3. La teoria realistica della verità e la politica

La risposta alla prima domanda è semplice: quando dico ‘è vero che p’, dove p è un enunciato dichiarativo, per esempio ‘il gatto è sul divano’, sto dicendo che le cose stanno proprio così: c’è un gatto sul divano. Marconi esprime ciò dicendo che una implicita pregiudiziale *realista* opera nell’uso del concetto di verità. Non posso dire sensatamente ‘è vero che il gatto è sul divano’ al tempo stesso sostenendo che non esistono cose, non c’è realtà, non c’è un modo in cui le cose stanno. O meglio, posso dirlo, ma allora quando uso ‘vero’ intendo dire qualcosa come ‘ho il convincimento che il gatto sembri stare sul divano’, oppure ‘ho qualche ragione per sostenere che il gatto ha tutta l’apparenza di stare sul divano’....

Si è spesso sostenuto, in vario modo, e almeno a partire da Kant, che si può usare ‘vero’ senza pregiudizio realistico (diciamo pure: senza implicazioni metafisiche); per esempio: in un’ottica coerentista o pragmatista. Ma l’obiezione nota è che il coerentismo, nelle sue due principali versioni, non è tanto una teoria della verità (né spiega o giustifica l’uso della parola ‘vero’) quanto della *conoscenza*, e della *giustificazione*. La coerenza è precisamente uno dei principali requisiti delle valutazioni epistemiche: decido di includere p nel mio stock di credenze perché mi risulta consistente con altre credenze già incluse (coerenza in senso stretto); considero p giustificata perché abbiamo raggiunto un accordo razionale su p (coerenza come accordo). Ciò vale anche sostanzialmente per la versione più recente di teoria anti-realistica della verità: l’epistemicismo, su cui si veda più avanti. E vale, a maggior ragione, per le teorie pragmatiste, nelle diverse versioni (come notava sin da principio Russell, discutendo James). Dico che ‘p è vero’ quando l’assunzione di p è coronata da successo, o si rivela efficace per scopi pratici o scientifici. Ma sostanzialmente: che bisogno ho in questi casi di dire ‘è vero che p’, visto che ciò di cui sto parlando è visibilmente qualcosa d’altro (mi piace credere che p, ho dei vantaggi nel credere che p)? D’altra parte, è probabilmente una buona osservazione (una ‘vera’ osservazione) quella di Peirce, secondo il quale credere che p sia vero significa “essere disposti ad agire come se lo fosse”. Ma questa tesi non illustra il significato di ‘verità’, bensì chiarisce l’*atteggiamento* epistemico che si lega all’assumere p come vero. Infine, anche Heidegger, nel dire che la verità è libertà (e non *adaequatio*), non sta parlando di verità, ma delle *condizioni* per cui vediamo-riconosciamo il vero, o dei modi di accesso al vero... (4).

Tutto ciò si può anche esprimere dicendo, con Tarski, che il rispetto dello schema T (anche non interpretato in senso corrispondentista), ossia: ‘p è vero se e solo se p’, è la condizione minimale che una definizione della verità deve soddisfare per potersi dire una definizione di *verità*, e non di qualcosa d’altro. Se tutto ciò funziona, e se si accetta questo, allora l’anti-realista deve evitare di usare la parola verità, o dire che a rigore non si dovrebbe usare tale parola, o perlomeno (si vedano per esempio le posizioni di Robert



Brandt, e di Bernard Williams) bisognerebbe usarla solo quando per verità si intende 'veridicità'. In altri termini: deve entrare nel regime di quella che David Lewis ha chiamato *prescindibilità* della verità. Ma può farlo?

Proprio di qui inizia a svilupparsi il panorama delle confutazioni elenctiche di cui ho parlato. È possibile, e a quali condizioni, prescindere dalla verità (nel senso realistico di cui sopra)? In particolare, per quel che ci riguarda: è possibile prescindere in politica, nel 'farsi' della politica democratica, che presuppone *almeno* i primi tre dei postulati presentati nell'introduzione a questo testo?

Immaginiamo una situazione ideale: un gruppo di personaggi valuta delle tesi, di qualunque genere, ma direi anzitutto (per mantenerci al caso della politica pura) di tipo programmatico, ossia della forma 'per ottenere x occorre y', 'abbiamo bisogno di x, e il solo modo (o il miglior modo) è y', e altre analoghe. Qui x e y indicano azioni, obiettivi, risultati, procedure, di vario tipo, per esempio: 'per garantire la governabilità occorre una nuova legge elettorale', 'per favorire la crescita economica è necessario promuovere la creazione di una piattaforma programmatica di convergenza', ecc.... La valutazione di queste tesi consiste molto semplicemente nel decidere se accettarle o no, soppesando le ragioni a loro favore, ossia valutando l'accettabilità di altre tesi, che costituiscono ragioni a favore delle prime. Decido che a è accettabile, perché b, che implica a (o se si preferisce, in termini più generici: è vincolata logicamente, epistemicamente, semanticamente, pragmaticamente ad a), lo è (5). Questo è in breve e in sintesi schematica il procedimento di base del dibattito pubblico, ossia del contesto discorsivo in cui 'si fa' la politica democratica, tanto come politica "di discorso" o "di costituzione di identità", quanto come "politica di provvedimento" (che per l'appunto si esprime in base a tesi programmatiche) (6).

Ora nel descrivere l'intero procedimento si può evitare (di fatto l'ho evitato) di parlare di verità: posso accettare b, e/o conseguentemente a, e/o qualche altra tesi, ma non *perché* sono (o credo siano) vere, ma semplicemente perché per varie ragioni mi sembrano *accettabili* (per esempio comparativamente preferibili ad altre). Questo vuol dire molto semplicemente che posso essere razionale, posso partecipare al dibattito pubblico, senza dover presupporre (per lo meno esplicitamente) che l'accettabilità di una tesi dipenda da come è fatto il mondo (7). Dunque se 'vero' sta a significare una relazione tra le parole, quel che si dice, e come è fatto il mondo, o 'come stanno le cose', questa relazione può sussistere o meno, ma di qualunque cosa discutiamo, non sembra necessario metterla in gioco, ossia non è necessario valutare quel che si dice in base a come è fatto (o come si ritiene che sia fatto) il mondo.

Questa è l'archi-scena del detrattore (razionale) della verità. È solo la scena preliminare, perché la fase successiva consiste nel dire: posto che si può prescindere dalla verità, tra le ragioni di accettabilità di una tesi, la peggiore è forse proprio il presupporre che sia vera, perché questo ci espone non soltanto all'errore (quel che credo essere vero, e che accetto come tale, potrebbe non esserlo), ma anche a una serie di conseguenze indesiderate. Per esempio gli accettanti a titolo di verità potrebbero avanzare dei diritti speciali a sfavore degli accettanti a mero titolo pragmatico, e su questa base promuovere l'attuazione di programmi dannosi per la collettività o sue parti specifiche. Oppure, altro argomento: il cercatore della verità nel dibattito pubblico ne troverebbe ben poca, è



meglio dunque che si rassegni a lavorare sulle opportunità, le forze retoriche, le pressioni politico-economiche, ecc... (8)

Il nostro detrattore razionale della verità in questo modo però si è messo in pasticci da cui non potrà mai più uscire. Infatti, il problema fondamentale è che per farci accettare la fase due, ossia il gentile (o fermo) consiglio: ‘disfatevi della verità!’, il detrattore non ha altro mezzo che dirci: dovete essere d’accordo con me, perché questo è *vero*, ossia: è proprio così che è fatto il mondo. Perché dovremmo accettare che la verità di una tesi non è un buon criterio di accettabilità, se non perché questo è un fatto, ossia il mondo è proprio fatto così (ossia: è *vero* che sono state ingaggiate e combattute guerre in nome della verità, ed è *vero* che in suo onore sono state create istituzioni di dolore e di morte, ed è *vero* che pretendendo verità si può sbagliare)? Si noti che questo vale anche per il più tranquillo e modesto detrattore della verità su base pragmatica, il quale sostenga: no, non ho niente di principio contro la verità, l’unica cosa che dico è che non è utile nel dibattito pubblico mettere in gioco i fatti, o meglio ‘come stanno le cose’, perché questo ci espone a perdite di tempo notevoli, a complicati e lunghi processi di accertamento...Ebbene, anche in questo caso ‘è utile lasciare da parte la (questione della) verità’ può essere accolta solo come tesi vera, e da accettarsi sulla base della sua corrispondenza a fatti (o comunque a una qualche relazione con le cose come stanno o sono state in passato), e naturalmente si potrà sempre obiettare che accettarla ci esporrebbe a processi lunghi di accertamento, tra l’altro noiosi accertamenti concernenti fatti ed evenienze di tipo storico e metateorico, che toglierebbero molto tempo a buoni e più interessanti accertamenti di tipo pratico, rivolti al mondo, e all’immediato presente.

Tutto questo ripete sostanzialmente la struttura dell’argomento aristotelico (e platonico, e socratico: forse l’inventore degli argomenti elenctici è stato addirittura Democrito), e i molti argomenti sviluppati da Marconi nel libro si avvicinano a questo tipo di analisi. Due aspetti credo siano degni di nota. Il primo è che il vero di cui si parla, e di cui non è possibile disfarsi, è il vero con implicazioni realistiche (metafisiche), non è una generica *veridicità*, condizione attesa o sperata di qualsivoglia confronto umano, non è il vero-coerente, generato dall’accordo dei parlanti, non è neppure l’idea regolativa postulata dalla “comunità della comunicazione” di Apel. È proprio quel vero che sta a significare una relazione tra linguaggio e mondo. Il secondo è che in questo contesto il vero davvero non prescindibile risulta essere il vero meta-teorico, quello delle generalizzazioni, e delle ipotesi programmatiche. Come dire: per sbarazzarsi della verità delle cose piccole e qualsiasi, occorre smobilizzare un grande quantitativo di verità concernenti le cose massime e universali.

#### 4. Obiezioni

Si sarà capito che del discorso di Marconi condivido le ragioni principali, e forse si sarà intuito che mi spingerei anche più oltre, sulla via della difesa dei concetti di verità e realtà dai loro detrattori, e della critica del pluralismo e del relativismo. Ma ci sono due questioni che meritano a mio parere una riflessione, e su cui la mia analisi si discosta da quella di Marconi.

La prima riguarda la tesi “la verità è cosa banale e quotidiana”, che Marconi presenta in chiusura del libro, ma che guida gran parte delle sue considerazioni: penso che la tesi non sia in sé sbagliata (per qualche senso di ‘quotidiano’, anche se ho dubbi su



‘banale’), ma possa avere implicazioni fuorvianti, di cui merita tenere conto. La seconda implica una mozione a favore degli scettici: ci sono ragioni dello scetticismo (e del relativismo, e del pluralismo) di cui Marconi non dà conto, e che però forse sono le ragioni migliori. Le due questioni sono connesse.

a. Il ristabilimento della nozione corretta di verità implica dal punto di vista di Marconi, che in ciò segue una tendenza in largo senso deflazionistica, un *ridimensionamento* del concetto di verità: “In buona parte della filosofia contemporanea la verità è stata indebitamente drammatizzata” (p. 152). In effetti, questa esigenza deflazionistica può essere ricondotta anche a una diagnosi dell’errore relativista, ossia: il relativista *esagera* l’importanza e la natura del concetto di verità, e perciò è indotto a sbarazzarsene. O meglio: “si generalizzano indebitamente le difficoltà che abbiamo sempre incontrato nell’acquisizione di vere e proprie credenze filosofiche, etiche, religiose... Ma non c’è nessuna ragione di estendere al concetto di verità in quanto tale il senso di frustrazione generato – a ragione o a torto – dalla ricerca filosofica o religiosa” (p. 153).

Ora io credo che la diagnosi sia probabilmente giusta, ma al tempo stesso penso che insistere sulla natura “banale e quotidiana” del concetto di verità sia sbagliato. Anzitutto, perché l’uso proprio della parola verità, anche volendo mantenersi al minimo indispensabile, non è propriamente *normale*. In effetti, ‘verità’ è semplicemente il modo in cui il linguaggio dice che c’è una relazione tra lui stesso e come stanno le cose, e questa relazione non è importante, in moltissimi contesti. La non-rilevanza della verità è peraltro dimostrata dal fatto che se ne può prescindere: dico “il gatto è sul divano” è vero, ma potrei dire più semplicemente ‘il gatto è sul divano’, dico “la neve è bianca” è vero, ma potrei dire benissimo ‘la neve è bianca’. È questa la teoria detta della ridondanza della verità, e ha dalla sua buone ragioni anche se evidentemente corrisponde solo a una metà dello schema T (da sinistra a destra del doppio condizionale), ossia ‘se ‘p’ è vero allora p’. Ora questa visione unilaterale del bicondizionale funziona (ha un senso appropriato) proprio per quelle verità di tutti i giorni su cui Marconi consiglia di focalizzare l’attenzione (il gatto sul divano, la neve bianca). Invece, è precisamente nel caso delle tesi controverse (e in particolare nel caso di quelle filosofiche) che la verità dileguata ricompare, ed è difficile trattare le tesi controverse (o perlomeno moltissime di esse) se non si fa ricomparire la verità.

In parte ciò è stato già suggerito nel § 3, discutendo i detrattori razionali della verità, ma un modo per confermarlo è ricordare che la tesi di fondo dei minimalisti-deflazionisti è che il predicato ‘vero’ ha una utilità specifica, non è propriamente ridondante, anzi è in qualche modo inevitabile usarlo nelle *generalizzazioni*, del tipo ‘tutto quel che dice Giacomo è vero’. Ma quando si parla di generalizzazioni si intendono molte cose: anche ‘bisogna fare x per ottenere y’ è una generalizzazione; anche ‘la condizione minimale perché una definizione di verità possa dirsi tale è il rispetto dello schema T’ è una generalizzazione. L’enunciazione di programmi, strategie, principi della vita associata (esempio classico: definizione giuridica di persona) sono generalizzazioni. In altri termini: posso forse prescindere dalla verità quando parlo di gatti e di divani, di cose tranquille e banali che popolano la vita, ma quando comincio a pensare in generale, ecco che facilmente il concetto risalta fuori. Si vede bene allora che verità è come dice Austin una “extraordinary word”, precisamente perché ricompare e rivela la sua massima importanza in contesti filosofici o quasi-





filosofici, e specificamente: quando si tratta di generalizzazioni fondamentali, che fissano i preliminari della vita individuale e associata.

In un testo del 2005, Robert Brandom si preoccupava di spiegare perché la verità “non è importante in filosofia” (“Why truth is not important in philosophy”); ritengo invece proprio che sia importante solo o soprattutto in filosofia (9). Brandom scrive: “benché ci possa piacere parlare dei fenomeni in termini di verità (in terms of truth), non abbiamo bisogno di farlo, e non perdiamo niente di essenziale non facendolo”. L’argomento elentico è facilmente inferibile: per credere a quel che Robert dice dobbiamo pensare che sia vero, che corrisponda a come stanno le cose (nella nostra-sua esperienza), diversamente perché mai dovremmo accettarlo? Ma se *noi* non vediamo ragioni per accettare la sua tesi, e invece abbiamo ragioni per accettare la tesi opposta, ecco che la valutazione comparativa delle ragioni dovrà mettere in gioco la verità. “In filosofia” forse c’è molto da fare, ma una gran parte di questo è precisamente valutare e confrontare le ragioni “in terms of truth”.

Direi che si dovrebbe rovesciare la tesi brandomiana: forse *non ci piace* parlare di verità, o usare o presupporre il concetto di verità, ma sembra *inevitabile* farlo, e non facendolo semplicemente perdiamo l’occasione di capire perché alcune tesi (alcune generalizzazioni) sono accettabili, e altre no. Se andiamo a rivedere i quattro postulati del dibattito pubblico-politico, e ci spostiamo nel contesto dell’Atene democratica, dove si afferma la parola ‘filosofia’, ci accorgiamo che i primi tre postulati sono condivisi da filosofi e sofisti, ma solo i filosofi si avventurano anche a sostenere il quarto. L’azione pubblica della filosofia (socratico-platonica, e poi aristotelica) nasceva precisamente nel considerare la non prescindibilità del concetto di verità (e del lavoro della *filosofia* in politica), *proprio in contesti decisionali*, in quei contesti che le politiche pragmatizzate (e le filosofie pragmatistiche) vorrebbero far viaggiare liberi, senza riferimento a ‘come è fatto il mondo’.

b. Insomma, Marconi tende ad *assottigliare* il concetto di verità, come fanno molti filosofi contemporanei, e non sono sicura che sia una buona strategia. In generale, molti autori sostengono concezioni ‘thin’ dei trascendentali, di questi tempi, e ci sono alcune ragioni per farlo, di cui non possiamo qui riferire in dettaglio. Però preferisco il suggerimento di Austin: credo che sia in generale sempre meglio ricordare la natura speciale se non “straordinaria” delle parole filosofiche come essere, bene, vero (e loro derivati) (10).

Una delle ragioni per cui credo che sia preferibile accogliere il suggerimento di Austin illumina l’altra mozione critica, ossia la difesa di un certo tipo di scetticismo-relativismo. Tradizionalmente, gli scettici sono stati presto consapevoli dell’autocontraddizione implicita nei loro argomenti (per lo meno, lo sono stati pienamente a partire dal momento stesso in cui hanno iniziato a definirsi ‘scettici’). Lo scettico ‘coerente’ in effetti riconosce l’onore delle armi al fondazionalista, su questo punto, e dice: d’accordo, è vero, entrando nel dibattito razionale ho bisogno di verità e realtà (e anche di bene e giusto), ma lascio a te il dibattere, l’argomentare e la ragione e il senso, io mi limito a sospendere l’intera procedura; le mie tesi in effetti non ‘entrano’ nel dibattito, ma lo concludono virtualmente, e per quel che mi riguarda: sono i *katartika pharmaka*, i farmaci purificanti, che se ne vanno insieme alla filosofia, tolgono se stesse, e anche la ragione che le ha generate. Mi servo dunque della



## JURA GENTIUM



negazione della verità per rinunciare una volta per tutte alle verità, della negazione del bene per rinunciare alla ricerca del bene, e della negazione dell'essere per rinunciare alla comprensione dell'essere...

Ma non c'è pace per gli scettici, quando se la prendono con i trascendentali. Infatti, come diceva Aristotele (il quale in verità confutava gli anticipatori degli scettici, “i sofisti e i dialettici”): come potrà lo scettico andare a Megara, invece di gettarsi in un pozzo? Come potrà distinguere un uomo e una trireme? Come potrà – questo lo diceva Hegel – pagare le tasse, comprarsi da mangiare, andare all'opera? per tutte queste operazioni, occorre saper riconoscere il vero dal falso, quel che c'è da quel che non c'è, e anche quel che è meglio e peggio, quel che è bene e quel che non lo è (11). Dunque lo scettico continua a usare ciò di cui dichiara di essersi già disfatto; in questo modo fa un po' la figura di uno strano individuo che sta seduto su una panchina nel parco, e ripete a chiunque passi: le panchine sono inutili e dannose, guardatevi dalle panchine!

Il riferimento alle panchine vorrebbe suggerire che il principio stabilito da Marconi non è del tutto sbagliato: la verità è cosa banale, ma nel senso che è un po' come una panchina nel parco: che cosa dovrete avere contro di lei? Se ne avete voglia sedetevi, se no, lasciatela in pace. Tuttavia, lo scettico di ultima generazione, alla Sesto Empirico (e si può pensare che i migliori tra gli scettici contemporanei siano di questo tipo) è un personaggio diverso. Egli dice: io non sto parlando di quei casi di enunciati veri di cui parla Marconi, ossia il gatto sul divano, la strada che si trova di fronte a casa mia, la differenza tra un uomo e una trireme, e neppure sto parlando del teorema di Pitagora, o della morte di Napoleone. Invece, la mia preoccupazione sono le verità controversiali, quelle su cui non siamo d'accordo, precisamente: le verità *d'emergenza*. Tu mi dici che sono un fanatico apocalittico, che generalizzo condizioni d'emergenza, ma accidenti, è proprio in questi casi difficili, controversi, che salta fuori non *la* verità, ma *il problema* della verità!

In effetti i trascendentali sono a condizioni normali come panchine, hanno il compito puramente meccanico e passivo di fornire un appoggio alle cose che diciamo. Diventano importanti, acquistano l'importante statuto di problemi filosofici, quando le (presunte) verità (e le ipotizzate esistenze, e i possibili valori) oscillano, non si sa bene dove collocarle, o entrano in conflitto tra loro... Ecco dunque l'argomento che Marconi, dovendo difendere la banalità della verità (contro gli apocalittici) lascia cadere: i migliori scettici non sono tanto avversari di *quella* verità semplice di cui parla, né propriamente della verità in generale, ma piuttosto di un certo uso della parola verità. Si tratta dell'uso che in nome della verità istituita muove guerre e liquida (o brucia sul rogo) i dissidenti. È questo uso che gli scettici, storicamente, hanno avversato. Sesto Empirico dice (*Schizzi pirroniani*, I, 192 3) io non ho niente da eccepire a chi mi dice che il pane è fatto di acqua e farina, o a chi mi spiega che esistono case e alberi, ma non è questo ciò su cui esorto a sospendere il giudizio, bensì “sulle frasi dogmatiche riguardanti le cose non evidenti”. Il vero problema è che chi non conosce i propri limiti conoscitivi è pronto a fare la guerra, non circa i gatti sul divano, ma in nome delle verità più zoppicanti e controverse (che sono per l'appunto quelle su cui c'è guerra).



## 5. Conclusione: chi sono i dogmatici?

Da questo punto di vista, e ammesso che c'è un senso in cui lo scetticismo non si contraddice, ed è anche perfettamente ragionevole (12), si può vedere bene che gli argomenti di Marconi potrebbero contribuire a far funzionare meglio il dispositivo della cautela scettica, che è peraltro uno dei requisiti indispensabili della filosofia, propriamente intesa. (Penso avesse ragione Hegel nel sostenere che lo scetticismo è il *metodo* della filosofia, e ne snatura il senso chi, per avversarlo o per sostenerlo, lo trasforma in presa di posizione teorica).

La questione su cui vorrei attirare l'attenzione di chi ha ancora la pazienza di seguire è questa. Il vero avversario dello scettico è un sistema di pensiero che è il più pericoloso avversario della verità e della filosofia: il sistema dei dogmatici, per i quali non c'è altra designazione che questa: *gente che si fa una forza della propria ignoranza*. Sembra solo una antipatica presa di posizione dogmatica contro i dogmatici (come direbbe Ratzinger, uno dei maestri contemporanei nell'uso degli argomenti elenctici). Ma non è così, e lo vediamo bene proprio considerando da vicino un argomento suggerito da Marconi.

Dice Marconi: un errore caratteristico (forse l'errore fondamentale) del relativista scettico consiste nel confondere verità e giustificazione. L'operazione è grandemente rischiosa, come rivela il "paradosso della teoria epistemica della verità", la cui prima formulazione si deve a Crispin Wright, e che Marconi riformula nel libro. A mia volta ne offrirò una versione che credo possa illustrare bene la natura specifica del dogmatismo. Si consideri il seguente argomento

1. non ho giustificate ragioni per credere che il mio vicino di casa sia un extraterrestre
2. poiché giustificato coincide con vero, non posso dire che sia vero che il mio vicino è un extraterrestre (per 1)
3. non è vero che il mio vicino è un extraterrestre (per 1 e 2)
4. il mio vicino non è un extraterrestre (per 3, e per la Def. di verità:  $Vp \leftrightarrow p$ )
5. è vero che il mio vicino non è un extraterrestre (per 4 e Df. V)
6. ho giustificate ragioni per credere che il mio vicino non sia un extraterrestre.

La conclusione sembra abbastanza sensata (anche se in definitiva, accettando di botto 1 e 6, si ha una fallacia *ad ignorantiam*: non so che p, dunque: so che non-p). Normalmente, rispetto ai nostri vicini di casa noi ci comportiamo così, dunque lavoriamo come se l'assenza di giustificazioni fosse essa stessa una giustificazione a sfavore. È tra l'altro abbastanza naturale comportarsi così, se si considera il principio che David Lewis chiama "elusivity of knowledge", ossia il fatto che la maggior parte delle cose che sappiamo le sappiamo perché in verità non ne sappiamo molte altre, e se dovessimo considerare ogni volta tutto ciò che non sappiamo non potremmo dire di sapere alcunché.

Ma provate a sostituire 'il mio vicino di casa è un extraterrestre' con 'il mio vicino di casa *non* è un extraterrestre', e avrete la forma universale del delirio paranoide: otterrete cioè, per le esatte ragioni di cui sopra, che il vostro vicino è senz'altro un extraterrestre, perché non avete ragioni per ritenere che non lo sia (come diavolo fate a dire che non lo



è? che cosa sapete della mente del vostro vicino, e che cosa sapete degli extraterrestri?).  
Posto: 'il mio vicino è un extraterrestre' = p, abbiamo:

1. non ho giustificate ragioni per ritenere che non p, dunque:  $\neg G\neg p$
2.  $\neg V\neg p$  (per  $Gp \leftrightarrow Vp$ )
3.  $\neg\neg p$  (per Df. V)
4. p (per DN)
5.  $Vp$  (per Df. V)
6.  $Gp$  (per  $Gp \leftrightarrow Vp$ )

Più in generale: provate a spostare l'argomento in relazione a tesi davvero controverse, e di interesse pubblico, e capirete come il dogmatico riesce a farsi una forza della propria (e collettiva) debolezza epistemica, e a proclamare dogmi in osservanza e sul principio della propria (e collettiva) ignoranza.

Che cosa c'è che non funziona, nel meccanismo? Gli epistemicisti dicono, molto semplicemente: ciò che non funziona è lo schema T, ossia la definizione *realistica* di verità. Essa implica infatti che non c'è terzo tra vero e falso, e poiché p non è vero, deve dirsi falso, dunque deve essere vera la negazione di p. Di qui (per Dummett, per Williamson) l'accettazione della teoria epistemica, ma sulla base della negazione dell'importo realistico del concetto di verità. Delle due regole che ci servono per le derivazioni patologiche di cui sopra si ammette la  $Gp \leftrightarrow Vp$  (verità equivale a giustificazione), ma non si accetta  $Vp \leftrightarrow p$ , la definizione minimale di verità. Secondo Marconi (e secondo me, e secondo altri) il difetto sta nell'altro manico: nell'identificazione appunto di vero e giustificato. Posso benissimo conservare  $Vp \leftrightarrow p$ , che in fondo è l'escogitazione più semplice e intuitiva che abbiamo riguardo a quella "parola straordinaria" che è la verità (benché lo schema T susciti alcuni problemi ben noti, su cui però qui non si può discorrere), e sbarazzarmi invece di  $Gp \leftrightarrow Vp$  che implica una deviazione non del tutto giustificata (se non sulla base di un discutibile fenomenismo: ma questa è un'altra storia) dall'uso comune e filosofico del concetto di verità.

Così eccoci al vero bivio: si tratta di accettare l'impostazione epistemica della nozione di verità, ma violando la condizione minimale; oppure rispettare la condizione minimale, ma rinunciando all'epistemicismo. Chi accetta condizione minimale+epistemicismo è per l'appunto il dogmatico, fonte dei maggiori rischi per la comunità degli individui ragionevoli: è lui infatti che a partire dalla sua formazione paranoide deciderà di favorire la pena di morte, odiare gli immigrati, discriminare le donne, ecc...

Molte ragioni degli scettici più avvertiti sono riconducibili proprio alla critica di tale venefica mescolanza di epistemicismo e realismo. Si noti: non sono solo i dogmatici religiosi, a compiere l'errore, ma anche i dogmatici-scienziati (escludo i dogmatici-filosofi, visto che si tratta di un ossimoro: se sono dogmatici non sono filosofi). La scienza non è di principio dogmatica (nel senso di cui sopra), o perlomeno non dovrebbe esserlo (non le fa comodo esserlo), eppure il potere istituito dell'ignoranza ha fatto danno a volte, anche in ambito scientifico (e per quella scienza che dimentica le proprie basi filosofiche). Pensiamo per esempio alla formula: 'poiché non ci sono prove



che p, allora non p', di comune uso in molti settori della scienza. In alcuni casi, è ragionevole, ricorda Marconi, comportarsi così. Ma un principio di cautela scettica consiglierebbe di non fare appello alla verità bensì al *problema* della verità nei casi controversi. (Questa forse è filosofia pratica: prendere buone decisioni in regimi di sospensione dell'assenso.)

In conclusione, e giusto per tornare alla questione 'politica-verità', direi che una migliore consapevolezza circa i concetti di verità e realtà potrebbe produrre, all'interno del dibattito pubblico, condizioni decisamente migliori. Non soltanto allo scopo di favorire il confronto e l'accordo (sarebbe augurabile, ma è un po' come il *calcuemus* di Leibniz), ma allo scopo di promuovere la ricostituzione di un terreno della politica che da tempo risulta (mi sembra, e sembra a molti) disgregato e confuso. La *metafisica fondamentalmente pragmatista* (l'espressione è volutamente provocatoria: ma *esiste* una metafisica pragmatista, in quanto esiste una visione del mondo, di come stanno o vanno le cose, che fa da sfondo alle posizioni dei pragmatisti) che ha guidato la teorizzazione politica fino a qualche tempo fa (con eccezioni solo molto recenti (13)) ha portato alla progressiva *pragmatizzazione* del discorso politico. La politica "di provvedimento" ha esponenzialmente dominato sulla politica "connected", ossia tendente a legare le proprie scelte a consapevoli opzioni filosofiche. L'età cosiddetta postideologica prevederebbe una politica di mera azione e puro programma, non connessa a specifiche visioni della realtà. Ciò che gli argomenti elentici insegnano però è che quando pretendete di disfarvi di cose come realtà e verità (o anche di *diminuire* la loro rilevanza), in realtà (o in verità) state già facendo uso dell'una e dell'altra, e in una forma pericolosamente quanto più inconsapevolmente dogmatica.

## Note

1. Si avvicina piuttosto, se si vuole, alla riconsiderazione delle basi argomentative della politica, nell'etica del discorso di Jürgen Habermas e Karl Otto Apel: ma se ne distingue, perché l'etica del discorso sistematicamente prescinde (per ragioni filosofiche) dalla questione di cui qui stiamo parlando, ossia dalla verità intesa in senso realistico. Rimando ad altra sede la discussione della posizione "post-metafisica" di Habermas, e accenno solo di passaggio, più avanti, alla teoria regolativa (neokantiana-pragmatista) di Apel.

2. Forse vale la pena ricordare le forme più semplici dell'argomento: se 'niente è vero' è vero, allora qualcosa è vero; se 'esistono molte verità' vuol dire che su una stessa cosa si possono dire cose opposte identicamente vere, allora anche 'esiste una sola verità' (ossia: 'su ciascuna cosa c'è una sola verità che si possa dire') potrebbe essere vero; se 'ogni verità è relativa' è una verità relativa, allora esistono verità assolute. È bene notare che, come si vedrà anche più avanti (§ 3) gli argomenti elentici non sono solo giochi logici (sintattici) ma hanno uno specifico radicamento nella struttura e natura dei concetti coinvolti; inoltre, i contro-argomenti tradizionalmente usati (per esempio che l'elenchos sconfiggerebbe il nichilista, ma non il relativista o il pluralista) non funzionano. Ho trattato questi temi in più luoghi ma anzitutto cfr. *Disavventure della verità*, Einaudi, Torino 2002. Qui e altrove ho anche mostrato le analogie e differenze tra l'elenchos più classico, gli "argomenti trascendentali" (cfr. R. Stern, cur., *Transcendental Arguments*, Clarendon 1999), le "autocontraddizioni performative" (cfr.



K. O. Apel, K. O. Apel, *Discorso, verità, responsabilità*, a cura di V. Marzocchi, Guerini, Milano 1997) e altri tipi di argomenti anti-scettici.

3. Va ricordato che la parola ‘fondazionalismo’ ha diversi significati tecnici, alcuni dei quali non sono affatto incompatibili con qualche forma di scetticismo filosofico. Cfr. M. R. Depaul, cur., *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism* (Rowman & Littlefield, New York-London 2001), R. Fumerton, *Epistemology* (Blackwell, Oxford 2006); S. F. Aikin, “Prospects for Skeptical Foundationalism”, in *Metaphilosophy*, 38, 5, Oct. 2007.

4. Da certi punti di vista, questi argomenti finiscono per dimostrare che la teoria realistica della verità (sia essa corrispondentista o di altro tipo) non è una teoria *rivale* di altre, ma non nel senso indicato da Lewis, il quale sosteneva che la teoria della corrispondenza non è “rivale” di altre, perché semplicemente non è una vera teoria della verità (cfr. D. Lewis, “Forget about the correspondence theory of truth”, *Analysis*, 61, 2001).

5. La locuzione ‘b implica a’ significa in questo caso: non è possibile che b sia razionalmente accettabile, e non sia accettabile a.

6. Prendo le locuzioni “politica di discorso” e “di provvedimento” da Salvatore Veca (cfr. *La priorità del male e l’offerta filosofica*, Feltrinelli, Milano, 2005), che a sua volta le trae da A. Pizzorno, *Le radici della politica assoluta e altri saggi* (Feltrinelli, Milano 1993).

7. H. Putnam ha sostenuto una tesi di prescindibilità delle descrizioni (ovvero, secondo lui, dell’ontologia) in *Ethics Without Ontology* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2004), sostenendo che non ogni asserzione è una descrizione. In effetti l’asserzione ‘bisogna fare x per ottenere y’ non può dirsi propriamente una descrizione (almeno per qualche significato ragionevole di questo termine). Per gli argomenti contro questa e altre tesi di Putnam si può leggere la recensione al libro scritta da Peter van Inwagen, per il *Times Literary Supplement*, ma in particolare: nel momento in cui Putnam dovesse sostenere le ragioni per cui ‘bisogna fare x per ottenere y’ avrebbe davvero difficoltà a farlo senza mobilitare qualche descrizione.

8. È da notare però (Marconi noterebbe) che questi sostenitori del ‘realismo politico’ usano ‘verità’ in modo improprio quel che intendono dire è che nel dibattito pubblico manca la *sincerità* (o la veridicità).

9. Lo ricordava indirettamente Wittgenstein in *Della certezza*: nessuna persona dotata di senno direbbe ‘è vero che questa è una mano’, ma Moore lo direbbe (“quest’uomo non è pazzo, stiamo solo facendo filosofia...”).

10. D’altronde proprio dalla ‘non-banalità’, e anzi dalla natura ‘fondamentale’ (e quindi in qualche modo eccezionale) della parola verità derivano gli argomenti elentici di cui abbiamo parlato. C’è un buon suggerimento in un testo recente di Massimo Dell’Utri (M. Dell’Utri, “Relativismo e oggettività”, *Discipline Filosofiche*, XVII, 2, 2007). Un “segno indiretto” del carattere speciale o “fondamentale” del concetto di verità, dice Dell’Utri, è “la situazione nettamente differente che si creerebbe qualora dal nostro sistema concettuale espungessimo il concetto, ad esempio, di gatto, e qualora espungessimo appunto il concetto di verità: opportuni adattamenti in altre parti del sistema permetterebbero di compensare, ancorché faticosamente, la perdita del concetto



di gatto, mentre nessuna compensazione del genere sarebbe possibile nel caso del concetto di verità. Non si riuscirebbe cioè a distribuire su altri concetti il peculiare ruolo da esso svolto”. Ma su questo credo che Marconi sarebbe d’accordo, e non è forse questo aspetto che la sua *normalizzazione* del concetto di verità mira a eliminare o ridurre.

11. Questa obiezione, è bene ricordarlo, toglie di mezzo anche il classico rifugio dello scettico nella pratica, che tanto viene elogiato come caratteristica dello scetticismo antico (vedi per esempio E. Spinelli, *Questioni scettiche*, Roma, Lythos 2005). Anche la tesi ‘vivo meglio senza verità’ zoppica, proprio alla resa dei conti della pratica: come potrebbe in effetti vivere lo scettico pragmatico senza verità, visto che per andare a Megara e bere un caffè gli occorre l’uso implicito del concetto di verità (nel senso realistico del termine)? Considero migliore invece l’altro buon argomento scettico, di cui parlerò più avanti, basato sulla diversa natura delle verità.

12. Si noti: *non* è il senso del *fenomenismo*, ossia (detto molto banalmente) della tesi ‘non c’è modo di distinguere realtà e sogno’, che Marconi ritiene essere probabilmente inconfutabile, ma non rilevante.

13. A quanto so, Thomas Pogge per esempio appartiene a questa controtendenza.

# Relativismo etico, antidogmatismo e tolleranza

Enrico Diciotti

Da qualche anno tengo un corso sui diritti umani nel quale dedico qualche lezione al contrasto tra due posizioni genericamente etichettabili l'una come universalista e l'altra come relativista: cioè tra la posizione di chi ritiene che a tutti spettino determinati diritti e che quindi questi debbano essere dovunque tutelati e la posizione di chi, rilevando che l'idea dei diritti umani appartiene ad una cultura particolare, affermatasi in occidente a partire dal XVII secolo, sostiene che pretendere la validità universale di questi diritti equivale ad adottare una posizione dogmatica sul piano teorico e imperialista su quello pratico. Dopo una prima approssimativa caratterizzazione delle due posizioni, domando agli studenti in quale si riconoscano e ogni volta quasi tutti si dichiarano relativisti. Il loro relativismo si sostanzia essenzialmente nelle seguenti idee: ogni cultura ha la propria morale e noi non abbiamo il diritto di imporre la nostra alle altre culture, così come esse non hanno il diritto di imporre a noi la loro; e un corollario di queste idee che talvolta emerge nella discussione è che, date le profonde differenze tra le diverse culture, sarebbe bene che ognuno restasse dentro la propria, cioè nel proprio paese, invece di migrare e portare scompiglio nel corpo di culture cui è estraneo.

Lo schieramento relativista si dissolve però rapidamente. Infatti, è sufficiente chiarire meglio la concezione o le concezioni del relativismo etico, le ragioni che possono essere addotte a loro sostegno ma anche le difficoltà che comportano e alcune loro sgradevoli implicazioni, per ottenere una grande quantità di conversioni. Al termine delle lezioni dedicate al relativismo solo un'esigua minoranza, e talvolta nessuno, continua a dichiararsi relativista.

Da ciò traggio qualche motivo per rafforzare una mia convinzione: la diffusione del relativismo etico nelle società occidentali è in un certo senso apparente, in quanto dipende principalmente da equivoci verbali e da una certa mancanza di chiarezza sul contenuto, sulle giustificazioni e sulle implicazioni delle diverse tesi che possono essere etichettate come relativiste. Basta fare un po' di chiarezza e il relativismo etico cessa di apparire ragionevole, tranne che in alcuni dei suoi possibili sensi, innocui dal punto di vista politico e più in generale pratico.

Fin qui per quanto riguarda l'adesione al relativismo di studenti di giurisprudenza senesi e di altre persone mediamente informate sul mondo e mediamente disposte a riflettere sulle proprie posizioni etiche. Credo però che anche nel mondo degli intellettuali, di coloro che esprimono le proprie opinioni in libri e giornali, la diffusione del relativismo etico presenti caratteri analoghi. Mi sembra infatti che anche molti autorevoli pensatori, nel dichiararsi relativisti o nel proporre idee relativiste, facciano una di queste cose: o usino la parola 'relativismo' per indicare cose che sarebbe opportuno indicare con altre parole, oppure evitino di pensare il loro relativismo fino in fondo, cioè di considerarne tutte le conseguenze.

Dal mio punto di vista, *Per la verità* di Diego Marconi è dunque non solo un ottimo libro per il rigore dell'analisi e la chiarezza dell'esposizione, ma anche un libro necessario, almeno nel nostro paese, per dissolvere il pervasivo fantasma del relativismo. Del suo contenuto condivido quasi tutto, sia per quanto riguarda il relativismo teorico sia per quanto riguarda il relativismo etico. In esso c'è forse qualche





tesi e qualche passaggio argomentativo su cui potrei trovarmi in disaccordo, ma se volessi avanzare obiezioni finirei con l'occuparmi di aspetti che, nell'impianto complessivo del discorso di Marconi, apparirebbero marginali.

Non avizzerò dunque obiezioni e cercherò invece di articolare un breve discorso sul relativismo etico in parte parallelo a quello condotto da Marconi, non con la pretesa di chiarire meglio di lui le questioni di cui tratta nel suo libro, ma per proporre (pur senza poterla debitamente approfondire) una distinzione che egli trascura (sebbene ricorra con una certa frequenza nella letteratura filosofica sul relativismo) fra tre diverse posizioni relativiste, che vanno sotto il nome di relativismo etico descrittivo, relativismo metaetico e relativismo etico normativo (1). Mi sembra infatti che questa distinzione sia di grande utilità quando si vogliono perseguire gli stessi obiettivi di Marconi: portare un po' di chiarezza in una discussione spesso confusa e in questo modo fare emergere le debolezze del pensiero relativista.

## 1. Il relativismo etico descrittivo

La tesi del relativismo etico descrittivo è che gli individui, e in particolare gli individui appartenenti a culture diverse, hanno opinioni morali spesso discordanti, tali per cui uno è convinto che X sia buono e un altro che X sia cattivo, uno ritiene che nelle circostanze C si debba fare Y e un altro ritiene invece che nelle circostanze C non si debba fare Y. Questa è una tesi di etica descrittiva, cioè una tesi avanzata allo scopo di riferire ciò che avviene nel mondo dei fatti, e può dunque essere considerata vera o falsa a seconda che i fatti stiano o non stiano nel modo in cui essa li rappresenta.

Per la precisione bisogna dire che questa tesi può in effetti essere proposta in più di una versione. Nella versione più semplice essa è riducibile all'asserzione che individui diversi esprimono (spesso o talvolta) giudizi morali contrastanti, ed appare dunque come un'ovvietà, perché è innegabile che individui diversi esprimano (spesso o talvolta) opinioni morali contrastanti. In altre versioni, invece, appare meno pacifica.

Ad esempio, questa tesi appare meno pacifica nella versione in cui dice che la diversità delle opinioni morali espresse dagli individui è determinata, almeno in alcuni casi, dalla diversità dei valori o dei principi da cui tali opinioni dipendono e in base ai quali potrebbero essere giustificate (2). A questa versione del relativismo etico descrittivo si contrappone infatti la posizione universalista secondo cui tutti gli individui, o meglio tutte le culture, condividono gli stessi valori o principi morali fondamentali, cioè quelli che possono essere richiamati in ultima istanza per la giustificazione dei giudizi morali, e pertanto le divergenze tra i giudizi morali che vengono avanzati dai diversi individui dipendono unicamente da disaccordi sui fatti rilevanti per la formazione e la giustificazione di tali giudizi. Si deve peraltro notare che l'universalismo etico descrittivo non è necessariamente una concezione ottimistica, secondo cui la diffusione e la crescita delle conoscenze scientifiche, producendo accordi sui fatti, è in grado di ridurre progressivamente lo spazio dei conflitti morali. Infatti, il sostenitore dell'universalismo etico descrittivo potrebbe anche ammettere che i disaccordi sui fatti che determinano la diversità delle opinioni morali non possano essere tutti risolti dalla crescita delle conoscenze empiriche, poiché alcuni di questi riguardano l'esistenza di divinità e il contenuto dei loro comandi.



## 2. Il relativismo metaetico

Dal relativismo etico descrittivo deve essere distinto il cosiddetto *relativismo metaetico*, cioè la posizione secondo cui la correttezza, validità o verità dei giudizi morali dipende da criteri che possono essere diversi per individui diversi, ovvero per individui che appartengono a culture diverse. Secondo questa posizione, la correttezza, validità o verità dei giudizi morali è non oggettiva o assoluta, ma relativa a un contesto o a un insieme di criteri o coordinate; vi è una pluralità di contesti possibili; non vi sono criteri indipendenti da questi contesti per mostrare la superiorità di uno di questi contesti sugli altri.

Il relativismo metaetico comprende una varietà di posizioni, e qui sarà opportuno precisare che possono essere considerate relativiste teorie metaetiche di diverso tipo: da un lato teorie metaetiche naturaliste, ed oggettiviste per quanto riguarda la verità dei giudizi etici, dall'altro lato teorie metaetiche non naturaliste e non oggettiviste (3). Le teorie metaetiche naturaliste possono essere considerate relativiste se attribuiscono ai termini etici fondamentali un significato tale per cui giudizi come «È bene fare X» o «È giusto fare X» risultano veri o falsi in relazione a chi li proferisce o li valuta in vista di una possibile accettazione. A questo riguardo, un esempio è costituito dalla teoria secondo cui 'buono' ha un significato tale per cui dire che un'azione X è buona equivale a dire che X è un'azione che non ci piace; un altro esempio è costituito dalla teoria secondo cui 'giusto' ha un significato tale per cui dire che un'azione X è giusta equivale a dire che X è conforme alle consuetudini seguite dal gruppo al quale si appartiene. Una teoria metaetica non naturalista è invece relativista se assume che siano variabili le ragioni ultime, cioè i valori o principi fondamentali, utilizzabili da individui o gruppi diversi per giustificare i propri giudizi morali, e che dunque che siano variabili, da individuo a individuo o da gruppo a gruppo, i criteri di correttezza, validità o verità di questi giudizi.

La diversità tra queste teorie è evidente. Secondo le teorie relativiste naturaliste i giudizi morali sono "oggettivamente" veri o falsi e tuttavia è possibile che individui diversi esprimano giudizi morali veri e divergenti: ad esempio, secondo la teoria per cui dire che un'azione è buona equivale a dire che quell'azione ci piace, è possibile che l'affermazione di Tizio che l'azione X è buona e l'affermazione di Caio che l'azione X non è buona, pur essendo in un certo senso divergenti, siano entrambe "oggettivamente" vere, perché è possibile che effettivamente a Tizio piaccia X ed a Caio non piaccia X. Secondo una teoria relativista non naturalista, invece, la verità dei giudizi morali è non "oggettiva", ma relativa agli insiemi di valori o principi fondamentali in base ai quali i diversi individui giustificano (o giustificerebbero, nel caso in cui fosse loro richiesto) i loro giudizi morali: ad esempio, il giudizio secondo cui l'azione X è buona può essere al tempo stesso vero in relazione all'insieme di valori o principi fondamentali di Tizio e falso in relazione all'insieme di valori o principi fondamentali di Caio.

Le teorie relativiste naturaliste vanno incontro alle consuete obiezioni che possono essere rivolte alle metaetiche naturaliste. A queste teorie si può ad esempio obiettare che appare perfettamente sensato dire «Faccio X non perché mi piace, ma perché è bene agire così», oppure «So che fare X è contrario alle consuetudini della mia comunità, ma farò X perché è giusto agire così» (4); e che, in definitiva, ogni definizione naturalista dei termini etici fondamentali è resa problematica dalla possibilità di negare



sensatamente che una qualche azione, pur soddisfacendo le condizioni stabilite dalla definizione, sia buona, giusta o doverosa (5). Per le difficoltà in cui incorrono e per il fatto di non essere oggi molto diffuse, non terrò conto di queste teorie nella discussione che segue.

Più diffuse appaiono le teorie relativiste non naturaliste, delle quali bisogna rilevare la prossimità alle teorie metaetiche scettiche, cioè alle teorie secondo cui i giudizi morali non sono veri né falsi, perché non si riferiscono a fatti e costituiscono semplicemente l'espressione di emozioni o sentimenti individuali. Infatti, l'idea secondo cui i giudizi morali non sono veri né falsi non è troppo diversa dall'idea secondo cui ogni giudizio morale può essere al tempo stesso vero e falso, perché giustificabile sulla base dei valori o principi fondamentali adottati da alcuni individui e non giustificabile sulla base dei valori o principi fondamentali adottati da altri individui.

Si deve comunque notare che il relativismo metaetico sembra talvolta presentarsi, nelle pagine dei suoi sostenitori, anche in una versione che lo rende abbastanza ben distinguibile dallo scetticismo metaetico. La versione in cui non è ben distinguibile dallo scetticismo metaetico è quella per così dire *individualista*, secondo cui i valori o principi fondamentali che determinano la verità dei giudizi morali sono quelli adottati dai singoli individui che esprimono tali giudizi: non sembrano infatti esservi grandi differenze tra l'idea che i giudizi morali non siano veri o falsi e l'idea che la verità dei giudizi morali dipenda da criteri puramente soggettivi. La versione che sembra meglio distinguibile dallo scetticismo metaetico è quella per così dire *culturalista*, secondo cui i principi o valori fondamentali che determinano la verità dei giudizi morali sono quelli propri delle culture alle quali appartengono gli individui che esprimono tali giudizi: questa versione fa infatti dipendere la verità dei giudizi morali da criteri non puramente soggettivi, ma intersoggettivi e pubblici (sebbene contingenti e non universali).

Il problema è però che questa seconda forma di relativismo o è, al di là delle apparenze, ridicibile alla prima oppure è difficilmente sostenibile, e per più di una ragione. La versione *culturalista* è infatti ridicibile alla versione *individualista* se alla tesi di quest'ultima, cioè alla tesi secondo cui i valori o principi fondamentali che determinano la verità dei giudizi morali sono quelli adottati dai singoli individui che esprimono tali giudizi, si limita ad aggiungere l'asserzione (vera o falsa a seconda che corrisponda o non corrisponda ai fatti) che individui appartenenti alla stessa cultura condividono in genere gli stessi valori o principi fondamentali. La versione *culturalista* si distacca invece dalla versione *individualista*, e risulta effettivamente ben distinguibile dallo scetticismo metaetico, se assume che le culture abbiano una sorta di autorità per quanto concerne i valori o principi fondamentali che determinano la verità dei giudizi morali, cosicché il giudizio morale di Tizio deve essere considerato vero o falso a seconda che soddisfi o non soddisfi i criteri propri della cultura cui Tizio appartiene e non quelli, eventualmente diversi, che Tizio potrebbe eventualmente adottare. I problemi che comporta questa versione sono però evidenti. Anzitutto non è chiaro se e come sia possibile tracciare precise linee di confine tra le diverse culture, in modo da includere nell'una o nell'altra cultura ogni individuo che esprima giudizi morali. Inoltre non è chiaro se e come sia possibile individuare con sufficiente precisione i valori o i principi morali fondamentali propri di una cultura, visto che in molte culture (comunque queste siano delimitate) sembrano convivere individui provvisti di opinioni morali



profondamente diverse. Infine, non è chiaro come sia possibile conferire il valore di criteri di verità ai valori o principi morali propri delle culture e non a quelli adottati dai singoli individui, dato che la questione della verità dei nostri giudizi non sembra concepibile come una questione risolvibile in base a principi di autorità o a regole di maggioranza.

Bisogna dunque concludere che il relativismo metaetico, nella sua variante più persuasiva, è sostanzialmente affine allo scetticismo metaetico. A suo sostegno, così come a sostegno dello scetticismo metaetico, possono essere addotte varie ragioni, e prima tra tutte l'assenza di un mondo di fatti morali che consenta di verificare i giudizi morali nel modo in cui il mondo fisico consente di verificare le asserzioni relative sui fatti. Varie sono però anche le ragioni per cui può essere considerato insoddisfacente: ma su questo punto mi limito a rinviare alle considerazioni di Marconi (6).

### 3. Il relativismo etico normativo

Il *relativismo etico normativo* consiste in una dottrina morale, o meglio in una famiglia di dottrine morali. Adottare la posizione del relativismo etico normativo significa dunque avere determinate convinzioni o credenze morali, condividere determinati giudizi riguardo al modo in cui è bene, giusto o doveroso agire.

Del relativismo etico normativo bisogna anzitutto distinguere una possibile variante che fa riferimento agli individui e un'altra che fa riferimento a gruppi. Secondo la prima, ognuno deve agire (o è bene o giusto che agisca) in conformità con le proprie idee di come si deve (o è bene o giusto) agire. Secondo l'altra variante, ognuno deve agire (o è bene o giusto che agisca) in conformità con le idee di come si deve (o è bene o giusto) agire condivise all'interno del proprio gruppo, comunità o cultura, ovvero seguendo le regole ivi accettate e osservate (7). Poiché la variante che fa riferimento a gruppi appare più diffusa, qui non terrò conto di quella che fa riferimento a individui.

Della variante che fa riferimento a gruppi sono possibili una pluralità di versioni. In primo luogo, infatti, possono essere caratterizzati diversamente i gruppi alle cui opinioni morali o norme l'individuo deve adeguarsi: questi gruppi possono ad esempio essere identificati con comunità statali oppure con gruppi culturali. E vale la pena di osservare che, se questi gruppi sono identificati con comunità statali, il relativismo normativo finisce col coincidere con il cosiddetto giuspositivismo etico, cioè con la concezione secondo cui in ogni circostanza è giusto o doveroso osservare le norme dall'ordinamento giuridico cui si è soggetti, quale che sia il loro contenuto (8).

In secondo luogo, bisogna rilevare che il relativismo normativo può presentarsi in una versione elementare (e meno diffusa) e in una versione più complessa, rispettosa dei confini tra comunità o culture. La versione elementare è quella secondo cui gli individui devono agire osservando le norme vigenti nel territorio della comunità o nel gruppo che li accoglie. La versione più complessa è quella secondo cui gli individui devono agire osservando le norme vigenti nel territorio della comunità o nel gruppo che li accoglie solo entro i confini di questo territorio o all'interno di questo gruppo, cioè senza interferire con l'azione di altri individui che in altri territori o all'interno di altri gruppi seguano le norme ivi vigenti. La differenza tra le due versioni è evidente: la prima, diversamente dalla seconda, conferisce validità ad ogni norma vigente in ogni comunità di un certo tipo. Infatti, se nella comunità C vige la norma N secondo cui ci si deve



## JURA GENTIUM



impossessare delle teste degli individui appartenenti ad altre comunità, la prima variante dice che N deve essere osservata da tutti gli appartenenti alla comunità C; la seconda variante dice invece che N non deve essere osservata dagli appartenenti alla comunità C (tranne nel caso, assai improbabile, in cui in altre comunità sia vigente la norma secondo cui ci si deve far tagliare la testa dai membri di C).

Al relativismo etico normativo si contrappone l'universalismo etico normativo. Riguardo a questa contrapposizione, bisogna però chiarire due aspetti: il primo è che anche il relativismo metaetico è in un certo senso una dottrina universalista; il secondo è che anche l'universalismo normativo può imporre obblighi o conferire diritti non a tutti gli individui, ma solo ad alcuni che siano provvisti di determinati caratteri o che si trovino in determinate situazioni.

Il relativismo etico normativo è, in un certo senso, una dottrina universalista, in quanto necessariamente assume che sia valida una norma universale: nella variante elementare, assume che sia valida la norma universale secondo cui *tutti gli individui* devono osservare le norme vigenti nella propria comunità o nel proprio gruppo; nella variante rispettosa dei confini tra culture o comunità, assume invece che sia valida la norma universale secondo cui *ognuno* deve osservare le norme vigenti nella propria comunità o nel proprio gruppo unicamente entro il territorio di questa comunità o nei rapporti con i membri di questo gruppo.

L'universalismo normativo non necessariamente impone obblighi o conferisce diritti a tutti gli esseri umani, perché le norme universali che assume come valide non necessariamente impongono obblighi e/o conferiscono diritti incondizionatamente a tutti gli individui: la maggior parte delle dottrine universaliste assumono infatti che siano valide anche norme universali che impongono obblighi e conferiscono diritti (non a tutti incondizionatamente, ma) a tutti a coloro che presentano determinate proprietà, ossia a questi soltanto. Da un lato, è possibile che una dottrina universalista assuma che siano valide norme che impongono obblighi o conferiscono diritti a tutti coloro che hanno generato un figlio, cioè ai soli genitori, o a tutti coloro che siano di sesso femminile, cioè alle sole donne, o a tutti coloro che svolgano un certo lavoro, cioè ad esempio ai soli giornalisti o ai soli avvocati, ecc. E dunque è anche possibile che una dottrina universalista imponga un obbligo solo a coloro che si trovano in società provviste di determinati caratteri, nell'ambito di culture provviste di determinati mezzi tecnici e non di altri, entro comunità stanziate in territori provvisti di determinati beni e non di altri, ecc. Dall'altro lato, è possibile che una dottrina universalista fornisca un fondamento ad alcune forme di potere, ad esempio al potere democratico, e quindi conferisca validità anche alle norme prodotte da queste forme di potere. Tradizionalmente, alcune dottrine di questo genere hanno sostenuto che gli esseri umani devono seguire le norme giuridiche vigenti nel territorio in cui vivono, ma solo fin quando tali norme non siano contrastanti, o non siano eccessivamente contrastanti, con determinati principi morali fondamentali (9). È peraltro evidente che una dottrina morale universalista non può sostenere, dovendo distinguersi dal relativismo, che debbano essere seguite, a prescindere dal loro contenuto, tutte le norme prodotte da qualsiasi forma di potere si sia imposta in un territorio o entro un gruppo culturale.



#### 4. Il bello del relativismo?

Chi si dichiara relativista sembra spesso convinto del fatto che la diffusione di idee relativiste abbia conseguenze apprezzabili sull'azione e sugli atteggiamenti degli individui. Credo che la distinzione dei tre tipi di relativismo etico sia utile per mostrare che questa convinzione dipende probabilmente da equivoci.

È possibile che la tesi del relativismo etico descrittivo, in qualcuna delle sue possibili versioni, sia vera: ad esempio, è possibile che davvero individui diversi adottino valori morali differenti e che dunque i conflitti morali non dipendano solo da disaccordi su determinati fatti rilevanti. Se questa tesi è vera, allora indubbiamente si pongono per la nostra azione problemi diversi da quelli che si porrebbero se la tesi fosse falsa. Però è altrettanto indubbio che da ciò non segue nulla per quanto concerne il modo in cui dobbiamo agire.

Alcuni ritengono che il relativismo metaetico e lo scetticismo metaetico siano posizioni da preferire a quella dell'oggettivismo metaetico. Come ho già detto, una discussione a questo riguardo non è qui possibile; ciò che conta è comunque che neppure da queste posizioni discende una qualche indicazione per la nostra azione. Il relativismo metaetico e lo scetticismo metaetico forniscono infatti una risposta non alla domanda di come si deve agire, ma alla domanda se e in che senso i giudizi morali possano essere considerati veri o falsi.

Evidentemente, il solo tipo di relativismo in grado di orientare la nostra azione è il relativismo etico normativo, cioè una particolare dottrina morale. Ma questa dottrina morale può ritenersi fondata o in qualche modo attraente? Non solo è possibile dubitarne; è anche ragionevole credere che in effetti non siano molti, anche tra coloro che si dichiarano relativisti, quelli che davvero sarebbero disposti ad accettare il relativismo etico normativo in tutte le sue implicazioni.

Abbastanza frequentemente i sostenitori del relativismo sembrano ritenere che il relativismo etico normativo sia una conseguenza necessaria del relativismo etico descrittivo e/o del relativismo metaetico. Sembra cioè che essi ragionino più o meno così: individui diversi, o culture o popoli diversi, hanno credenze morali irriducibilmente diverse; dunque, si deve ritenere che i giudizi morali non siano oggettivamente veri o falsi, ma siano veri o falsi solo in relazione a un insieme di credenze morali fondamentali adottato da un individuo o da una cultura o da un popolo ecc. (oppure, si deve dunque ritenere che i giudizi morali non siano veri né falsi); dunque, ognuno deve seguire le regole della propria cultura o comunità senza interferire nelle attività delle altre culture o comunità. Questo ragionamento è però sbagliato. Dall'osservazione che gli individui hanno opinioni morali contrastanti non segue infatti che i giudizi morali non siano oggettivamente veri o falsi, così come dall'osservazione che gli individui hanno credenze diverse sull'origine dell'universo o sulle cause di alcune malattie non segue che le asserzioni degli astronomi o dei biologi non siano oggettivamente vere o false. E neppure si può asserire che la prescrizione secondo cui gli individui devono osservare le regole della propria cultura o comunità discenda dall'osservazione che gli individui di culture o comunità diverse hanno opinioni morali contrastanti o dall'assunzione secondo cui i giudizi morali non sono oggettivamente veri o falsi. Vi è certamente un legame tra il relativismo etico normativo ed il relativismo



etico descrittivo, ma solo in quanto il primo presuppone una qualche forma del secondo, dato che la prescrizione secondo cui ognuno deve osservare le regole della propria cultura o comunità non sarebbe sensata se non vi fossero culture o comunità distinte provviste di regole diverse. Nessuna relazione necessaria può invece essere individuata tra il relativismo etico normativo e le concezioni metaetiche del relativismo e dello scetticismo: si potrebbe semmai sostenere che uno scettico coerente, se davvero ritiene che i giudizi morali costituiscano solo l'espressione di emozioni e sentimenti, dovrebbe esprimere i propri sentimenti ed emozioni senza mascherarli dietro il linguaggio della morale, cioè rinunciare ad avanzare giudizi morali e a dare il proprio sostegno a dottrine morali, siano queste universaliste o relativiste.

Le attrattive del relativismo etico normativo appaiono abbastanza diverse a seconda che prendiamo in considerazione la variante elementare di questa dottrina o la variante complessa, rispettosa dei confini tra comunità o culture. La variante elementare, infatti, nega tutto ciò che siamo soliti ritenere provvisto di valore morale, in quanto conferisce valore a tutto ciò che in ogni possibile cultura o comunità potrebbe essere considerato provvisto di valore: all'imperialismo e al bellicismo così come al pacifismo, all'intolleranza così come alla tolleranza, e poi alla disuguaglianza, allo sfruttamento, al razzismo, ecc. La variante complessa, invece, accoglie almeno uno dei nostri valori: una certa forma di tolleranza, consistente nella non interferenza, tra le diverse culture o comunità.

Ma, tutto considerato, anche la variante complessa può difficilmente essere considerata attraente. Essa consente la convivenza pacifica tra le diverse culture o comunità, ma a ciò sacrifica ogni altra cosa. Anch'essa infatti legittima ogni forma di intolleranza, disuguaglianza, sfruttamento e razzismo, purché permanga all'interno della cultura o comunità che la accoglie (10). Inoltre, essa delegittima ogni tentativo di mutare le regole delle diverse culture, a meno che questi tentativi non siano consentiti da queste stesse regole: cioè condanna ogni aspirazione ad una diversa società che sia condannata dalla società stessa in cui sorge e si manifesta. Come è stato sottolineato più volte, il relativismo etico normativo consiste in una dottrina morale conservatrice e conformista (11).

Inoltre, il relativismo etico normativo, quale che sia la variante presa in considerazione, o fa riferimento alle regole poste nell'ambito di comunità statali, e come ho già accennato coincide quindi con il giuspositivismo etico, o si basa su una concezione piuttosto dubbia delle culture. Infatti, nel prescrivere a ogni individuo di osservare le tradizioni o le regole della propria cultura, presuppone che sia possibile tracciare confini rigidi e precisi tra le diverse culture, come se queste fossero entità ben distinguibili e non fenomeni caratterizzati da fluidità e da compenetrazione. E sulla base di questo presupposto inevitabilmente assoggetta un gran numero di individui a culture o tradizioni in cui non si riconoscono.

## **5. Relativismo etico, antidogmatismo, tolleranza, pacifismo**

Il relativismo viene talvolta considerato attraente in quanto viene confuso con l'antidogmatismo, cioè con l'atteggiamento di chi non erige le proprie convinzioni a dogmi inattaccabili dalla critica ed è pronto a rivederle alla luce delle convinzioni altrui, mostrandosi così disponibile al dialogo e attento alle ragioni degli altri. A questo



riguardo si può rilevare da un lato che appare inopportuno chiamare relativismo l'antidogmatismo e dall'altro lato che l'antidogmatismo, così come il dogmatismo, non è implicato da alcuna delle tre posizioni del relativismo etico che prima ho distinto, né peraltro dalle posizioni che a queste si contrappongono. Chi adotta il relativismo etico descrittivo può essere indifferentemente dogmatico o antidogmatico, così come chi adotta l'universalismo etico descrittivo. Chi adotta il relativismo metaetico può essere indifferentemente dogmatico o antidogmatico allo stesso modo di chi adotta l'oggettivismo metaetico. Infine, anche chi adotta il relativismo etico normativo, cioè chi adotta una dottrina morale relativista, può essere indifferentemente dogmatico o antidogmatico, cioè pronto a mutare la propria dottrina morale, non diversamente da chi adotta una dottrina morale universalista.

Qualcuno sembra però credere che le convinzioni morali degli altri siano più facilmente apprezzabili da chi ritiene che non vi siano verità assolute in etica, e che dunque il relativismo metaetico, anche se non implica l'antidogmatismo, favorisca comunque atteggiamenti antidogmatici meglio dell'oggettivismo metaetico (12). Anche quest'idea, però, è ragionevolmente sbagliata e si può anzi sostenere che è l'oggettivismo, e non il relativismo metaetico, a rivelarsi più favorevole all'antidogmatismo. Per l'oggettivismo, infatti, la questione se un certo giudizio morale sia vero o falso non è una questione privata di colui che proferisce il giudizio, risolvibile guardando alla coerenza di questo con l'insieme delle credenze morali fondamentali del parlante, ma è una questione in un certo senso pubblica, perché un giudizio vero è un giudizio che deve essere accettato da tutti e che non può che imporsi a tutti per le ragioni che lo fondano. Chi adotti la posizione oggettivista sarà dunque spinto a prendere in considerazione i giudizi morali avanzati dagli altri e le ragioni con cui questi sono giustificati, per valutare se tali giudizi, date le ragioni che li sorreggono, siano migliori candidati alla verità dei propri. Per il relativismo, invece, la questione se un certo giudizio morale sia vero o falso è in un certo senso una questione privata di colui che proferisce il giudizio, poiché questo sarà probabilmente vero per il parlante, cioè sulla base delle credenze morali fondamentali che egli adotta (e presumibilmente falso sulla base di altre credenze morali fondamentali che altri adottano o potrebbero adottare). Chi adotti la posizione relativista, dunque, non ha particolari motivazioni a prendere in considerazione i giudizi morali avanzati dagli altri e le ragioni con cui questi sono giustificati: la questione se questi giudizi, date le ragioni che li sorreggono, siano candidati alla verità migliori dei propri giudizi difficilmente si pone là dove si ritiene che ogni individuo abbia le proprie verità. Ancor meno propenso a valutare i propri giudizi morali confrontandoli con quelli degli altri sarà poi chi adotta la posizione dello scetticismo metaetico: per chi è convinto che i giudizi morali esprimano solo sentimenti ed emozioni, ovvero gusti personali, non sembra infatti ragionevole intavolare una discussione al fine di individuare il giudizio morale migliore, cioè sorretto più solidamente da ragioni (come è noto, è inutile disputare intorno ai gusti) (13).

Un'altra attrattiva del relativismo viene talvolta individuata nella tolleranza, poiché ad alcuni sembra che il relativismo, in qualcuna delle sue forme, implichi la tolleranza. A questo riguardo abbiamo già visto che il relativismo etico normativo, in una sua versione, prescrive effettivamente una certa forma di tolleranza, in quanto prescrive ad ogni cultura di non interferire negli affari delle altre culture. Certamente, però, il relativismo normativo non prescrive, in nessuna delle sue forme, la tolleranza alla quale





siamo soliti attribuire valore, cioè la non interferenza del potere in determinati ambiti dell'azione umana, come quelli della manifestazione del pensiero o della religione: esso conferisce infatti validità alle regole di ogni possibile cultura, a prescindere dalla questione se queste garantiscano o non garantiscano la libertà di manifestazione del pensiero, la libertà religiosa o qualunque altra libertà.

Un'idea piuttosto diffusa è che il valore della tolleranza presupponga il relativismo metaetico o lo scetticismo metaetico, perché solo dalla convinzione che in etica vi siano molte verità o nessuna verità può seguire l'idea che non vi è alcuna ragione per imporre agli altri le nostre credenze morali o determinati comportamenti che ci appaiono giusti. Anche questo modo di pensare, però, è evidentemente sbagliato: relativismo metaetico e scetticismo metaetico non implicano alcun valore particolare, e dunque neppure il valore della tolleranza (14). Per contro, chi ritenga che il valore della tolleranza sia provvisto di un fondamento oggettivo, e dunque debba essere adottato da tutti, si porrà inevitabilmente nell'ambito dell'oggettivismo metaetico (15).

Alcuni sembrano infine ritenere che dal relativismo segua il pacifismo e dal suo opposto la legittimazione della guerra, almeno in alcune circostanze. In particolare vengono addossate responsabilità belliche alle dottrine morali universaliste che fanno proprio il valore della democrazia o l'idea dei diritti umani. Anche questa posizione, però, è evidentemente sbagliata. Da un lato è vero che il relativismo etico normativo assicura la pace tra le diverse culture (mentre ciò non è evidentemente assicurato né dal relativismo etico descrittivo né dal relativismo metaetico). Dall'altro lato, però, è falso che l'universalismo etico normativo legittimi necessariamente la guerra in qualche circostanza. Le dottrine morali universaliste possono infatti essere le più varie quanto al contenuto, e dunque possono essere le più varie anche le posizioni che da esse discendono riguardo alla legittimità della guerra nell'una o nell'altra circostanza.

Neppure si può sostenere che la guerra sia necessariamente legittimata da dottrine universaliste che facciano proprio il valore della democrazia o l'idea dei diritti umani. Se e in quali circostanze la guerra sia legittima dipende, ancora, dal contenuto complessivo di queste dottrine. È certamente probabile che dottrine di questo genere consentano azioni e interventi volti a favorire l'instaurazione di regimi democratici o a garantire la protezione dei diritti umani. Ma questi non saranno necessariamente interventi bellici: sono indubbiamente possibili dottrine universaliste che in ogni circostanza (o in quasi tutte le circostanze) consentano solo forme di intervento che sarebbero giudicate favorevolmente dalla maggior parte dei pacifisti.

## Note

1. Tra gli autori nei quali è presente questa distinzione, ricordo M. Barberis, *Etica per giuristi*, Laterza, Roma-Bari, 2006, pp. 162-167; R.B. Brandt, *Ethical Relativism*, in *The Encyclopedia of Philosophy*, The Macmillan Company and Free Press, New York, 1967, vol. 3, pp. 75-78; T.L. Carson e P.K. Moser, *Moral Relativism: Species, Rationales, and Problems*, in T.L. Carson e P.K. Moser (a cura di), *Moral Relativism. A Reader*, Oxford University Press, New York-Oxford, 2002, pp. 1-21, alle pp. 1-4; W.K. Frankena, *Ethics*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1973, trad. it. *Etica*, Edizioni di Comunità, Milano, 1981, pp. 208-209; N. Levy, *Moral Relativism*, Oneworld, Oxford, 2002, pp. 19-22; F.E. Oppenheim, *Moral Principles in Political Philosophy*, Random



House, New York, 1968, trad. it. *Etica e filosofia politica*, il Mulino, Bologna, 1971, pp. 208-213.

2. Vedi R.B. Brandt, *Ethical Relativism*, cit., p. 75; T.L. Carson e P.K. Moser, *Moral Relativism*, cit., p. 1; N. Levy, *Moral Relativism*, cit., pp. 92-93; F.E. Oppenheim, *Etica e filosofia politica*, cit., p. 9.

3. R. Brandt, *Ethical Relativism*, cit., p. 75.

4. Cfr. C. Wellman, *The Ethical Implications of Cultural Relativism*, in “The Journal of Philosophy”, 55, 1963, pp. 169-184, alle pp. 170-171.

5. Questa obiezione alle metaetiche naturaliste si fa risalire, come è noto, a G.E. Moore, *Principia ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1903, trad. it. Bompiani, Milano, 1964, pp. 62-63.

6. D. Marconi, *Per la verità*, Einaudi, Torino, 2007, in particolare le pp. 109-112 e il cap. II.

7. R.B. Brandt, *Ethical Relativism*, cit., p. 76; T.L. Carson e P.K. Moser, *Moral Relativism*, cit., pp. 1-2.

8. Per la distinzione tra il positivismo etico (o positivismo giuridico come ideologia) ed altre forme di positivismo giuridico, vedi N. Bobbio, *Il positivismo giuridico*, nuova ed., Giappichelli, Torino, 1996, pp. 129-132; Id., *Sul positivismo giuridico*, in “Rivista di filosofia”, 52, 1961, pp. 14-34, rist. col titolo *Aspetti del positivismo giuridico*, in N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico* Edizioni di Comunità, Milano, 1964, pp. 101-126.

9. Questa è la tipica posizione del neogiusnaturalismo: vedi G. Radbruch, *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*, in “Süddeutsche Juristen-Zeitung”, 5, 1946, trad. it. *Ingiustizia legale e diritto sovralegale*, A.G. Conte et al. (a cura di), *Filosofia del diritto*, Cortina, Milano, 2002, pp. 152-163, alla p. 158; R. Alexy, *Begriff und Geltung des Rechts*, Karl Alber, Freiburg im Breisgau-München, 1992, trad. it. *Concetto e validità del diritto*, Einaudi, Torino, 1997, pp. 47-48.

10. Su questo aspetto vedi anche D. Marconi, *Per la verità*, cit., p. 130.

11. Vedi, tra gli altri, D. Marconi, *Per la verità*, cit., pp. 132-135.

12. Tra i molti autori contemporanei secondo cui il relativismo, per il suo antidogmatismo, favorisce il dialogo tra culture morali diverse, ricordo M. Aime, *Gli specchi di Gulliver*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, pp. 21-26; F. Cassano, *Per un relativismo ben temperato*, in S. Latouche (a cura di), *Il ritorno dell'etnocentrismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 94-106; G. Giorello, *Di nessuna chiesa*, Cortina, Milano, 2005, pp. 11-21.

13. Cfr. D. Marconi, *Per la verità*, cit., pp. 102-105.

14. Cfr. D. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 93-94; T.L. Carson e P.K. Moser, *Moral Relativism*, cit., pp. 4-5; G. Graham, *Tolerance, Pluralism, and Relativism*, in D. Heyd (a cura di), *Toleration: An Elusive Virtue*, Princeton University Press, Princeton, 1996, pp. 44-59; G. Harrison, *Relativism and Tolerance*, in “Ethics”, 86, 1976, pp. 122-135; N. Levy,



## JURA GENTIUM



*Moral Relativism*, cit., pp. 56-62. D. Wong, *Moral Relativity*, University of California Press, Berkeley, 1984, pp. 180-189, chiarisce l'implicazione mostrando come la tolleranza discenda in effetti dal relativismo metaetico congiuntamente alla premessa normativa secondo cui noi non dobbiamo imporre qualcosa agli altri se non siamo in grado di mostrare loro che ciò è giustificato.

15. D. Marconi, *Per la verità*, cit., pp. 129-130.

# Una concessione fatale

## Riflessioni intorno a *Per la verità*

Alessandro Ferrara

Ho accolto con grande favore e interesse l'invito a contribuire a una discussione sul volume di Diego Marconi *Per la verità*. E' un testo che fa onore alla filosofia italiana e al suo autore: chiaro, con una tesi bene argomentata, con un fine altrettanto bene identificabile, ossia mostrare l'inconsistenza del relativismo e la plausibilità di una visione "realista" (anche se forse non realista in senso strettamente tecnico) della verità, dove "realista" vuol dire "indipendente dalla giustificazione".

Tuttavia, io trovo che il libro non faccia i conti fino in fondo con le sue stesse premesse e che alla fine non riesca veramente a "chiudere" sulla dimostrazione della tesi che sta a cuore a Marconi. In queste note provo a esplicitare le perplessità che l'ammirazione per la capacità argomentativa dispiegata nel testo non riesce tuttavia a dissipare. Premetto una considerazione generale, la quale rende più comprensibile il senso delle obiezioni più specifiche. Non vorrei passare per un difensore del "relativismo" anche se difenderò la tesi per cui l'oggettivismo è insostenibile e la concezione "realista" della verità è più dubbia di quanto appaia. Senza voler qui promuovere la mia personale agenda filosofica - centrata sull'idea di un universalismo esemplare o del giudizio come alternativa tanto all'oggettivismo quanto al relativismo - mi limito a ricordare che il primo compito di un filosofo è l'esercizio della riflessione e del dubbio a 360 gradi, *in primis* e per quanto gli è possibile verso le *proprie* certezze. Siamo così sicuri che il quadro delle alternative si esaurisca in un confronto bipolare fra un universalismo centrato sull'idea di verità come corrispondenza ai fatti, a come stanno le cose nel mondo prima e al di là del loro essere interpretate in un certo modo, e un relativismo che, nella sua versione migliore, insiste sulla "situazione culturale" dei criteri con cui giudichiamo della verità delle asserzioni? Uno dei pregi del saggio di Marconi è di farci vedere quanti diversi tipi di relativismo si possano distinguere. Perché questo esercizio analitico addiuviene a un inspiegabile arresto quando si tratta di distinguere diverse specie di *universalismo* o diverse concezioni non relativiste della verità? Non desidero entrare in questa discussione adesso, in quanto vorrei tenermi aderente al testo di Marconi, ma soltanto segnalare che *questa* domanda, non già un'adesione a tesi relativiste, sta sullo sfondo delle perplessità a cui accennerò.

Queste perplessità riguardano alcuni punti nodali che sorreggono l'argomentazione intorno alla verità. Il primo punto riguarda il nesso di verità e giustificazione, su cui ritengo che Marconi non abbia chiarito tutto quanto vi sia da chiarire. Il secondo punto riguarda il carattere a mio avviso fatale di una concessione che Marconi fa alla tesi non-realista nel capitolo "La fabbrica dei fatti". Il terzo punto riguarda il rapporto tra verità e esistenza della mente umana. Infine vorrei concludere con alcune considerazioni sul nesso di verità e politica che mi sorgono dalla mia specifica prospettiva di filosofo della politica più che di filosofo del linguaggio o della scienza.

### Verità e giustificazione

Partirò dal primo punto dubbio - il rapporto fra verità e giustificazione - perché ci conduce come un sentiero naturale al secondo punto, che è a mio avviso quello decisivo, ovvero la fatale differenza fra la verità intraparadigmatica e la verità di un paradigma.



La tesi di Marconi è che la verità è la risposta vera a una domanda intorno a dei fatti del mondo: “come è caduto il DC-9 dell’Itavia nel giugno del 1980?”. Possiamo non sapere se fu colpito da un missile, se esplose una bomba a bordo, o se ebbe un guasto, ma in uno di questi modi le cose devono essere andate. Conoscere la verità significa sapere identificare quale proposizione corrisponde ai fatti effettivamente accaduti. Il che mostra l’indipendenza concettuale della verità dalla giustificazione. Potremmo tirare a indovinare e con probabilità 1/3 centrare la risposta giusta: avremmo allora asserito una proposizione vera senza alcuna giustificazione.

Ma, sottolinea Marconi, il termine “giustificazione” non è univoco: comprende almeno tre significati. Potremmo in un primo senso intendere una asserzione come “giustificata” semplicemente quando ci viene proposta in forza di un’argomentazione, solida o fallace che sia, piuttosto che come articolo di fede o mera credenza. In questo senso debole del termine “giustificazione”, è evidente che qualcosa può essere giustificato agli occhi del parlante ma per nulla vero. In un secondo e più forte senso, potremmo intendere una asserzione come “giustificata” quando ci viene proposta in forza di un’argomentazione solida e non fallace. Talvolta si parla di “warranted assertibility”. Si sono seguiti tutti i passaggi di una certa procedura di controllo e si è dunque “autorizzati” a ritenere vera una certa cosa, come quando sottoponiamo la nostra automobile a revisione e il verdetto è positivo. Tanto il meccanico quanto noi alla fine dei test siamo “giustificati” nel ritenere che la vettura soddisfi i requisiti di legge per poter circolare. Tecnicamente, diremo che un’asserzione è giustificata quando “è derivata in modo convincente da premesse plausibili” (p. 11). Però può darsi il caso, osserva Marconi, che anche un’asserzione giustificata in questo senso risulti poi falsa. Dall’ottica della teoria tolemaica si davano una serie di proposizioni giustificate eppure poi risultate non vere.

Infine, in un terzo senso è possibile costruire il concetto di giustificazione in modo talmente stringente da includervi la verità della proposizione. Una *autentica* giustificazione comporta la verità di quanto è giustificato, altrimenti si tratta di una giustificazione apparente, creduta vera per motivi storici, contestuali, tradizionali, di interesse, o per qualsiasi altro motivo, ma non di meno di una giustificazione falsa. Credevamo che una proposizione fosse dimostrata ma in effetti alla luce dei fatti dobbiamo ricrederci: non lo era. Il difetto di questa terza accezione di “giustificazione” è di svuotarla di senso, attraverso la circolarità con la verità: giustificato è diventato solo un ridondante sinonimo di vero, che nulla aggiunge.

Trovo questa argomentazione ineccepibile ma non del tutto completa. Per completarla occorrerebbe compiere la stessa operazione di analisi semantica sul versante del concetto di verità, non solo su quello di giustificazione. Scopriremmo allora che la verità non può essere intesa come corrispondenza con i fatti del mondo senza un’argomentazione in proposito. Non è affatto ovvio che sia questo il significato di verità e nulla nell’argomentazione di Marconi ci spiega perché dovremmo accogliere *questa* versione del concetto di verità, sicuramente venerabile e autorevole, ma non unica e oggi diventata assai più dubbia, dopo il nuovo orizzonte aperto dalla svolta linguistica. Ciò che sicuramente è condivisibile nella argomentazione di Marconi è la difesa di un’idea non-relativistica di verità. Ma che una nozione non-relativistica di verità debba coincidere con l’idea di verità come corrispondenza con stati del mondo



indipendenti dalla nostra interpretazione non è così ovvio. La sussistenza di stati del mondo indipendenti atti a discriminare fra proposizioni descrittive vere e non vere presuppone una concezione del rapporto linguaggio-mondo in cui il linguaggio non ha alcuna valenza formativa nei confronti della segmentazione del mondo stesso. Nomina elementi del mondo già costituiti come discreti e non li costituisce. Solo a queste condizioni, ed assumendo una traducibilità esaustiva di ogni linguaggio in ogni altro linguaggio, è ipotizzabile che il “modo in cui stanno le cose nel mondo” sia il solo fattore che rende vera o non vera una asserzione. Se invece ci ritraiamo da un’affermazione così radicale, da una così totale negazione dell’opera di Wittgenstein - il quale già nel *Tractatus* sosteneva che “i limiti del linguaggio (del solo linguaggio che io comprendo) significano i limiti del *mio* mondo” (5.6.2) - avremo con ciò creato uno spazio concettuale per pensare che vi è un altro componente, lo si chiami o meno giustificazione, che rientra a pieno titolo nella determinazione di un’asserzione come “vera”. Questo componente è la scelta *valida*, ragionevole, giustificata, piuttosto che arbitraria, di uno fra diversi modi possibili di segmentare il mondo.

Il pragmatismo di Dewey e Peirce, così come le concezioni più tardi sviluppate da Putnam, Dummett, Apel e da Habermas, ci consegnano un’idea alquanto diversa e tuttavia egualmente non-relativista di verità, che fa perno in vario modo sulla nozione di *warranted assertibility*, di migliore argomento in condizioni idealizzate (non empiriche) di discorso, di coerenza e funzionalità pragmatica. Diversi per quanto possano essere i punti di partenza di questi autori, in comune condividono una profonda diffidenza verso la strategia filosofica dell’affidare la valenza non-relativistica della verità alla capacità delle asserzioni di rispecchiare con fedeltà - una fedeltà “locale” poi, “punto per punto” piuttosto che “olistica” - un mondo esterno dato e indipendente dall’interpretazione. Non posso qui esaminare queste opzioni alternative, ma le richiamo solo per sottolineare l’indispensabilità di un “supplemento di argomentazione”, non rilevabile nel testo di Marconi, prima di potere dare per scontata l’idea che la nozione corrispondentista di verità sia l’unica ad avere le carte in regole per battere il relativismo.

### **La concessione fatale**

Un altro dei nodi problematici su cui vorrei soffermarmi è contenuto nel paragrafo intitolato “La fabbrica dei fatti”, all’interno del capitolo dedicato ai “Relativismi”. Qui Marconi ricostruisce con accuratezza la posizione ermeneutica: la versione più ragionevole della quale essendo che la possibilità di parlare di verità “in senso realistico” come corrispondenza ai fatti presuppone che si condivida un certo modo, storicamente e culturalmente contingente, di ritagliare il continuum del mondo in concetti “discreti” e si condivida il giudizio o decisione riguardo all’applicabilità di quei concetti condivisi al caso in questione. Come affermava Weber, discutendo di una possibile oggettività nelle scienze sociali, dal continuum degli oggetti possibili e dei loro quasi infiniti aspetti, i ricercatori scientifici devono isolare quelli che meritano la nostra attenzione investigativa dal ben più grande novero dei “fenomeni irrilevanti” e questa selezione è guidata da valori, su cui evidentemente può esistere dissenso “ragionevole” (ossia “non immotivato”). Non può essere guidata da “verità in senso realistico” che, a rigor di logica, possono emergere solo *dopo* che si è già scelto di investigare un oggetto. Alla weberiana contesa fra i valori si è sostituita, qualche



decennio dopo, l'idea di un'irriducibile concorrenza fra una pluralità di tradizioni, culture, concezioni del mondo, paradigmi, e via dicendo. Credo fermamente - con l'autorevole conforto della compagnia di Gadamer, Davidson, Putnam e Williams - che l'idea di incommensurabilità fra questi "schemi concettuali" (forzando il significato originario del termine davidsoniano) sia una sciocchezza, e credo pure che le conseguenze che ci interessano derivino anche dalla più debole, però difendibilissima, tesi di una sola parziale o non esaustiva traducibilità da una cultura, schema concettuale, tradizione, paradigma a un altro. (E tuttavia non mi sono mai trovato così vicino a cedere alla tentazione di credere all'incommensurabilità come quando ho provato a tradurre in inglese l'italianissima frase "Per evitare una spaccatura è stata fatta una fuga in avanti, avendo tuttavia cura di non cadere nel protagonismo"...).

Per metterla in modo più "tecnico": quando Marconi non contesta, a p. 71, che "se i fatti sono costituiti da operazioni interpretative, essi sono *relativi* a queste operazioni" e dunque "qualcosa è un fatto solo relativamente a una determinata interpretazione"; e quando, a p. 73, concede che anche nel caso delle "umili verità" ("Mi aspettavo che pochi soggetti barrassero la casella A, invece è *un fatto* che 25 soggetti su 36 l'hanno barrata", oppure "Credevo che il Consiglio di facoltà fosse oggi, invece è *un fatto* che non c'è) potremmo o non avere nel nostro stock culturale quei concetti senza i quali i cosiddetti fatti non si costituiscono, oppure avere i concetti necessari ma scegliere deliberatamente di non ritenerli applicabili a quei casi; ritengo che in quel momento Marconi conceda l'essenziale alla posizione "anti-realista".

Uso questo termine perché mi considero antirealista ma non relativista. Tutti i relativisti sono "anti-realisti", ma non tutti coloro che sposano una versione non-realista, non-oggettivista, non-corrispondentista, non fondazionalista della verità sono per questo "relativisti": Habermas, ad esempio, sposa un versione consensuale e proceduralista della verità, profondamente anti-realista, e non per questo è un relativista, anzi è un fiero avversario del relativismo postmodernista. Ed io cerco da vari anni di sviluppare una concezione giudizialista della verità - per lo più riguardante il versante morale e politico della verità o validità - in chiave anti-realista ma non per questo relativista.

Perché Marconi con la sua concessione si immette su una *slippery slope* al fondo della quale c'è la dissoluzione dell'idea "realista" di verità a cui tiene? Non tanto perché dalla contingenza genealogica delle nostre concettualizzazioni - sensibili alla diversità storica e culturale - discenda (come pretendono molti relativisti) la contingenza della loro validità, una tesi che giustamente Marconi critica. Ma per un'altra ragione, più "debole" ma molto più insidiosa, ossia per il motivo che Marconi sta implicitamente ammettendo l'esistenza di *due* insiemi distinti di ragioni che concorrono a determinare la verità di un'asserzione descrittiva sul mondo. Da un lato la verità di un'asserzione dipende dall'occorrere, dal darsi di certi stati del mondo che la rendono vera. Se il consiglio di facoltà non c'è, non c'è. C'è poco da interpretare. Ma dall'altro - a questo equivale la concessione di Marconi - a monte dei fatti che suffragano o meno le nostre asserzioni c'è la *Begrifflichkeit* con cui il continuum del mondo viene ritagliato, e se concediamo che possa darsi scelta fra schemi concettuali concorrenti immediatamente sorge un piano completamente diverso per la valutazione delle nostre asserzioni. A questo secondo livello non serve affacciarsi alla finestra e guardare come stanno le cose nel mondo, perché la domanda è piuttosto: quali occhiali dobbiamo inforcare quando ci



affacceremo alla finestra? Se i fatti sono “relativi” agli occhiali con cui li guardiamo, la verità di una proposizione dipende (anche) dagli occhiali con cui guardiamo il mondo. Ma la scelta fra una *Begrifflichkeit* e un'altra, fra un paio di occhiali e un altro, fra un paradigma e un altro non può basarsi su ragioni che dipendono dalla osservazione di fatti che cominciano a essere visibili solo *dopo* che abbiamo scelto i concetti o gli occhiali con cui guardare il mondo. E che tipi di ragioni raccomandano uno schema concettuale, una *Begrifflichkeit*, un paradigma rispetto a un altro? Non è mia intenzione qui portare avanti un'agenda esemplarista, secondo cui in ultima analisi queste ragioni si legano in modo non casuale alla autenticità o congruità della nostra identità - ovvero, per dirla in linguaggio non tecnico, si legano al modo in cui rappresentiamo noi a noi stessi.

Ai fini del motivare la mia riserva anti-realista mi basta soltanto notare che, quali che esse siano, le ragioni a favore o contro la scelta ed applicazione di una configurazione concettuale rispetto a un'altra, e dunque i criteri di una scelta “valida” a questo secondo livello, *non* possono essere dello stesso tipo di quelle che Marconi ci invita ad adottare per il primo livello - quello dello stabilire se una proposizione è suffragata dai fatti, una volta scelti i concetti con cui guardare il mondo. Se fossero eguali - poniamo, in entrambi i casi mi affaccio e guardo come stanno le cose - la distinzione fra i due livelli del nostro discorso sulla verità, concessa alle pagine sopra menzionate, verrebbe infatti vanificata.

Se questo ragionamento tiene, allora anche la difesa proposta da Marconi di una visione non relativista, corrispondentista, della verità diventa una difesa a metà: si riduce a una esposizione dei motivi per cui è infondato il relativismo *una volta che abbiamo scelto di muoverci entro un orizzonte concettuale* - oppure, nel caso in cui l'asserzione da valutare è topograficamente posta all'intersezione fra due o più schemi concettuali, paradigmi, tradizioni, ecc., il che fortuitamente neutralizza la diversità dei medesimi. Ma si tratta di una difesa a metà, senza che ci sia una parola intorno a cosa rende la scelta di muoversi entro un orizzonte concettuale più “vera”, più “ragionevole” o semplicemente “migliore” della scelta di muoversi entro l'orizzonte concorrente. E una difesa a metà equivale a nessuna difesa.

Nel testo di Marconi non si trova traccia di questo secondo pilastro di una visione non relativista della verità. Non si trova né la ambiziosa (ma a mio avviso insostenibile) tesi per cui è il mondo medesimo a “obbligarci” a categorizzarlo, ritaglierlo in certe maniere piuttosto che altre, né la tesi per cui le diverse maniere di categorizzarlo sono “a nostra disposizione” come scelte ed esisterebbero scelte più o meno “valide” in un senso che rimane da chiarire, né la tesi foucaultiana secondo cui quello è il luogo su cui il sapere si mischia con il potere. C'è invece una lacuna argomentativa che impedisce alla difesa di una nozione anti-relativistica della verità di andare a buon fine.

### **Verità, mente e certezza**

Un terzo insieme di considerazioni riguarda il nesso di verità, certezza ed esistenza di menti umane. Marconi sostiene che la tesi, avanzata fra gli altri anche Heidegger e da Rorty, per cui senza menti umane non si dà verità di proposizioni confonderebbe “verità” ed “accesso alla verità”. Per contro, afferma Marconi, “in un mondo privo di





menti niente e nessuno avrebbe accesso ad alcuna verità, ma questo non vuol dire che niente sarebbe vero di quel mondo” (p. 69).

Alla luce di quanto sin qui detto possiamo comprendere come non sia del tutto evidente che questa affermazione possa essere condivisa senza ulteriori qualificazioni di cui però non troviamo traccia nell’argomentazione sviluppata in *Per la verità*. In primo luogo, i fatti non sono tutti uguali. Dobbiamo a John Searle la distinzione, di fondamentale importanza per chiunque si occupi di azione, di società e di politica, tra i cosiddetti “fatti bruti” e i cosiddetti “fatti istituzionali”. Se intendiamo per “fatti istituzionali” quegli stati del mondo che presuppongono la condivisione di significati, possiamo capire meglio i limiti della tesi per cui anche in un mondo senza menti esisterebbero delle verità. Potrebbero esistere delle verità riguardanti dei fatti bruti, per esempio che oltre i cento gradi centigradi l’acqua cambia di stato e si trasforma in vapore. Ma non potrebbe esistere alcuna verità, altrettanto fattuale, che includa un qualche elemento istituzionale. Per esempio, senza menti umane non potremmo mai darsi il caso che in una cassaforte si trovino migliaia di banconote da 50 euro, perché senza l’esistenza di menti umane un pezzo di carta filigranata con certe caratteristiche fisiche e con determinati segni impressi non sarebbe mai una banconota da 50 euro. Dunque in un mondo privo di menti qualcosa continuerebbe ad essere vero, per esempio che l’acqua del mare è salata e quella dei fiumi no, ma l’area dei fatti indipendentemente sussistenti si restringerebbe notevolmente per la drastica eliminazione di tutto l’universo dei fatti istituzionali.

In secondo luogo, se accettiamo l’idea che i fatti che rendono vere le nostre affermazioni sono collegati all’adozione di configurazioni concettuali e si costituiscono solo *dopo* che abbiamo inforcato gli occhiali di una simile configurazione, questa concessione retroagisce anche sulla tesi della indipendenza della verità da menti umane che la pensano. Non si vede infatti come la verità di una proposizione che “corrisponde” al modo in cui stanno le cose nel mondo possa per un verso essere in qualche modo collegata a un frame concettuale con cui menti umane situate nella storia si raffigurano ciò che può esistere nel mondo, e per l’altro verso essere indipendente da qualsiasi frame concettuale quando ancora non vi siano o non vi siano più menti umane in grado di adottare quello o un altro frame concettuale. Delle due l’una: o la verità di una proposizione non dipende da come concettualizziamo il mondo, e questo vale anche quando vi siano menti umane (e dunque non si capisce il perché della concessione operata nella sezione “La fabbrica dei fatti”), ovvero ne dipende (come sembra evincersi dal medesimo paragrafo) e dunque quando non vi sono “menti che concettualizzano” non vi sono neanche verità.

## **Verità e politica**

Infine, essendo per formazione e professione un filosofo della politica più che un epistemologo o un filosofo del linguaggio, mi sento molto coinvolto da un certo clima di fondo che percepisco sia nella parte finale del libro di Marconi, sia in alcuni interventi che mi hanno preceduto nel forum. Quando si lascia il terreno della epistemologia e della filosofia del linguaggio per affrontare il tema della verità in politica e nella morale, bisogna aver cura di esercitare lo stesso livello di rigore concettuale. Lo sforzo di riabilitare un concetto non-relativistico di verità affermando che il mettere guerre civili e persecuzioni sul conto del concetto di verità equivale a



gettare il bambino con l'acqua sporca e affermando che per essere tolleranti "basta ricordare quali sono stati i frutti dell'intolleranza" (p. 146) mi sembra uno sforzo non all'altezza della complessità delle questioni implicate.

In primo luogo, nell'ambito della politica non abbiamo soltanto a che fare con verità in senso cognitivo o descrittivo. Certi enunciati si presentano come descrittivi ma a ben guardare non lo sono. Proviamo a rispondere alla domanda "Il feto è persona?". Dove si guarda nel mondo per conoscere la risposta? Nel rispondere a questa domanda elementi descrittivi - per esempio, la fattualità della somiglianza di certi processi che hanno luogo nel feto e nella persona umana, la potenzialità biologica del diventare individuo umano compiuto, ecc. - vanno a congiungersi con elementi che riguardano la ragionevolezza del nostro tracciare una linea fra l'indubitabile differenza che permane tra feto e persona e le sue conseguenze giuridiche e morali. Qui non è questione di guardare come stanno le cose nel mondo, è questione di argomentare intorno a come dovrebbero stare. Si può anche sposare una tesi realistica e dire che si dà un unico modo in cui dovremmo pensare che le cose dovrebbero stare nel mondo - indipendentemente dal fatto che questo modo sia accessibile a noi o meno. Il punto è però che una politica liberale e democratica si distingue da una politica non liberale e non democratica precisamente per il fatto di rinunciare a porre la forza coercitiva del diritto - senza la quale non si dà ordinamento politico alcuno - al servizio di concezioni che si autodichiarano unilateralmente "nel vero". Ovvero non si dà spazio concettuale per pensare la democrazia e il liberalismo senza presupporre il rispetto del pluralismo. E rispetto del pluralismo vuol dire che i soggetti trovano "giusto" porre la forza coercitiva del diritto al servizio di una verità forse più limitata, ma condivisa, che dunque consente a tutti di vivere in armonia con le proprie concezioni più profonde, piuttosto che al servizio dell'"intera verità" per come noi da cattolici, da laici liberali o da marxisti (per restare alle tre canoniche culture politiche nostrane) la vediamo.

Questa svolta è stato spesso vista come una "deriva pragmatica" - iniziata con il liberalismo antiperfezionista di Rawls - la quale depotenzia il concetto di verità e tende ad espellerlo dalla politica, sostituendolo con il consenso. Sarebbe qui fuori luogo affrontare il tema della verità nella politica. Ma i fautori di un concetto "realistico" di verità farebbero bene a prendere nota del fatto che esso è in tensione con una concezione liberal-democratica della politica - dove per concezione liberal-democratica intendo una concezione secondo cui l'uso legittimo (piuttosto che arbitrario) della forza coercitiva del diritto poggia sul suo accordarsi con principi costituzionali che tutti (piuttosto che solo alcuni fra) i cittadini, in quanto liberi ed eguali (piuttosto che in condizioni di diseguaglianza), potrebbero sottoscrivere alla luce dei loro principi (piuttosto che alla luce di considerazioni prudenziali riguardo ai rischi del dissenso). Come in un processo esiste una verità processuale, fondata sugli atti, che fa premio sulle convinzioni soggettive degli attori, così nella politica democratica la verità che vincola tutti non può che essere una verità in cui tutti, e non solo alcuni, si riconoscono. Elites illuminate possono avere le mani più libere per agire in nome della verità, ma la legittimità democratica, la politica democratica, non ha lo spazio concettuale per separare la verità dalla giustificazione. O meglio: la verità in senso "realistico" è un concetto "politicamente inerte", inagibile, la mera supposizione di come le cose potrebbero stare, mentre solo la verità "giustificata in condizioni ideali" (non certo la verità imposta) entra a pieno titolo in quella pratica che chiamiamo politica.



Ho affermato che un concetto realistico di verità è in tensione con una concezione liberal-democratica della politica e non che è totalmente incompatibile con essa, perché una sua funzione, soprattutto critica e demistificatoria, continua ad averla. Il famoso “legislatore” rousseauiano mostra la verità di quale sia il bene comune ai cittadini che, deliberando, formeranno così una volontà generale. Ma non può costringerli ad aderirvi, pena lo snaturamento antidemocratico di tutto l’impianto.

Ora una discutibile conseguenza dell’approccio “realistico” alla verità in politica è che, ove accetti ragionevolmente di fare spazio al pluralismo - e questo è certamente il caso di Marconi - esso giustifica l’accettazione del pluralismo e la tolleranza prevalentemente in vista di quelli che storicamente sono stati “i frutti dell’intolleranza” (p. 146). Ci freniamo dal pretendere che le istituzioni sposino la nostra verità - la nostra visione di come stanno le cose nel mondo, ivi incluso l’ordine di precedenza dei valori - per timore di ciò che sappiamo essersi storicamente prodotto quando si è agito così, ossia i proverbiali eserciti ignoranti che si scontrano di notte. Questa difesa prudenziale del pluralismo e della tolleranza è assai problematica. Esercita un appeal limitato e selettivo: non impressiona più di tanto di ha meno ragioni per temere il conflitto. Dunque sposta involontariamente l’accento sull’importanza del poter non soffrire le conseguenze del conflitto, per esempio assicurandosi l’appoggio di un potente alleato esterno o incrinando le alleanze dei nostri competitori. Una ricetta per l’instabilità, più che per la stabilità.

Possiamo fare di meglio. Possiamo cercare di giustificare l’accettazione del pluralismo e la tolleranza su basi di principio piuttosto che prudenziali. Questa giustificazione ha spesso assunto una direzione a vario titolo kantiana, invocando a un certo punto il rispetto dell’autonomia dell’altro e il rifiuto di coartarla attraverso l’imposizione della propria verità, della propria visione di come stanno le cose nel mondo e di come dovrebbero stare. Questa linea di giustificazione della tolleranza ha a sua volta dei limiti, pur poggiando su un principio e non sulla prudenza. Fa appello a un primato dell’individuo e dell’autonomia che alcuni potrebbero trovare indigesto: non occorre andare lontano, basta spostarsi sull’altra riva del Tevere, per trovare chi individua nell’idea moderna e kantiana di autonomia il seme del relativismo. Teorizzazioni alternative riguardo alla giustificazione della tolleranza e dell’accettazione del pluralismo devono allora andare a scalfire proprio l’idea di verità: la strada maestra per giustificare la tolleranza in termini non-prudenziali a chi non crede nel valore dell’autonomia e della ragione individuale sembra dover passare per un’ “umiltà epistemica” e una nozione di “ragionevolezza”, basate entrambe sui rawlsiani “oneri del giudizio”, su cui non posso qui diffondermi oltre, ma che entra immediatamente in tensione con ogni nozione “realistica” di verità. Il che non significa che non si possa recuperare un momento “non relativistico” della verità, lungo linee esemplari (o anche proceduraliste) anche se non corrispondentiste. Ma qui entriamo nel merito di un’altra agenda filosofica, che ci conduce al di là di una disamina critica del brillante saggio di Marconi ed è dunque opportuno fermarsi.

# Verità, pluralismo e realismo

## Una modesta difesa del relativismo

Leonardo Marchettoni

L'ultimo libro di Marconi (1) ha molti meriti, tra cui quello di proporre un percorso originale che conduce dalla riflessione sulla verità e la conoscenza al problema politico del valore del pluralismo. In ultima analisi, però, mi sembra proporre una caratterizzazione *riduttiva* del relativismo. Cercherò in questo intervento di chiarire come mai ritengo che Marconi non renda giustizia al relativismo e come si potrebbe argomentare in difesa di una posizione che, se non è esplicitamente relativistica, è tuttavia abbastanza vicina allo 'spirito' che le formulazioni classiche del relativismo cercano, a mio avviso, di veicolare. Nella parte conclusiva, cercherò altresì di riflettere sulla rilevanza che questo tipo di posizione possiede per il dibattito pubblico intorno ai temi del pluralismo.

Il primo capitolo del libro di Marconi sviluppa una coppia di dicotomie - tra *verità* e *giustificazione* e tra *conoscenza* e *certezza* - che sono all'origine di un certo numero di fraintendimenti nella discussione accademica non meno che nel discorso pubblico. In queste pagine, soprattutto in quelle che elaborano la distinzione tra verità e giustificazione, Marconi si muove in una cornice teorica familiare per chi conosca, anche solo superficialmente, il dibattito contemporaneo sui temi della verità e dell'oggettività. Che l'uso del predicato "vero" appaia governato da un'ipoteca realista, soprattutto quando in gioco sono asserzioni intorno al mondo esterno, è una tesi generalmente accettata anche da coloro che non accolgono una concezione realista della verità: quando diciamo che un enunciato che descrive il mondo esterno è vero, assumiamo tacitamente che esso ci riporti 'le cose come stanno', in definitiva, che esso *corrisponda* alla realtà. Quella della corrispondenza è un'intuizione comune - Crispin Wright parla a questo proposito di "*Platitude*" (2) - che nessun teorico serio si sognerebbe di negare. Il problema è che una cosa è l'intuizione della corrispondenza, un'altra una teoria compiuta che chiarisca in che senso un'asserzione può corrispondere a uno stato di cose nel mondo. Infatti, all'atto pratico, la teoria della corrispondenza, per quanto venerabile, non ha convinto tutti, proprio per la difficoltà di chiarire in cosa esattamente la supposta corrispondenza consista. (3) Da qui l'emersione di teorie alternative: coerentiste, pragmatiste, deflazioniste, pluraliste, ecc. (4) Non che queste ulteriori teorie non abbiano i loro problemi: anzi, come sottolinea Marconi, un problema evidente per le teorie *epistemiche* della verità, vale a dire per quelle teorie che cercano di ricostruire la nozione di verità a partire da quelle pratiche - in primo luogo l'attività di fornire giustificazioni per le proprie credenze - con le quali identifichiamo alcune asserzioni come vere, è rappresentato proprio dalla distinzione tra verità e giustificazione. Infatti, nella misura in cui la nozione di giustificazione è autonoma - anche se non intelligibile separatamente - dal concetto di verità, le teorie epistemiche della verità sembrano destinate al fallimento.

In queste riflessioni si gioca un punto nodale di *Per la verità*. Infatti, nel successivo capitolo sul relativismo Marconi si riferisce in maniera sbrigativa alle teorie epistemiche della verità, esprimendosi come se gli argomenti addotti nel primo capitolo siano sufficienti a confutarle:



Ciò non implica che A *sia* vera per X ma non per Y; a meno di non aderire a una concezione epistemica della verità, che identifica verità e giustificazione. Ma abbiamo visto che ci sono buone ragioni per ritenere che verità e giustificazione siano concetti diversi e distinti anche nell'estensione. (pp. 53-4)

Sembra, a giudicare da queste righe, che Marconi ritenga che le teorie epistemiche della verità si riducano all'equazione tra verità e giustificazione e siano pertanto definitivamente confutate dagli argomenti che dimostrano che verità e giustificazione sono cose distinte. Ma questa conclusione è, come minimo, affrettata. Intanto, la stessa terminologia "teorie epistemiche della verità" merita qualche chiarimento. Con questa etichetta ci si riferisce generalmente alle teorie pragmatiste della verità, sviluppate da Peirce nel diciannovesimo secolo e da Putnam alla fine del secolo scorso. (5) Secondo tali teorie - ci sono ovviamente differenze tra la versione di Peirce e quella di Putnam, ma in questa sede non sono rilevanti - la verità corrisponde a una versione idealizzata dell'asseribilità: sono vere quelle proposizioni che una comunità che operasse in condizioni epistemiche ideali riterrebbe giustificate. È chiaro, anche solo da questa definizione, che la semplice distinzione tra verità e giustificazione non basta a minacciare le teorie dell'asseribilità idealizzata, proprio perché tali teorie chiamano in causa una forma ideale di giustificazione. Nella nostra pratica quotidiana - potrebbe replicare il teorico pragmatista - verità e giustificazione sono chiaramente distinte, ma ciò non mi impedisce di identificare la verità con l'asseribilità, cioè con la giustificazione, in condizioni epistemiche ideali - che, per definizione, non incontreremo mai. Vero è che le teorie pragmatiste della verità incontrano comunque difficoltà notevoli: uno degli autori che più ha contribuito a esporre questi problemi è il già citato Crispin Wright. (6) Wright ha sviluppato una batteria di argomenti - che non è possibile riportare in questa sede - che rendono quantomeno molto dubbie le teorie pragmatiste. Tali argomenti vanno ben oltre la distinzione tra verità e giustificazione e non possono dirsi, comunque, definitivi. Ma l'aspetto più rilevante per la discussione attuale è che in ogni caso Wright non ne trae la conclusione che l'unica concezione accettabile di verità è quella realista. Tutt'altro: Wright critica l'antirealismo di Putnam per sostituire a esso una diversa e più sofisticata forma di antirealismo, incentrata sul concetto di superasseribilità (7) e capace di rendere conto, sia della distinzione tra verità e giustificazione che dell'intuizione comune della verità come corrispondenza.

L'esempio di Wright è indicativo della piega assunta dal dibattito corrente intorno alla verità. Mi sembra che si possa convenire che la posizione realista intorno alla verità appare oggi largamente minoritaria. (8) D'altra parte, non si può dire che l'obiettivo principale della riflessione di Marconi sia quello di difendere una concezione realista della verità. Il primo capitolo di *Per la verità* si limita a ribadire la centralità di alcune intuizioni realiste riguardo agli enunciati che descrivono il mondo esterno, lasciando in sospeso se queste intuizioni valgono anche in domini del discorso diversi come gli enunciati matematici o quelli che riguardano il gusto o la morale. In questo senso, Marconi potrebbe benissimo sottoscrivere il programma antirealista di Wright. Ma l'obiettivo finale di Marconi è quello di criticare il concetto di verità relativa (almeno per quanto riguarda gli enunciati che vertono sul mondo esterno), riaffermando il carattere oggettivo delle ascrizioni di verità. Rispetto a questo proposito, però, la critica delle teorie epistemiche della verità è, come ho sostenuto, inadeguata. Questo ci



permette di riconsiderare il concetto di verità relativa alla luce delle due forme di relativismo che Marconi prende in esame.

Per il relativismo epistemico le conoscenze dipendono da criteri di accettabilità che variano presso diverse comunità umane. Inoltre, non esistono metacriteri capaci di individuare i criteri di accettabilità corretti. Il relativismo epistemico rappresenta, secondo Marconi, una posizione filosofica ragionevole. Non implica, però, il relativismo sulla verità, perché dal fatto che una proposizione  $p$  sia giustificata per  $X$  ma non per  $Y$  non segue che  $p$  sia vero per  $X$  e non vero per  $Y$ , *a meno di non aderire a una concezione epistemica della verità*. Ciò significa che, secondo Marconi, il relativista epistemico potrebbe sostenere che  $X$  e  $Y$  hanno credenze diverse relativamente alla accettabilità di  $p$ , che il loro dissenso non è risolvibile, perché essi incorporano criteri di giustificazione diversi, nessuno dei quali è superiore all'altro, ma che, nondimeno,  $p$  è oggettivamente vera o falsa. Questa conclusione mi sembra insostenibile, poiché implica che un enunciato può essere oggettivamente vero anche se i criteri in base ai quali viene giudicato non accettabile sono non criticabili. Di conseguenza, sancisce l'indipendenza tra verità e giustificazione: la verità non si identifica con la giustificatezza poiché un enunciato può essere giustificato senza essere vero; tuttavia, in quest'ultimo caso, l'intuizione comune ci dice che qualcosa è andato storto nel processo attraverso il quale abbiamo acquisito la giustificazione per esso o nei criteri di giustificazione impiegati. Adesso, la conclusione secondo la quale un enunciato può essere giustificato e falso, senza che i criteri in base ai quali si è giudicato della sua verità siano criticabili e senza alcun altro *cognitive shortcoming*, rompe un nesso implicito tra verità e giustificazione - l'idea, cioè che la giustificazione sia preordinata alla verità - che anche Marconi, nel primo capitolo, sembra accettare. (9) Nessuna meraviglia, dunque, che i sostenitori del relativismo epistemico rigettino la concezione realista della verità, come fa Wittgenstein. (10) Meno male, allora, che le concezioni epistemiche non sono così poco plausibili come Marconi sembra ritenere, altrimenti il relativismo epistemico perderebbe molta della sua efficacia.

Un problema analogo si presenta in rapporto al relativismo concettuale. Anche in questo caso Marconi concede che alcune versioni del relativismo concettuale presentano tesi filosofiche interessanti. Si tratta di quelle posizioni che relativizzano l'ontologia al sistema di riferimento concettuale proprio di un'epoca o di una determinata cultura. Allo stesso tempo, però, Marconi ritiene che anche in questo caso non segua la relatività della verità. Se il sale non era cloruro di sodio prima dell'invenzione della chimica - chiede Marconi -, allora che cos'era? Era solo una sostanza presente nel mare e in certe formazioni rocciose usata per insaporire e conservare i cibi? E qual era la composizione delle sue molecole? Oppure, non era composta da molecole? Posto di fronte a queste domande - sostiene Marconi -, il relativista concettuale non possiede risposte chiare e convincenti. Per questo motivo risulta più semplice tenere ferma la verità dell'enunciato 'il sale è cloruro di sodio', relativizzando non il valore di verità delle asserzioni ma la loro accessibilità. Secondo quest'ultimo punto di vista, un greco dell'epoca omerica non aveva accesso alla proposizione che il sale è cloruro di sodio, perché il suo schema concettuale non disponeva delle risorse necessarie per afferrarla. La proposizione in sé, però, era vera ottocento anni prima della nascita di Cristo, come lo è adesso.



Anche in questo caso, la conclusione di Marconi mi sembra affrettata. Il problema principale è che questo modo di porre il problema rappresenta una petizione di principio contro il relativista. Posso assumere che l'enunciato 'il sale è cloruro di sodio' sia vero anche prima dell'invenzione della chimica solo se non prendo sul serio il relativismo ontologico: ritenere che l'enunciato 'il sale è cloruro di sodio' fosse vero anche tremila anni fa significa assumere che la 'vera ontologia', quella rispetto alla quale si calcola il valore di verità degli enunciati che descrivono il mondo esterno, contenga, fra i suoi costituenti, quelle molecole che rendono vera l'asserzione che il sale è cloruro di sodio. Questo approccio rinuncia all'idea che un enunciato come 'il sale è cloruro di sodio' rappresenti un modo peculiare, in mezzo a molti altri, di *parlare del sale*. Secondo questo punto di vista l'enunciato 'il sale è cloruro di sodio' rappresenta piuttosto un tentativo di identificazione dell'essenza del sale. (11) In altre parole, ritenere che gli enunciati che descrivono il mondo mantengano inalterato il loro valore di verità significa adottare un atteggiamento ontologico incompatibile con l'idea relativista secondo la quale non esiste un'ontologia privilegiata, ma ogni sistema di riferimento concettuale elabora la propria ontologia, che non è migliore né peggiore - in termini assoluti (12) - di qualsiasi altra. Si rivela, in questo modo, quella che mi sembra essere l'assunzione di sfondo del realismo di Marconi. Il realismo sulla verità che Marconi difende sottende un corrispondente realismo metafisico. Marconi è convinto che esista un insieme di proposizioni assolutamente e oggettivamente vere (13) che definisce la struttura immutabile del mondo esterno, perciò aderisce a una variante della dottrina nota come "realismo metafisico". E se non è completamente chiaro cosa il realismo metafisico implichi veramente, è sicuro che si tratti di una posizione incompatibile con il relativismo concettuale.

Secondo Putnam il realismo metafisico consiste della congiunzione delle seguenti tre tesi:

- i. il mondo consiste di un insieme di oggetti indipendenti dalla nostra mente;
- ii. esiste esattamente una sola descrizione vera e completa del mondo;
- iii. la verità comporta una relazione di corrispondenza tra le parole, o i segni del pensiero da un lato, e gli insiemi di cose esterne dall'altro. (14)

Marconi può essere fatto carico unicamente di sostenere la tesi (ii), in una forma debole che rinuncia al requisito di completezza. Infatti, per Marconi esiste un insieme di proposizioni oggettivamente vere in ogni tempo e luogo. Questo insieme, *A*, può benissimo configurare una descrizione del mondo - che però, come si è detto, potrebbe non essere completa. Dato *A*, la tesi (i) si ricava abbastanza facilmente. (15) L'insieme degli oggetti indipendenti dalla mente di cui il mondo consiste è l'insieme degli enti che figurano nelle proposizioni di *A*: (16) se esiste un'unica descrizione vera del mondo, questa descrizione induce un'individuazione - al limite, parziale - degli 'oggetti' che compongono il mondo. (17) Date (ii) e (i) anche (iii) sembra seguire quasi inevitabilmente, perché se esiste una descrizione oggettiva del mondo e un insieme di oggetti di cui il mondo è formato non si capisce in cosa potrebbe consistere la verità se non in una forma di corrispondenza. A questo punto il quadro del realismo di Marconi si fa, credo, abbastanza chiaro: per Marconi esiste, come si è detto, un insieme *A* di proposizioni vere in ogni tempo e luogo. *A* comporta un'individuazione di oggetti - e



proprietà - di cui il mondo consiste e che rendono vere in senso corrispondentistico le nostre descrizioni. (18) L'unico elemento che continua a essere poco chiaro riguarda la specificazione del riferimento agli 'oggetti' che compongono il mondo. Cosa significa dire che il mondo è costituito da oggetti? Un modo per rendere più precisa questa idea è quella di reinterpretare la tesi come se asserisse che il mondo è articolato metafisicamente in generi naturali. (19) In questo senso, asserire che il mondo è costituito da una totalità di oggetti sarebbe equivalente ad asserire che il mondo è analizzabile come somma mereologica di elementi, ciascuno dei quali è ascrivibile a un genere naturale. Se si accetta questa integrazione, si può pensare di lasciar cadere il requisito di completezza posto da Putnam, riformulando il realismo metafisico per mezzo di una nuova coppia di tesi equivalenti: per il realista metafisico (i') il mondo possiede un'articolazione metafisica, cognitivamente trasparente, in generi naturali e proprietà essenziali e (ii') esiste una descrizione vera in senso corrispondentistico di come il mondo realmente è (data la corrispondenza con il mondo questa descrizione deve essere anche unica, tuttavia, se la struttura metafisica del mondo è infinitamente complessa, le nostre descrizioni umane potrebbero costituire nel migliore dei casi frammenti di questa descrizione ideale).

Che il realismo metafisico, anche nella versione debole assunta da Marconi, sia incompatibile con il relativismo concettuale dovrebbe essere abbastanza chiaro. Del resto, dalla tesi dell'esistenza di una descrizione ideale e vera - anche se non completa - del mondo segue che il mondo è articolato in oggetti - generi naturali -, proprio quanto il relativista concettuale nega espressamente. È importante sottolineare come una delle motivazioni principali del relativismo concettuale sia quella di reagire alle strettoie del realismo metafisico. Il realismo metafisico è non solo una posizione problematica. (20) È anche fortemente controintuitivo. Principalmente perché il realismo metafisico sembra inseparabile da una forma di essenzialismo. L'idea di una descrizione ideale che coglie oggettivamente un aspetto del mondo richiede che le cose nel mondo possano essere suddivise in generi naturali corredati di proprietà essenziali e che gli uni e le altre risultino cognitivamente accessibili: ammettere la possibilità di una rappresentazione vera in senso corrispondentistico implica non solo la credenza in una predeterminazione dell'articolazione naturale della realtà - dal momento che la verità di una descrizione viene intesa come corrispondenza dei predicati che entrano in quella descrizione con articolazioni del mondo e proprietà oggettivamente esistenti - ma anche l'ulteriore convinzione che questa predeterminazione sia, in un certo modo, trasparente rispetto alla nostra osservazione. Tuttavia, questa tesi appare discutibile, se non altro per la sua componente antropocentrica. Il problema non consiste tanto nell'ammettere o meno che il mondo noumenico possieda una sorta di organizzazione indipendente dall'attività della nostra mente: che la realtà sia in qualche modo 'strutturata' appare del resto difficilmente negabile, alla luce della relativa regolarità delle nostre esperienze; inoltre, ritenere che le nostre ipotesi ontologiche trovino una base nell'organizzazione noumenica del mondo non introduce il tipo di oggettività - oggettività come *corrispondenza* di articolazioni concettuali e metafisiche - che è richiesto dalla tesi realista. Il problema consiste piuttosto nel fatto che l'essenzialismo presupposto dal realismo metafisico richiede di postulare una sorta di omogeneità tra il 'formato' dell'organizzazione metafisica del mondo e quello dei generi naturali elaborati dalla nostra mente. In questo senso, l'idea che il mondo sia intrinsecamente razionale, che





l'essenza della sua struttura profonda sia un'articolazione *concettualmente e linguisticamente* rappresentabile da parte della mente umana, sembra piuttosto difficile da accettare, quasi il residuo di una forma di razionalismo e di antropocentrismo tipicamente premoderni.

Per questi motivi, credo che il relativismo vada difeso dagli argomenti che, come quelli addotti da Marconi, fanno leva sul carattere oggettivo della verità. A questo punto, però, il compito si complica. Perché, come viene riconosciuto almeno da Platone in poi, il relativismo rappresenta una posizione contraddittoria. Come è noto, infatti, sin dal *Teeteto* il relativismo è stato criticato perché autoconfutante. (21) Nella sua forma più semplice questo tipo di argomento si rivolge contro le tesi relativiste che sostengono che la verità dei nostri enunciati è relativa rispetto a qualche fattore differenziante (prospettive, schemi concettuali, 'sensazioni' nel caso di Protagora criticato da Socrate/Platone). Il relativista - così si svolge la prova di contraddittorietà - nel momento in cui sostiene che la verità è relativa, automaticamente si contraddice, perché si vincola all'affermazione assoluta dell'enunciato 'la verità è relativa'. Dunque, siccome per poter affermare il relativismo è necessario che il relativismo sia falso, secondo la legge della *consequentia mirabilis*, il relativismo va respinto. (22) A questa accusa il relativista potrebbe replicare sostenendo che anche la tesi relativista è vera solo relativamente, dunque la sua enunciazione non comporta una contraddizione esplicita. (23) Ma questa mossa innesca un regresso all'infinito, perché se l'enunciato 'la verità è relativa' è vero solo relativamente, dunque, diciamo, vero per il relativista e falso per il suo oppositore, si genera un nuovo enunciato, "l'enunciato 'la verità è relativa' è vero per il relativista e falso per il suo oppositore", appunto, che a sua volta deve essere considerato vero solo relativamente; e così via, in una fuga inarrestabile di metarelativismi. (24)

Argomenti analoghi possono essere agevolmente sviluppati a partire da altre concezioni relativistiche: ne è un esempio l'argomento sulla costruzione dei fatti menzionato da Marconi. (25) Data una definizione sufficientemente generale di relativismo, non è difficile nemmeno elaborare una corrispondente versione dell'argomento del regresso all'infinito. (26) Marconi, che non ritiene che questi argomenti siano decisivi, o almeno, che non ritiene che il relativista li considererebbe tali, contro il relativismo giudica più sicuro appellarsi alla propria distinzione tra verità di un enunciato entro un certo schema concettuale e accessibilità di quello stesso enunciato. (27) In questa sede, invece, vorrei prendere sul serio il suggerimento di Marconi secondo il quale ciò che gli argomenti sul regresso all'infinito ci mostrano è il "carattere abissale dell'interpretazione" (p. 72). Personalmente, infatti, ritengo che questo modo di prospettare il carattere problematico delle concezioni relativiste ne illumini, al contempo, i punti di forza rispetto alle dottrine realiste alle quali si oppongono. Per esplorare più da vicino questa possibilità cerchiamo di calarci in un contesto più concreto. A questo scopo immaginiamo uno scienziato sociale, un antropologo oppure un sociologo dei processi culturali. Il suo intento è quello di sostenere che le culture non esistono 'realmente' ma rappresentano una sorta di costruzione che riproduce certi assetti di potere politico ed economico. L'idea del nostro scienziato sociale può essere ben motivata: egli può sostenere che l'opzione per una concezione non reificata delle culture si giustifica a partire da certe considerazioni intorno al carattere flessibile, intrinsecamente mutevole, aperto di quegli aggregati di simboli, tradizioni, schemi di comportamento che chiamiamo culture. Che



la nozione tradizionale di cultura sembra implicare la possibilità, totalmente irrealistica, di una partizione dei soggetti in insiemi disgiunti. Che il concetto di cultura, infine, ha spesso avuto una genesi coloniale o postcoloniale. È chiaro altresì che questo tentativo di spiegazione sia etichettabile come tipicamente antirealista. La manovra dello scienziato sociale che aspira a ‘decostruire’ la nozione di cultura per metterne in luce l’origine segnata da influenze eterogenee è facilmente inscrivibile nel contesto di una strategia complessiva di relativizzazione dei nostri tentativi di descrizione a un certo quadro concettuale di sfondo.

Tuttavia, l’idea, di per sé pienamente intelligibile, deve fare i conti con una conseguenza spiacevole. Si tratta del fatto che sostenere che la costruzione delle culture riproduce certe strutture di potere preesistenti sembra implicare, in luogo della reificazione delle culture che si vuole screditare, una corrispondente reificazione delle strutture di potere, cui la differenza culturale viene relativizzata. E chiaramente decostruire le culture per sostituire al loro posto una presunta realtà di assetti di potere politico-economico non sembra un esito accettabile. Resta aperta anche in questo caso la possibilità di iterare la strategia già seguita, relativizzando le strutture di potere a qualche fattore ulteriore, ma evidentemente questa manovra non fa che spostare il problema. In conclusione, sembra quindi che anche in questo caso una pregevole e, a prima vista, condivisibile intuizione rischi di arenarsi contro la barriera di un inevitabile regresso all’infinito.

A questo punto si aprono, credo, due strade: una consiste nell’immaginare qualche tipo di circolarità all’interno della catena dei fattori relativizzanti. Non c’è niente in via di principio che possa impedirci di riconoscere la validità di uno schema esplicativo che ammetta la presenza di qualche forma di circolarità. Per esempio, si potrebbe immaginare che il tentativo di decostruzione del concetto di cultura abbozzato in precedenza proseguisse con il riconoscimento che le strutture di potere politico ed economico che determinano la costruzione della differenza culturale, costituiscono una proiezione, a loro volta, di certe assunzioni antropologiche di base, che d’altra parte si possono ragionevolmente ritenere plasmate da un preciso background storico-culturale. Un resoconto di questo tipo non cessa di essere esplicativo per il fatto di essere circolare. Può sembrare tuttavia che una spiegazione che presenti questo tipo di circolarità violi qualche principio implicito di carattere formale, come nel caso di una dimostrazione che impiegasse l’assunto da provare nel corso dell’argomento stesso. A questa osservazione si può rispondere agevolmente osservando che in questo caso la circolarità è di un genere completamente diverso. Per individuarlo con più precisione può essere utile riprodurre graficamente le relazioni che sono state utilizzate nel ragionamento precedente.

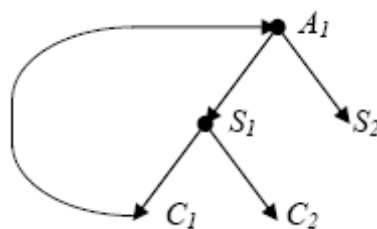


Fig. 1



Il grafo in fig. 1 riproduce schematicamente il percorso dell'ipotesi argomentativa discussa in precedenza. Al livello più basso si collocano le (due, per comodità di rappresentazione) forme culturali,  $C_1$  e  $C_2$  di cui il nostro scienziato sociale vuol sostenere la derivazione da un certo assetto di potere, simboleggiato da  $S_1$ . Ma siccome anche le strutture di potere sono relativizzate ad un fattore sovrastante, diciamo un certo insieme di assunzioni antropologiche, ecco che il nodo  $S_1$  è connesso con un nodo superiore,  $A_1$ , dal quale si dirama anche la possibilità di immaginare una struttura di potere differente,  $S_2$ . Infine, dato che abbiamo assunto che le assunzioni antropologiche siano in qualche modo influenzate dal contesto culturale, ecco che  $A_1$  è direttamente connesso con  $C_1$ .

Dalla rappresentazione grafica è evidente quale tipo di circolarità sia introdotta dal nostro discorso. Se facciamo corrispondere le frecce nel grafo alla relazione di appartenenza insiemistica, diventa immediatamente possibile tradurre il grafo precedente in un sistema di insiemi che possiede una caratteristica particolare:  $A_1: \{S_1, S_2\}$ ,  $S_1: \{C_1, C_2\}$ ,  $C_1: \{A_1\}$ . La caratteristica che distingue l'insieme  $A_1$  è quella di possedere un membro,  $S_1$ , che ha propria volta ha come elemento un insieme,  $C_1$ , che contiene  $A_1$  stesso. In teoria degli insiemi un insieme di questo tipo viene detto un insieme "non ben fondato". Ora, gli insiemi non ben fondati violano una tradizionale assioma della teoria degli insiemi, l'assioma di fondazione appunto. (28) Tuttavia, la loro esistenza non è in nessun modo contraddittoria: si è compreso infatti, soprattutto dopo il lavoro di Peter Aczel, che la rimozione dell'assioma di fondazione dà luogo a una teoria degli insiemi alternativa a quella tradizionale ma perfettamente coerente. (29) E d'altra parte non mancano gli studi che tentano di utilizzare insiemi di questo tipo per studiare certi fenomeni caratterizzati dalla presenza di forme di circolarità. (30) Dunque, dalla rilevazione dell'esistenza di una circolarità di questo tipo non dovrebbe essere possibile passare all'affermazione dell'inammissibilità del modello esplicativo che a essa faceva ricorso.

D'altra parte, se l'introduzione di insiemi non ben fondati sembra rendere più tollerabile la situazione che si definisce a partire dalla relativizzazione delle descrizioni del mondo alle concettualizzazioni, è anche vero che per un altro verso questo passaggio non segna una vittoria del principio antirealista su quello realista. In effetti, sostenere che la professione di antirealismo è resa accettabile dal fatto di immaginare la struttura delle nostre concettualizzazioni come un sistema di insiemi non ben fondati, ci forza a riconoscere implicitamente che esiste dopo tutto una rappresentazione oggettiva della struttura che il nostro sistema di concettualizzazioni configura. Quindi, se per un verso l'approccio antirealista sembra risultare legittimato dal ricorso agli insiemi non ben fondati, su un altro piano è il presupposto realista che ancora una volta appare governare la possibilità di immaginare forme di antirealismo.

La seconda soluzione entra in gioco proprio per reagire a questa nuova *impasse*. Essa consiste, banalmente, nell'accettazione del carattere abissale, irriducibile dell'interpretazione. È una prerogativa dell'attività razionale che, dato un qualunque discorso, sia possibile guardare dall'esterno ai presupposti ontologici da cui esso muove (si tratta grossomodo di quella che Quine chiamava "ascesa semantica"). Il meccanismo di messa in distanza delle nostre rappresentazioni e di interrogazione riguardo ai loro presupposti ontologici mette capo a un regresso che non ha mai termine. Questo



meccanismo fonda la possibilità di relativizzare le nostre descrizioni del mondo alla ricerca di sempre nuove ontologie di sfondo. Se si postula, come fa il realista metafisico, l'esistenza di un livello di discorso privilegiato, entro il quale è possibile rappresentare oggettivamente stati di cose nel mondo, possiamo immaginare che ci siano alcune descrizioni linguistiche che non possono essere relativizzate. Viceversa, se si rifiuta questa possibilità, come fa il relativista, ci ritroviamo con un'esplosione potenzialmente infinita dei nostri discorsi, dato che ciascuna rappresentazione della 'realtà' non attinge un livello più fondamentale di qualunque altra e, di conseguenza, può essere messa in discussione per rivelarne le assunzioni implicite.

È chiaro, d'altra parte, che ciascun discorso conserva, nonostante la propria infondatezza, un'aspirazione all'oggettività. Sembra una caratteristica inevitabile della nostra attività di rappresentazione imperfetta del mondo che i prodotti di questo agire si propongano come descrizioni obbiettive di 'ciò che vi è'. Questa caratteristica è stata analizzata come accostamento implicito della conoscenza a un *vedere* spersonalizzato e oggettivo. (31) A questa prerogativa non si sottrae, ovviamente, neppure il discorso con il quale si asserisce la relatività delle nostre rappresentazioni del mondo, quindi, da questo punto di vista, si ritrova il vizio di incoerenza di cui il relativismo viene tradizionalmente fatto segno. Ma si tratta, vorrei sostenere, di un'incoerenza più tollerabile dell'implausibilità complessiva di una posizione per il resto coerente come il realismo metafisico. Questo non significa, però, riabilitare la tesi relativista in una forma generale che proponga una nuova identificazione di un insieme di fattori relativizzanti - del genere di quella operata, per esempio, dal relativismo concettuale con la categoria di schema concettuale -, in quanto il fatto di riconoscere che la negazione relativista dell'oggettività delle rappresentazioni è incoerente nella misura in cui contesta un codice espressivo realista, non legittima comunque ad assumere una tesi più forte della negazione del realismo metafisico. In altre parole: se si riconosce che il problema del relativismo è un problema inerente alla possibilità di negare il carattere oggettivo delle nostre rappresentazioni, allora dalla constatazione dell'implausibilità del realismo metafisico si può dedurre unicamente la *legittimità della negazione del realismo metafisico*. Ne segue che l'unica forma di relativismo sostenibile coincide con una forma di relativismo *minimalmente oggettivo* equivalente alla negazione del realismo metafisico. Nuovamente, ciò non vuol dire assumere che il mondo sia una specie di 'blob' completamente indeterminato, ma più semplicemente - e più modestamente - immaginare che la 'struttura' del mondo non sia cognitivamente accessibile o quantomeno non si rifletta nelle categorie che usiamo abitualmente nelle nostre rappresentazioni.

In che modo il rifiuto relativista del realismo metafisico e l'assunzione del carattere abissale dell'interpretazione si riflettono sul pluralismo specificamente sociale e politico? In un modo abbastanza diretto e capace di scalzare le tassonomie costruite da Marconi. Per quanto ritenga che le critiche rivolte da Marconi al pluralismo dei Cento Fiori e al pluralismo dell'equivalenza sia generalmente motivate ed evidenzino problemi autentici di queste due posizioni, credo anche che permanga un altro tipo di collegamento tra pluralismo e relativismo che le considerazioni di Marconi lasciano inesplorato. Cerco di spiegarvi. L'obbiettivo di Marconi è discutere il pluralismo come proiezione del relativismo morale, cioè di una posizione che assume l'indifferenza fra le opzioni di valore. Criticare questo genere di relativismo è sin troppo semplice e



Marconi ha buon gioco nel mostrare l'implausibilità di quei generi di pluralismo che, come il pluralismo dell'equivalenza, si alimentano all'idea secondo la quale le opzioni di valore si collocano tutte su uno stesso piano. Contro il pluralismo dell'equivalenza il richiamo di Marconi alle aspirazioni di oggettività dei valori e alla necessità di porre a confronto valori diversi rappresenta un antidoto salutare. Tuttavia, l'aspirazione dei valori all'oggettività costituisce solo un aspetto dei valori stessi. Perché anche i valori, prima di essere messi a confronto, devono essere ricostruiti e interpretati. Ed ecco che da questo versante si affaccia il collegamento tra relativismo e pluralismo che, a mio avviso, Marconi ha lasciato inesplorato. Mi riferisco al fatto che se si riabilita il carattere irrimediabilmente relativo delle rappresentazioni del mondo, emerge un problema non facilmente risolvibile attinente alla possibilità di presupporre che i 'nostri' valori siano intelligibili da parte dei nostri interlocutori.

Questa difficoltà rappresenta, a mio avviso, 'il' problema centrale del pluralismo contemporaneo. Non tanto quanto o quale pluralismo è accettabile ma: dove comincia il pluralismo? Dove finiscono i nostri valori e inizia la contrapposizione con i valori degli altri? Anche in questo caso un esempio può forse contribuire a rendere tutta la discussione meno astratta. Nessuno dubita che i diritti umani costituiscano un valore riconosciuto all'interno dei nostri ordinamenti - se non all'interno delle nostre società. L'art. 2 della Costituzione italiana si apre al riconoscimento di diritti iscritti in documenti ulteriori rispetto al testo costituzionale stesso. La Dichiarazione universale del 1948, la Convenzione europea dei diritti dell'uomo e i Patti Onu sui diritti civili e politici e sui diritti economici, sociali e culturali - in mezzo a molti altri trattati e convenzioni su temi più specifici (32) - definiscono i confini di dei diritti che hanno cittadinanza nel nostro ordinamento. Eppure, questi diritti, per produrre effetti concreti di natura giuridica o politica, richiedono di essere interpretati. Attraverso l'interpretazione si apre un campo di ridefinizione del contenuto dei diritti stessi che può condurre dall'estremo della contrapposizione, del muro contro muro, a quello della parziale riconciliazione fra tradizioni giuridiche e politiche diverse. L'interpretazione, nel caso dei diritti, dovrebbe attivare in primo luogo un'interrogazione retrospettiva intorno al contenuto che certe categorie giuridiche assumevano nel contesto dell'Europa premoderna: questa interrogazione, svelando che il moderno individualismo dei diritti poggia su un'originaria concezione comunitaria dei diritti stessi, (33) potrebbe evidenziare punti di contatto fra il linguaggio contemporaneo dei diritti e le manifestazioni di *ethos* comunitario che caratterizzano ancora le culture extraeuropee. Più ancora: non solo l'operazione di ridefinizione della propria identità assiologica è importante per noi, nella misura in cui ci consente di presentare un profilo più aperto e tollerante ai nostri interlocutori; è importante anche perché promette di innescare un processo analogo nei nostri interlocutori, che conduca a una conciliazione più soddisfacente e più effettiva fra tradizioni e sensibilità normative diverse.

Prendiamo, per esempio, il caso dell'escissione femminile. Da una parte, il confronto realista tra valori, invocando il diritto a non subire lesioni della propria integrità fisica, esigerebbe forse che queste tradizioni fossero represses, anche attraverso l'applicazione delle norme del diritto penale e la punizione esemplare dei responsabili. Il rischio implicito in questo atteggiamento è quello di contemplare in un'ottica unilateralmente assimilazionista le identità culturali dei soggetti, attivi e passivi, di queste pratiche. In questa prospettiva, le donne sono viste come assoggettate a una logica di dominio



maschile che si esprime anche attraverso il segno sui corpi. Probabilmente, questa lettura non coglie la specificità simbolica di questo genere di mutilazioni e la portata di integrazione sociale connessa al perpetuarsi dei rituali. Da questo punto di vista, una riflessione più pacata potrebbe forse procedere dalla constatazione che forme di sottomissione analoghe - anche se meno cruente - non sono estranee neppure al passato recente delle società occidentali, per suggerire poi che il rigore dei diritti, in un contesto premoderno, troverebbe un valido bilanciamento nell'attribuzione di significato a un certo insieme di pratiche. Con questo, non si vuole proporre una completa rimozione della sofferenza ingiustificata inflitta alle giovanissime destinatarie di questi comportamenti. Si tratta, più modestamente, di operare in direzione di una 'fusione di orizzonti', per riprendere il lessico gadameriano, cercando di innescare un processo di comprensione reciproca e di autocomprensione, al termine del quale le contrapposizioni di valori e la repressione penale vengono sostituite da qualcosa d'altro. (34)

Mi sono soffermato brevemente sul problema dell'escissione femminile perché mi sembra emblematico del genere di questioni che l'attuale pluralismo delle società contemporanee ci presenta. Si tratta di un insieme di problematiche attinenti, non tanto a quali valori possiamo tollerare ma a come dobbiamo operare nella definizione dei profili assiologici e identitari, a come dobbiamo gestire il rapporto con le nostre identità passate e con i valori che ci vengono proposti dalle tradizioni. Nell'affrontare e nel tematizzare questi problemi non è possibile attenersi a un rigida osservanza delle intuizioni realiste e a una ricerca diretta della verità. Risulta più produttivo, forse, seguire il percorso inverso: immaginare possibili scenari dell'alterità e, sulla base di quegli scenari, costruire *narratives* persuasivi di realtà e di verità.

## Note

1. D. Marconi, *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino, 2007.
2. C. Wright, *Truth and Objectivity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992, pp. 25ss.
3. Per una rassegna delle obiezioni più comuni, vedi W. Kühne, *Conceptions of Truth*, Oxford University Press, Oxford, 2003, cap. 3.
4. Per una rassegna vedi M.P. Lynch (a cura di), *The Nature of Truth: Classic and Contemporary Perspectives*, MIT Press, Cambridge, Mass., 2001.
5. Vedi soprattutto H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, trad. it. *Ragione, verità e storia*, Il Saggiatore, Milano, 1985.
6. Oltre al già citato *Truth and Objectivity* un altro testo rilevante sul tema è C. Wright, *Minimalism. Deflationism, Pragmatism, Pluralism*, in M.P. Lynch (a cura di), *The Nature of Truth*, cit., pp. 751-87. Si possono vedere anche alcuni dei saggi contenuti in C. Wright, *Saving the Differences: Essays on Themes from Truth and Objectivity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2003.
7. In estrema sintesi, un enunciato è superasseribile, secondo Wright, quando è giustificato e parte della sua giustificazione reggerebbe a un'analisi arbitrariamente approfondita del suo fondamento e a estensioni arbitrariamente ampie della base di informazione.



8. L'unico vero realista nel panorama attuale è William P. Alston - vedi *A Realistic Conception of Truth*, Cornell University Press, Ithaca, 1996. Ad Alston si può avvicinare Michael Devitt - vedi *Realism and Truth*, Princeton University Press, Princeton, 1997. Al contrario, la pattuglia antirealista è decisamente più numerosa. Vedi fra gli altri: C. Wright, *Truth and Objectivity*, cit.; Id., *On Being in a Quandary: Relativism, Vagueness, Logical Revisionism*, "Mind", 110 (2001), pp. 45-98, ristampato in C. Wright, *Saving the Differences*, cit., pp. 443-509; Id., *Intuitionism, Realism, Relativism and Rhubarb*, in P. Greenough, M.P. Lynch, *Truth and Realism*, Oxford University Press, Oxford, 2006, pp. 38-60; M.P. Lynch, *Truth in Context: An Essay on Pluralism and Objectivity*, MIT Press, Cambridge, Mass., 2001; Id., *True to Life: Why Truth Matters*, MIT Press, Cambridge, Mass., 2004, trad. it. *La verità e i suoi nemici*, Cortina, Milano, 2006; M. Kölbel, *Truth Without Objectivity*, Routledge, London, 2002; T. Horgan, *Contextual Semantics and Metaphysical Realism: Truth as Indirect Correspondence*, in M. Lynch (a cura di), *The Nature of Truth*, cit., pp. 67-95; J. MacFarlane, *Making Sense of Relative Truth* "Proceedings of the Aristotelian Society", 105 (2005), pp. 321-39; M. Dummett, *Thought and Reality*, Oxford University Press, Oxford, 2006 (benché l'ultimo Dummett, pur conservando l'impianto complessivamente verificazionista della teoria, abbia incorporato numerose assunzioni che motivavano l'approccio realista alla semantica degli enunciati concernenti il passato). Un caso a parte è rappresentato dai minimalisti e dai deflazionisti come Horwich e Field.

9. Vedi, per esempio, p. 21.

10. Una lettura interessante delle *Ricerche filosofiche* alla luce del rifiuto wittgensteiniano della nozione di verità come corrispondenza è stata recentemente proposta da Charles Travis: vedi Ch. Travis, *Thought's Footing: A Theme in Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

11. Se invece si accetta l'idea che 'il sale è cloruro di sodio' non rappresenta un enunciato metafisicamente privilegiato, la risposta alla domanda se il sale era cloruro di sodio anche prima dell'invenzione della chimica diventa banale: prima dell'invenzione della chimica il sale era grossomodo ciò che anche oggi esso è per coloro che ignorano l'identità chimica 'sale = NaCl', vale a dire una sostanza della quale si può parlare in molti modi, *ma non in termini di molecole di sodio e di cloro*. Per un'idea più precisa del ricco e variegato sapere intorno al sale sviluppato dalla scienza naturale dell'antichità, si possono consultare le *Etimologie* di Isidoro da Siviglia, liber XVI, cap. 2, 3-6.

12. 'In termini assoluti' significa che non c'è un'ontologia più aderente a come il mondo di fatto è, mentre ontologie diverse possono essere migliori o peggiori in rapporto a fattori pragmatici (non c'è dubbio, infatti, che l'ontologia della chimica consenta un dominio maggiore sulla natura rispetto all'ontologia della Grecia arcaica).

13. Dove 'assolutamente vere' significa vere in ogni tempo e luogo e 'oggettivamente vere' significa vere indipendentemente da qualsiasi fattore epistemico.

14. Cfr. H. Putnam, *Ragione, verità e storia*, cit., pp. 57ss.



15. A meno di ipotizzare che il mondo sia costituito da una sorta di ‘continuo’ e che non vi siano affatto entità individuali. Cfr. H.N. Lee, *Are There Any Entities?*, “Philosophy and Phenomenological Research”, 40 (1979), pp. 123-9.

16. Per converso, (i) implica (ii) - e (iii) -, perché se assumiamo che il mondo sia costituito da una totalità di oggetti e di proprietà indipendenti dalla mente ne segue l’esistenza di una descrizione ideale, vera in senso corrispondentistico, che consiste dell’insieme di tutti gli enunciati veri in un modello isomorfo al mondo. Vedi: H. Putnam, *A Defense of Internal Realism*, in H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1990, trad. it. *Un’apologia del realismo interno*, in *Realismo dal volto umano*, il Mulino, Bologna, 1995, pp. 141-57. Putnam rispondeva a una critica di Hartry Field - vedi H. Field, *Realism and Relativism*, “Journal of Philosophy”, 79 (1982), pp. 553-67 - che sosteneva che a ciascuna delle tesi enumerate da Putnam corrisponda una diversa accezione di “realismo metafisico”. In seguito, Ilkka Niiniluoto ha osservato che (i) è compatibile con la possibilità che il mondo possieda una struttura infinitamente complessa. In questo caso, una descrizione vera e completa del mondo esisterebbe solo in astratto senza poter essere effettivamente dominata da una mente finita (cfr. I. Niiniluoto, *Critical Scientific Realism*, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 214).

17. E non vale, a questo proposito, replicare, come fa Field, che, data l’esistenza di una totalità di oggetti potrebbero darsi più descrizioni complete di questa totalità che impiegano concetti differenti o addirittura altri mezzi di rappresentazione (H. Field, *Realism and Relativism*, cit. p. 553), perché l’assunzione di partenza della ‘decomponibilità’ del mondo in una pluralità di oggetti definiti comporta l’esistenza di un livello di descrizione privilegiato, quello che si impegna ontologicamente solo sugli oggetti di cui il mondo in effetti consiste. Un problema, semmai, per il realista, rispetto a questo punto, potrebbe venire dall’ipotesi che l’insieme di oggetti di cui il mondo consiste abbia una cardinalità non numerabile, cosa che renderebbe problematico dedurre l’esistenza di una descrizione corrispondente.

18. Resterebbe da capire se la verità, in questo quadro, sia corrispondenza con fatti oppure con stati di cose, ma è un problema sul quale non posso soffermarmi.

19. Questa specificazione sembra anche coerente con il genere di realismo professato da Putnam negli anni settanta: vedi soprattutto i saggi *Explanation and Reference* (1973), trad. it. *Spiegazione e riferimento* e *The Meaning of “Meaning”* (1973), trad. it. *Il significato di “significato”*, entrambi ristampati in H. Putnam, *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers, Volume 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, trad. it. *Mente, linguaggio e realtà*, Adelphi, Milano, 1987.

20. Vedi i notissimi *model-theoretic arguments* eposti da Putnam in vari luoghi della sua opera: vedi H. Putnam, *Models and Reality*, in H. Putnam, *Realism and Reason: Philosophical Papers, Volume 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983; Id., *Ragione, verità e storia*, cit., Capp. 2-3. Senza entrare nei dettagli si può dire che nel complesso l’idea sulla quale questi argomenti, in forme diverse, si appoggiano è quella secondo la quale, se ipotizziamo che il mondo possieda una struttura razionale, nel senso più sopra specificato, questa struttura non è univocamente determinabile a partire dalla conoscenza delle condizioni di verità di un insieme, per quanto vasto, di enunciati descrittivi del mondo empiricamente controllabili. Non è completamente chiaro se gli





argomenti elaborati da Putnam siano decisivi. La maggior parte dei commentatori condivide probabilmente l'opinione difesa recentemente da Bob Hale e Crispin Wright, secondo i quali anche nella sua versione più recente, quella esposta in *Ragione, verità e storia*, il ragionamento seguito dal filosofo americano non riesce a chiudere tutte la vie di uscita per il realista metafisico. Tuttavia, come anche Hale e Wright riconoscono, l'attacco sferrato da Putnam è sufficiente quantomeno per porre una seria ipoteca sulla difendibilità del realismo metafisico, ipoteca cui del resto si possono sommare altre considerazioni contestuali, in maniera tale da tagliare al realista ogni possibilità di replica. Vedi B. Hale, C. Wright, *Putnam's Model-Theoretic Argument Against Metaphysical Realism*, in B. Hale, C. Wright (a cura di), *A Companion to the Philosophy of Language*, Blackwell, Oxford, 1997, pp. 427-57. Ma vedi anche, per una diversa valutazione, B. Taylor, *Models, Truth, and Reality*, Oxford University Press, 2006, cap. 3.

21. Cfr. Platone, *Teeteto*, 170-171. Per un'interpretazione del dialogo platonico con particolare riferimento alla confutazione di Protagora vedi J.H. McDowell, *Plato: Theaetetus*, Oxford University Press, Oxford, 1973; M.F. Burnyeat, *Protagoras and Self-Refutation in Plato's Theaetetus*, "Philosophical Review", 85 (1976), pp. 172-95; L. Castagnoli, *Protagoras Refuted: How Clever is Socrates' "Most Clever" Argument at Theaetetus 171a-c?*, "Topoi", 23 (2004), pp. 3-32. Per una critica più specifica del relativismo concettuale si veda il classico D. Davidson, *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, in D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 1984, trad. it. *Sull'idea stessa di schema concettuale*, in *Verità e interpretazione*, il Mulino, Bologna, 1994. Per un'interpretazione di quest'ultimo testo mi permetto di rinviare a L. Marchettoni, *Relativismo e antirelativismo nella filosofia di Donald Davidson*, "Iride", 40 (2003), pp. 511-28.

22. L'argomento sviluppato nel *Teeteto* è leggermente più complesso e pone diversi problemi. Per una rassegna vedi L. Castagnoli, *Protagoras Refuted*, cit.

23. La possibilità di una verità solo relativa del relativismo è stata utilizzata da Jack Meiland per difendere la dottrina relativista dalle accuse di incoerenza: vedi: J.W. Meiland, *Concepts of Relative Truth*, "The Monist", 60 (1977), pp. 568-82; Id., *On the Paradox of Cognitive Relativism*, "Metaphilosophy", 11 (1980), pp. 115-26; Th. Benningson, *Is Relativism Really Self-refuting?*, "Philosophical Studies", 94 (1999), pp. 211-36. Più recentemente, Steven Hales ha sostenuto che, mentre la dottrina secondo la quale "tutto è relativo" è inconsistente, il principio per cui "ogni cosa vera è vera in modo relativo - cioè, è vera relativamente a certe prospettive" - non lo è, sviluppando una "logica relativista" che tratta la nozione di verità relativa per mezzo di operatori analoghi agli operatori modali (cfr. S.D. Hales, *A Consistent Relativism*, "Mind", 106 (1997), pp. 33-52, ristampato con modifiche in S.D. Hales, *Relativism and the Foundations of Philosophy*, MIT Press, Cambridge, Mass., 2006, cap. 3). Anche trascurando alcune difficoltà tecniche (per esempio: Hales assume che la relazione di *commensurabilità* fra prospettive, che costruisce come un analogo della relazione di accessibilità fra mondi possibili, sia simmetrica e transitiva - quindi, una relazione di equivalenza, dal momento che la riflessività sembra ovvia -, un'ipotesi non facilmente giustificabile), il problema maggiore dell'ap-proccio di Hales è costituito, a mio avviso, dallo statuto degli assiomi che governano la logica relativista. Devono essere ritenuti



assolutamente veri o veri solo in maniera relativa? Nessuna delle due risposte appare soddisfacente - come lo stesso Hales correttamente riconosce -, perciò il problema dell'autoconfutazione si ripresenta (cfr. S.D. Hales, *Relativ-ism and the Foundations of Philosophy*, cit., pp. 128-31). Sul tema generale del relativismo aletico e sugli autori menzionati in questa nota vedi M. Baghramian, *Relativism*, Routledge, London, 2004, cap. 4.

24. Cfr. R. Lockie, *Relativism and Reflexivity*, "International Journal of Philosophical Studies", 11 (2003), pp. 319-39.

25. D. Marconi, *Per la verità*, cit., pp. 71-2. L'argomento cui Marconi si riferisce è tratto da P. Boghossian, *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*, Oxford University Press, Oxford, 2006, trad. it. *Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo*, Carocci, Roma, 2006, pp. 73-6. Una traccia di questa linea di attacco contro il relativismo era però già stata anticipata da Putnam. Cfr. H. Putnam, *Ragione, verità e storia*, cit., p. 131.

26. Per esempio, se definiamo la tesi del *relativismo generico* nel modo seguente:

*Relativismo generico*: le rappresentazioni delle cose sono relative al fattore relativizzante  $p$ . Posto che un certo enunciato  $e$  rappresenti correttamente uno stato di cose  $s$  in accordo a un certo fattore relativizzante  $p_0$ , esiste almeno in potenza un fattore relativizzante alternativo  $p_1$  rispetto al quale  $e$  non rappresenta  $s$ .

È facile vedere in che modo il regresso all'infinito si ripresenta. Infatti, se la rappresentazione associata all'enunciato  $e_1$  che asserisce che l'enunciato  $e_0$  costituisce una rappresentazione dello stato di cose  $s_0$  rispetto al fattore relativizzante  $p_0$  è essa stessa relativa a qualche fattore relativizzante  $p_1$ , allora possiamo domandarci se la rappresentazione associata all'enunciato  $e_2$  che asserisce la relatività della rappresentazione associata ad  $e_1$  sia anch'essa relativa o meno. Da ciò emerge la necessità di postulare la relatività di questa nuova rappresentazione e poi della rappresentazione associata all'enunciato che afferma la relatività della rappresentazione associata ad  $e_2$ , e così via.

27. In effetti, la minaccia del regresso all'infinito non comporta di per sé l'insorgere di una contraddizione: il relativista potrebbe accettare la presenza di questa catena di fattori relativizzanti come una conseguenza naturale di tutta la teoria, nello stesso modo in cui alcuni autori hanno creduto di evadere il tradizionale problema epistemologico del fondamento della conoscenza affermando che una credenza può fondarsi su una catena infinita di altre credenze. Una difesa recente di questa tesi, chiamata "infinitismo" e attribuita fra gli altri a Peirce, è stata proposta da Peter Klein: cfr. P. Klein, *Human Knowledge and the Infinite Regress of Reasons*, "Philosophical Perspectives", 13 (1999), pp. 297-325.

28. L'assioma di fondazione si può formulare dicendo che se  $A$  è un insieme non vuoto allora deve esistere almeno un elemento  $x$  appartenente ad  $A$  tale che, o  $x$  è un atomo (vale a dire un elemento che non è a sua volta un insieme) oppure  $x \cap A = \emptyset$ , l'intersezione di  $x$  e  $A$  è vuota. L'inammissibilità di un insieme come quello considerato nel testo deriva dal fatto che se se ne computa la chiusura transitiva - vale a dire l'insieme, indicato con  $TC(A)$ , che, per un dato insieme  $A$ , contiene tutti gli elementi di



A, tutti gli elementi degli elementi di A, tutti gli elementi degli elementi degli elementi di A, ecc.,  $TC(A) = \cup\{A, \cup A, \cup\cup A, \dots\}$  - tale insieme conduce a una violazione del requisito prescritto dall'assioma di fondazione - più esattamente, l'insieme:  $TC(A_1) \setminus \{S_2, C_2\} = \{S_1, C_1, A_1\}$ , la cui esistenza, dato  $TC(A_1)$ , è garantita dall'assioma di separazione, viola l'assioma di fondazione. Se si respinge l'assioma di fondazione, invece, diventa possibile immaginare insiemi che contengono circolarità del tipo di quella illustrata dall'insieme  $A_1$ , oppure infinite catene discendenti di insiemi contenuti l'uno nell'altro. Cfr. Y.N. Moschovakis, *Notes on Set Theory*, Springer, Heidelberg, 2006, cap. 11 e "Appendix B".

29. Cfr. P. Aczel, *Non-Well-Founded Sets*, CSLI Publications, Stanford, 1988.

30. Vedi soprattutto, J. Barwise, J. Etchemendy, *The Liar: An Essay in Truth and Circularity*, Oxford University Press, Oxford, 1987; J. Barwise. L. Moss, *Vicious Circles*, CSLI Publications, Stanford, 1996.

31. Per una formulazione classica di queste tesi vedi M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, in *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1967, trad. it. *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987, pp. 159-92. Secondo Heidegger l'ἰδέα, cioè ciò "che si rende accessibile nella sua e-videnza", "realizza il venire alla presenza, cioè il presentarsi di ciò che un ente di volta in volta è. [...] Ma il venire alla presenza è in generale l'essenza dell'essere. Per Platone, quindi, l'essere ha in generale la sua essenza autentica nel che 'cos'è'" (M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, cit., p. 180). Ma se l'ente si rivela come presenza evidente, allora l'ἀλήθεια, la verità come "svelamento" deve consistere necessariamente in un vedere: "l'ἀλήθεια cade sotto il giogo dell'ἰδέα. [...] Se ovunque in ogni comportarsi in rapporto all'ente ciò che importa è l'ἰδέα dell'ἰδέα, la visione dell'e-videnza", allora ogni sforzo deve concentrarsi anzitutto nel rendere possibile un tale vedere. Per questo è necessario il guardare nel modo retto" (*ibidem*, p. 185). Cfr. anche M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969, trad. it. *Tempo ed essere*, Guida, Napoli, 1980, pp. 180ss.

32. Per citare solo alcuni tra i documenti più rilevanti promossi dall'Onu: la *Convenzione sul genocidio*, del 1948; la *Convenzione sulla tratta delle persone e lo sfruttamento della prostituzione*, del 1949; la *Convenzione sulla schiavitù*, del 1956; la *Convenzione contro la discriminazione razziale*, del 1965; la *Convenzione sulla tortura*, del 1948; la *Convenzione sui diritti del fanciullo*, del 1989.

33. La critica all'atomismo del diritto nasce nell'ottocento - emblematico è un testo come la *Questione ebraica* di Marx. Ma è molto dubbio se l'elaborazione precedente del concetto di diritto soggettivo fosse qualificabile come individualista. Già il caso di Locke solleva molte perplessità, a questo proposito; le origini della nozione, poi, sembrano connotate in senso più comunitario. Su questo tema mi permetto di rinviare ai miei *Ockham, i canonisti e l'atomismo dei diritti soggettivi*, "Iride", 49, 2006, pp. 271-87 e *La teoria dei diritti soggettivi di Guglielmo da Ockham*, "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 37, 2008 (forthcoming).

34. Per esempio, nel caso dell'escissione femminile, si può considerare la proposta di 'sunna rituale' formulata dal medico somalo della Asl fiorentina Omar Abdulkadir, su



## JURA GENTIUM



cui vedi la discussione on line curata da Brunella Casalini: B. Casalini (a cura di), [La proposta di 'sunna' rituale.](#)

# Relativismo, verità e ragioni morali

Roberto Mordacci

La questione del relativismo ha assunto negli ultimi anni una grande rilevanza nel dibattito pubblico. Molti fattori concorrono a generare questo rilievo, soprattutto sul piano culturale. Fra questi fattori vi sono: la diffusa tesi postmodernista secondo cui il mondo contemporaneo non dispone più di criteri oggettivi e universali a causa dell'autoconfutazione di tutti i tentativi, antichi e moderni, di individuare tali criteri; l'effetto di spaesamento generato dalle ondate migratorie e dalla compresenza di culture profondamente diverse in società complesse e multiculturali; la percezione di una proliferazione incontrollata dei punti di vista considerati non confutabili ma reciprocamente incompatibili, non solo nel mondo culturale ma anche in quello scientifico (geometrie non euclidee, teorema di Gödel, fisica quantistica ecc.); infine, ma non meno importante, il ripetuto richiamo da parte di autorità religiose e politiche circa i pericoli morali e sociali del relativismo, il quale viene spesso considerato una pernicioso deriva della modernità.

Anche nel dibattito filosofico la questione teorica del relativismo risente di questi fattori, in particolare sul terreno della morale e della politica. La filosofia approfondisce alcuni aspetti di un generale interesse per il valore della verità, che è evidentemente percepito come messo in discussione. Il tempo presente non si vive certamente come un tempo di certezze, se non proprio per reazione a un diffuso clima di incertezza sul sapere, sulla prassi e soprattutto sui valori. Si comprende, quindi, che il relativismo goda di un certo favore: esso è considerato da molti come un riflesso dell'esperienza quotidiana e, al tempo stesso, come un salutare antidoto alla fuga verso dogmatismi di varia natura. Questo tuttavia non significa che si tratti di una posizione teoricamente più solida del dogmatismo, né che si tratti di un rimedio efficace ai rischi generati da quello che potremmo chiamare «il bisogno di certezze nelle attuali condizioni di incertezza».

Il libro di Diego Marconi *Per la verità* (1) costituisce in questo contesto un pregevole contributo alla chiarezza. La sua analisi della nozione di verità, del rapporto di quest'ultima con la giustificazione e la certezza, la sua critica di alcune versioni correnti del relativismo paiono a chi scrive non solo accurate ma in gran parte convincenti. Finalmente, Marconi chiarisce senza remore che il relativismo non può considerarsi la convinzione standard delle persone ragionevoli, con l'implicito di ritenere tutti gli altri (i non-relativisti) o ideologici e violenti o radicalmente fuorviati e stupidi. Anche il relativismo è una posizione afflitta da problemi teorici non facilmente superabili. Soprattutto, il relativismo non è, come invece molti ritengono, la necessaria premessa di un atteggiamento tollerante e democratico, bensì è una potenziale anticamera di pratiche di prevaricazione sistematica e di intolleranza. Nelle parole non certo edulcorate di Marconi: «il relativismo morale non è soltanto una posizione teorica difficilmente difendibile, ma è moralmente riprovevole» (p. 130).

Dal momento che le competenze di chi scrive sono nel campo della filosofia morale e non nella filosofia del linguaggio o nell'epistemologia, in questo contributo mi limiterò a richiamare alcuni aspetti del dibattito sul relativismo etico, che Marconi affronta nel terzo capitolo. Mi pare sia questa, infatti, la parte del libro che più meriterebbe un approfondimento. D'altra parte, si può forse dire che sia proprio la rilevanza morale e politica del relativismo a motivare essenzialmente il volume e il dibattito in cui esso si



inserisce. In estrema sintesi, sosterrò che il relativismo nasce dalla reazione all'assolutismo morale, ma che si tratta di una reazione minoritaria ed estrema. Inoltre, suggerirò che nell'ambito dell'etica pubblica la distinzione fra verità e giustificazione, avanzata da Marconi nel primo capitolo (pp. 8-22) e nell'*Appendice* (p. 161-163) ha un carattere più sfumato e che, soprattutto, in questo ambito è più rilevante è la *ragionevolezza* delle nostre massime che la loro verità in senso assoluto (benché questa non sia affatto irrilevante ma anzi necessaria).

Proprio da quest'ultimo termine, «assoluto», conviene iniziare. Probabilmente, la ragione per cui il relativismo, specialmente in campo morale, appare a molti così attraente è che, concettualmente, esso sembra costituire l'alternativa naturale all'assolutismo. L'opposto di relativo è infatti assoluto, così come l'opposto di universale è particolare, l'oggettivo si contrappone al soggettivo, il collettivo all'individuale e così via. Lo stesso Marconi ne è pienamente consapevole e, nella chiusa del secondo capitolo, ricorda che, per molte persone, «chi crede che ci siano valori assoluti, impegnativi per tutti è un pericoloso dogmatico o, come si usa dire oggi, un 'fondamentalista': il suo diritto di parola dev'essere quanto meno temperato con la sua oggettiva pericolosità» (pp. 83-84).

È precisamente qui che il relativismo, di cui Marconi critica varie versioni, fa presa sul senso comune. Tuttavia, nel capitolo successivo Marconi non approfondisce l'alternativa fra assolutismo e relativismo, preferendo concentrarsi nella discussione di due tipi ricorrenti di pluralismo, quello «dei Cento Fiori» e quello dell'equivalenza. Mi soffermo qui brevemente su quell'alternativa per mostrare come sia essa a indurre i relativisti in errore. Di per sé, infatti, il pluralismo non presuppone affatto una tesi relativista e costituisce, anche come tesi morale e non solo descrittiva, una posizione del tutto diversa. L'apprezzamento della pluralità dei valori non esige affatto l'ammissione della loro relatività o equivalenza.

Non c'è dubbio che l'assolutismo morale abbia una pessima fama e che in effetti non sia una concezione molto appetibile. Possiamo definirlo come la tesi secondo cui esiste un solo stile di vita accettabile, che tutti dovrebbero seguire e le deviazioni dal quale devono essere biasimate o addirittura impedito. Qualunque persona di spirito liberale e democratico non può che ritenere questa tesi difficilmente accettabile. Essa è infatti incompatibile con una pacifica convivenza civile, a meno di trovarsi in una società fortemente omogenea sotto il profilo morale. Anche in questo caso, per altro, affinché l'assolutismo morale appaia compatibile con la convivenza occorre che la società in questione sia costituita da niente meno che il mondo intero. Diversamente, infatti, l'assolutista morale si trova a constatare che altre società vivono altrimenti, cioè in modo *sbagliato*, e questo non può che essergli intollerabile, soprattutto se egli ha a cuore le sorti morali dell'umanità. Così ragionano i fondamentalisti, o più precisamente gli *integralisti*, cioè i sostenitori di una concezione «integrale» della verità, la quale è completamente nota a coloro che sanno e riguarda integralmente ogni aspetto della vita di tutte le persone. Costoro, però, non sono semplici sostenitori teorici dell'assolutismo morale: essi non si limitano a constatare che gli altri vivono immoralmente, ma si fanno carico di un ampio grado di proselitismo e non esitano a impiegare la forza per convertire gli immorali a migliori costumi. Il passo dall'assolutismo teorico all'integralismo pratico è comunque piuttosto breve. Dal momento, però, che non riesce



affatto facile convincere chi ha costumi diversi dell'assoluta validità di uno stile di vita differente, appare chiaro che l'assolutismo rende realmente molto difficile la convivenza civile, a meno di accettare un elevatissimo livello di coercizione, controllo e repressione. Non sorprende quindi che gli individui democratici si tengano lontano da questa concezione.

Tuttavia, siamo certi che la reale alternativa a questo poco attraente modo di ragionare e agire sia abbracciare il relativismo? Gli argomenti di Marconi offrono molte ragioni per dubitarne. I relativisti, al fine di opporsi all'assolutismo morale, ritengono di dover rinunciare del tutto alla nozione di verità e questo significa gettare il bambino con l'acqua sporca. Sotto il profilo pratico, l'errore consiste più precisamente nel ritenere che affermare l'esistenza della verità implichi necessariamente il pensiero che questa debba essere imposta a tutti con le buone o con le cattive. È evidente a chiunque che questo è un *non sequitur*. Per la prospettiva morale, questo è già sufficiente per squalificare la presunta implicazione fra pluralismo e relativismo: l'esistenza della verità non è di per sé un buon motivo per imporla ad altri. In altri termini, il paternalismo moralistico non è affatto un'implicazione logica del realismo circa la verità. Vi è però nel relativismo, sostiene Marconi, anche un errore teorico, che risiede nella confusione che questo comporta fra verità e certezza e, soprattutto, fra verità e giustificazione. Gli argomenti in proposito sono convincenti, ma il problema del rapporto fra verità e giustificazione, sul piano etico-politico, appare più complesso che sul piano teorico e su questo tornerò nell'ultima parte di questo intervento.

Precisiamo però prima che cosa comporti in etica sostenere che vi sono principi «assoluti» o «assolutamente validi». Nell'ambito pratico, l'assolutezza di una regola d'azione significa che essa non è radicalmente relativa alle circostanze o all'agente, ma vale *ceteris paribus* per chiunque si trovi ad agire in condizioni simili. Per questo, l'assolutezza morale di una regola coincide con l'assenza di eccezioni. Questa ineccepibilità della regola va però intesa con attenzione: non si tratta, come si potrebbe affrettatamente ritenere, di stabilire che un certo comportamento debba essere seguito uniformemente da tutti gli agenti in ogni circostanza. Si tratta di riconoscere che la regola vale per tutti gli agenti in circostanze simili per gli aspetti rilevanti. Il comportamento concreto che realizza la regola può essere piuttosto diverso a seconda dei dettagli della situazione e, soprattutto, la differenza nelle circostanze può rendere la regola inapplicabile. Sostenere che mentire sia di principio sbagliato non comporta affatto ritenere che Aldo Moro avesse il dovere morale di rivelare alle Brigate Rosse i segreti di Stato di cui era a conoscenza. Il fatto che i suoi carcerieri avessero rapito lui e ferocemente ucciso gli uomini della sua scorta e che intendessero sovvertire l'ordine democratico lo autorizzava a non ritenere giustificata la loro richiesta di verità.

L'assolutezza dei principi morali è però intesa per lo più nel senso della loro universale validità: chiunque dovrebbe riconoscerli e applicarli. Ora, il dibattito sugli «assoluti morali» ha una lunga storia ed è da sempre molto vivace. Tuttavia, da un rapido sguardo a questo dibattito si evince con chiarezza che ritenere che vi siano principi morali che, almeno ad un certo livello, possono essere ritenuti come «assolutamente validi» *non comporta* che si sostenga l'assolutismo morale come è stato definito più sopra. Così come, seguendo l'argomentazione di Marconi, dal fatto che si affermi l'esistenza della verità non segue che si condivida una posizione dogmatica. Infatti, anche se non si tratta



precisamente della stessa cosa (su questo tornerò più avanti), possiamo dire che la validità di un principio morale corrisponde alla sua verità.

Va ricordato che la tesi per cui alcuni principi morali siano *autoevidenti* e perciò non solo veri ma addirittura certi non è affatto appannaggio di etiche a fondamento metafisico o religioso. Certamente, il tomismo nelle sue differenti versioni ha sempre sostenuto l'esistenza di «assoluti morali», ovvero di principi etici la cui verità, essendo fondata sulla legge naturale, non è soggetta a variazioni né in base alle circostanze storiche né in base alle opinioni dell'agente (fatta però salva l'importante eccezione della «coscienza invincibilmente erronea», cui lo stesso Tommaso d'Aquino riconosceva la priorità sul piano dell'onestà morale) (2). Tuttavia, anche teorie morali non sospettabili di connivenze metafisiche hanno sostenuto la validità assoluta di qualche principio morale. Ad esempio, Jeremy Bentham e John Stuart Mill ritenevano in sostanza che la validità del principio di utilità fosse immediatamente evidente a chiunque riflettesse sulla natura umana. Inoltre, è noto che l'utilitarismo, almeno nella versione nota come «utilitarismo dell'atto», riconosce validità al solo principio di utilità e che quindi quest'ultimo ha un valore assoluto: non ammette eccezioni, risolve tutti i conflitti e tutte le altre regole morali derivano da esso (3).

Un'altra tradizione che ha avuto un'ampia influenza nel dibattito del Novecento, vale a dire l'intuizionismo normativo, ritiene che vi siano un certo numero di principi morali la cui validità sia autoevidente. Così George Edward Moore, William David Ross e gli autori che oggi propongono una riedizione dell'intuizionismo normativo (Philip Stratton-Lake, Robert Audi e altri) ritengono che vi siano alcuni principi morali che chiunque può riconoscere come veri perché autoevidenti (4). Vi sono più principi di questo tipo, perciò questa teoria morale, a differenza dell'utilitarismo, sostiene il *pluralismo* normativo (che è altra cosa dal pluralismo relativistico discusso da Marconi). Vi è però in questa tradizione anche uno dei più influenti, ragionevoli e bistrattati tentativi di rendere conto della validità senza eccezione di una pluralità di principi generali senza tuttavia precludere la possibilità che nelle circostanze concrete un principio prevalga sull'altro, pur senza cancellarlo. Si tratta dell'idea di doveri *prima facie*, cioè di doveri (o principi) la cui validità è assoluta finché si applicano da soli a una certa situazione, ma che non godono di una priorità gerarchica sistematica su altri principi nelle situazioni concrete. Il dovere di veridicità mi impone *prima facie* di dire la verità, tuttavia se questo dovere entra in conflitto con il dovere *prima facie* di non fare del male (come può capitare con una verità detta alla persona sbagliata o nel modo sbagliato o nel momento sbagliato) non esiste una regola *a priori* per stabilire quale dei due doveri debba prevalere. Ciò dipende dalle circostanze e, dice Ross, dal giudizio che si può dare nella situazione. Da questa tesi deriva, oggi, la posizione di coloro che, come Jonathan Dancy (5), professano il *particolarismo morale*, ovvero la tesi per cui non esistono principi morali generali (qualcosa cui invece Ross credeva ancora), bensì soltanto giudizi particolari, dettati dalla situazione e dalle sue caratteristiche moralmente salienti. Ora, come ripetutamente afferma Dancy, il particolarismo *non* è una teoria etica relativistica. Infatti, anche se i giudizi morali validi sono diversi per ogni circostanza, la loro validità è secondo i particolaristi assolutamente oggettiva: non dipende dalle opinioni del soggetto che il suo giudizio particolare sia o non sia corretto, ma dai caratteri della situazione in se stessa. Un giudizio morale particolare, secondo questa





tesi, può applicarsi solo alla situazione in questione ma la sua validità o verità è *assoluta*.

Tanto per i particolaristi quanto per Ross l'obiettivo non è di favorire il relativismo quanto di mettere in chiaro che le circostanze possono giustificare oggettivamente giudizi morali diversi. Considerato che per Ross l'idea di doveri *prima facie* doveva garantire questo risultato pur mantenendo l'assoluta validità generale di alcuni doveri (per esempio: non mentire, mantenere le promesse, mostrare gratitudine, non fare il male, agire con giustizia), appare strano che alcuni oggi si appellino all'idea di principi *prima facie* per sostenere una forma di «relativismo morale» che consiste soprattutto nella critica alla valenza «assoluta» dei principi in questione. È evidente che non di relativismo si tratta, bensì di un richiamo alla valenza soltanto generale di principi la cui validità si ritiene però assoluta, certa e autoevidente. L'obiettivo è qui piuttosto quello di riconoscere la complessità della vita etica e la necessità di esercitare un costante discernimento nel cercare di agire con giustizia e per il bene, senza affatto negare a queste nozioni una valenza universale.

Come si vede, dunque, il relativismo non è né l'approccio proprio di chi non intende fondare l'etica sulla metafisica né la strategia obbligata di chi vuole riconoscere la complessità della vita morale. Anzi, queste due prospettive sono compatibili con una tesi assolutista circa la verità di alcuni principi o giudizi morali (qualunque cosa si pensi di tali principi o del modo di metterli in relazione fra di loro).

Non è però necessario ricorrere all'assolutezza di principi morali determinati come quelli elencati da Ross per garantire l'esistenza di un criterio di validazione delle massime morali che sia sottratto all'arbitrio e alla completa relatività. Anzi, secondo una tradizione che risale almeno a Kant, si può rintracciare un criterio di validità assoluta del volere che ha una valenza esclusivamente formale, come il principio di non contraddizione in logica. Si tratta del il principio di non contraddizione del volere, che per Kant si formula come imperativo categorico. Esso garantisce che i principi morali che si fanno valere non dipendano dall'arbitrio degli agenti mentre, al tempo stesso, la sua formalità lascia ampio spazio a una varietà di contenuti determinati. Questa tradizione kantiana può essere interpretata in chiave proceduralista, quindi con una premessa antirealista, come notoriamente fa John Rawls in quello che lui e i suoi allievi chiamano «costruttivismo etico» (6). In questa prospettiva, il criterio di validità dei principi morali (o almeno dei principi di giustizia, stante la limitazione politica che Rawls assegna alla sua teoria) è la conformità del procedimento che li determina alla regola dell'equilibrio riflessivo fra giudizi ponderati e principi generali. I principi così stabiliti secondo Rawls sono assoluti per qualunque società i cui membri abbiano come scopo la convivenza cooperativa. La teoria (morale o esclusivamente politica qui non importa) che si basa su criteri procedurali e formali si presenta come oggettiva e capace di includere *tutti* gli agenti interessati, in forza del suo appellarsi a un criterio, quello dell'approvazione razionale dei principi medesimi, valido per qualunque agente razionale. Si tratta quindi, anche nel caso della più nota e influente versione contemporanea della teoria liberale, di una posizione non relativista.

È quindi chiaro che la questione del pluralismo, affrontata da Marconi nell'ultimo capitolo, è trattata in questo dibattito in modo da includere già il rifiuto dell'assolutismo morale senza ricorrere a nessuna forma di relativismo. Il relativismo morale è una



posizione estrema e sostenuta da ben pochi teorici della morale e della politica. Lo stesso Bernard Williams, correttamente citato in più punti da Marconi, non sostiene in realtà il relativismo, bensì sottolinea la difficoltà di confutare in via definitiva le obiezioni scettiche circa la *commensurabilità* delle teorie morali. La tesi di Williams è che, data una distanza spaziale o temporale molto grande fra tradizioni e gruppi morali diversi, può essere teoricamente impossibile tradurre i valori di un gruppo in quelli di un altro e quindi accedere al significato appropriato che quei valori hanno in quella tradizione. In mancanza di questa comprensione non è legittimo giudicare negativamente i costumi altrui o tentare di modificarli per ragioni morali. Questo è quello che Williams chiama «relativismo della distanza» (7). Questa distanza però si riduce quando i gruppi vengono a contatto ed è evidente che essa è proporzionale alla possibilità di tradurre la lingua di un gruppo nella lingua dell'altro: aumentando la comprensione reciproca aumenta la possibilità di riconoscere l'accordo e il disaccordo morale e conseguentemente di ricercare una mediazione. Finché sono possibili le traduzioni, sono possibili anche gli accordi morali e non si è ancora verificato il caso che una lingua risultasse assolutamente e completamente intraducibile in un'altra. Mi pare che questo, di per sé, costituisca un potente argomento contro il relativismo circa la verità non meno che circa la morale.

Tuttavia, vi è un aspetto per cui la questione della verità, in etica, è meno rilevante e drammatica di quanto siamo abituati a pensare. È infatti vero che i «drammatizzatori della verità», come li chiama Marconi, hanno spesso come punto di riferimento i conflitti sociali e politici causati dalla pretesa di verità delle morali. Questo però deriva da una distorsione pervicace e antica (la cui origine sospetto si trovi in Platone) circa il rapporto del bene e del giusto con la verità. Cerco di esprimere questa idea molto sinteticamente: quando si tratta di agire, noi non intendiamo rispecchiare uno stato di cose. Piuttosto, miriamo a realizzare uno stato di cose che ci sembra giusto o buono. Ora, il criterio di validità di questa azione non ci deriva dall'osservazione del mondo così com'è. Quest'ultimo è certamente segnato da una forte presenza di ciò che ci appare come male, imperfezione, negatività. Pur tenendo conto dei limiti reali del nostro agire (per non essere degli illusi o delle anime belle), ciò che chiamiamo a giustificazione delle nostre azioni deriva più dall'idea di ciò che ci sembra *giustificato* fare che dall'idea di ciò che è *vero*. È vero che gli uomini sono spesso crudeli e per lo più poco virtuosi, ma questo non ci sembra una ragione che giustifichi la crudeltà e il vizio (tranne che per il poco nobile argomento per cui «così fan tutti»).

Inoltre, quando si discute di questioni morali raramente si accusa l'altro di sostenere una tesi *falsa* (se non su dati di fatto che si citano a sostegno della propria tesi morale): più spesso si dice che ciò l'altro intende fare è ingiusto o inaccettabile (nel senso che nessun agente potrebbe accettare quel comportamento). La «verità pratica», ammesso che - con Aristotele - si ritenga di poter dare un senso a questa espressione, non consiste nella descrizione di fatti, bensì nell'intenzione di realizzare un bene *nei fatti*. Ora, questa direzione di adeguazione della verità pratica (mondo-a-mente e non mente-a-mondo, come ricordava Elisabeth Anscombe) ci dice che il criterio di validità di cui possiamo disporre nell'ambito dell'agire sta più nella capacità di giustificare le nostre scelte che nella verità dei nostri enunciati. Possiamo non sapere quale sia la verità ultima sul bene e sul male, ma *poiché dobbiamo agire* avremo agito giustamente nella misura in cui avremo saputo basare la nostra decisione su *buone ragioni*, cioè ragioni in grado di



giustificare le nostre azioni di fronte a qualunque agente razionale. Questo può non coincidere con la verità morale assoluta in merito al da farsi in quella circostanza, ma è tutto ciò che possiamo fare per agire in modo sensato. È vero che questo presuppone l'*esistenza* di una verità pratica e la sua distinzione dalla giustificazione, ma in termini pratici questa differenza autorizza solo non a imporre una verità morale a tutti bensì a richiedere adeguate giustificazioni per una presunta verità morale cui qualcuno si appella per i propri comportamenti. In assenza di una giustificazione comprensibile e tale da generare accordo fra gli agenti ragionevoli, si è autorizzati a pensare che la presunta verità morale non debba necessariamente essere seguita da tutti. Anzi, qualora quella presunta verità morale comporti la violazione di un'altra presunta verità morale sulle cui ragioni giustificative vi è un accordo fra agenti ragionevoli, non è ingiustificato vietarne o limitarne significativamente l'accettabilità. Per esempio, la pratica dell'infibulazione si basa su ragioni (la sottomissione della donna all'uomo e la convinzione che questa passi attraverso l'escissione degli organi sessuali) che violano ragioni morali ampiamente condivise (l'eguale dignità morale di uomini e donne, il diritto all'integrità fisica) che hanno mostrato di reggere a numerose critiche. Si può discutere sul fatto che quest'ultime siano ragioni indubitabilmente vere, ma si può concordare sul fatto che si tratti di ragioni in grado di giustificare il rifiuto di tale pratica.

In altri termini, sul piano dell'etica, e in particolare dell'etica pubblica, un criterio di accettazione delle posizioni morali individuali può essere quello per cui le posizioni ragionevoli, cioè giustificate<sub>2</sub> nella terminologia di Marconi, sono accettabili anche se possono non essere vere. Questo livello di giustificazione può essere sufficiente per prendere una (fallibile) decisione morale e politica. La giustificazione come possibilità che una ragione sia «derivata *in modo convincente* da premesse *plausibili*» (p. 11) è tutto ciò che si può esigere in una discussione morale. Non si può invece esigere che il senso di giustificazione necessario per accedere al dibattito pubblico sia la nozione di giustificazione<sub>3</sub>, cioè l'identità assoluta e sistematica di giustificato e vero, dal momento che questa nozione presuppone l'accessibilità universale di criteri assoluti di verità che non appaiono egualmente disponibili a tutti gli agenti. Perciò, anche se è plausibile ritenere che ogni concetto di giustificazione sia tributario del concetto di verità (p. 21), ragion per cui non si può fare a meno di quest'ultimo, non è l'assoluta verità delle opinioni che si richiede in etica e politica, bensì la giustificatezza almeno nell'accezione di giustificato<sub>2</sub>, ovvero nell'accezione suggerita da Williams per cui c'è ragione di pensare che sia vera. Va da sé, per altro, che la certezza soggettiva di queste opinioni non costituisce da sola una prova della loro ragionevolezza. E che la loro incertezza oggettiva non costituisce una ragione sufficiente per assumere una posizione scettica. La fiducia che questa giustificatezza, che possiamo chiamare morale e politica, non sia un'illusione riposa sull'intuizione realista circa la verità, anche se non si pone sullo stesso livello di quest'ultima. La ragionevole difesa di quell'intuizione proposta da Marconi è perciò un serio argomento a favore della possibilità dell'accordo morale.

## Note

1. D. Marconi, *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino 2007. D'ora in poi le citazioni da questo volume sono riportate direttamente nel testo fra parentesi.



2. Per una difesa dell'assolutismo morale tomista si veda J. Finnis, *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth*, Catholic University of America Press, Washington 1991; tr. it. di A.M. Maccarini, *Gli assoluti morali. Tradizione, revisione e verità*, Ares, Milano 1993.
3. Si veda la discussione in J.J.C. Smart, B. Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge 1973; tr. it. *Utilitarismo: un confronto*, Bibliopolis, Napoli 1985.
4. Sull'intuizionismo contemporaneo si vedano P. Stratton-Lake, *Ethical Intuitionism. Re-evaluations*, Clarendon Press, Oxford 2002; F. Allegri, *Le ragioni del pluralismo morale. William David Ross e le teorie dei doveri prima facie*, Carocci, Roma 2005 e la mia Introduzione a W.D. Ross, *Il giusto e il bene*, Bompiani, Milano 2004.
5. J. Dancy, *Ethics Without Principles*, Clarendon Press, Oxford 2004.
6. Cfr. J. Rawls, "Kantian constructivism in moral theory", *Journal of Philosophy* 77 (1980), pp. 515-572. Per una versione recente del costruttivismo kantiano si veda C. Bagnoli, *L'autorità della morale*, Feltrinelli, Milano 2007. La teoria kantiana della normatività può però essere interpretata anche in chiave realista. Si veda in proposito A.W. Wood, *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2008 e R. Mordacci, *Ragioni personali. Saggio sulla normatività morale*, Carocci, Roma 2008.
7. Cfr. B. Williams, "The truth in relativism", *Proceedings of the Aristotelian Society* LXXV (1974-1975), pp. 215-228.

# Repliche

**Diego Marconi**

Desidero anzitutto ringraziare la direzione e la redazione di *Jura Gentium* per aver promosso questa discussione, da cui ho imparato molto. Non pochi tra gli interventi mi hanno quasi imbarazzato, perché hanno portato la discussione a un livello di precisione, articolazione e ricchezza di riferimenti che, indubbiamente, non è quello del mio libro *Per la verità*. In alcuni casi, mi verrebbe da dire che le questioni poste sono troppo raffinate per quel libro (seguendo in questo l'indicazione di Giovanni Boniolo). Tuttavia, non vorrei aver l'aria di chi, avendo gettato il sasso, cerca di tirare indietro la mano: come ha scritto Michael Dummett, si esprime nel linguaggio quel che si ha in mente, non altro né di più, ma si è responsabili delle proprie parole nel loro significato pubblico; in questo caso, nel significato e nelle implicazioni che hanno nel dibattito metafisico, etico e filosofico-politico. Dunque mi sforzerò di rispondere a tono.

Tra le molte osservazioni interessanti e competenti di Annalisa **Coliva**, mi concentrerò su tre.

Coliva sostiene che io corro troppo, quando derivo il nichilismo dal relativismo; secondo lei, ci sono forme di relativismo etico non nichilista. Me è lei che mi fa correre. Io non presento il nichilismo come l'esito obbligato del relativismo morale, ma come una deriva a cui è difficile sfuggire *se* si vuol sostenere che i valori altrui sono valori anche per noi (pp.115 ss.). Coliva dice che il relativismo morale (non nichilista) consente di riconoscere l'esistenza di altri valori, "non, ovviamente, all'interno della propria prospettiva ma di altre". Anch'io parlo di riconoscimento di valori altrui in questo senso (p. 115); ma non è il senso che (di solito) interessa al relativista. Ed è comunque un senso assai debole: riconoscere che *per X* qualcosa è un valore (per esempio, che per i membri del Ku Klux Klan il primato della razza bianca è un valore) non solo non è riconoscere che è un valore *tout court*, ma non è nemmeno riconoscere che è un valore *per X*, cioè che X ha ragioni morali per perseguirlo (anche se, naturalmente, *crede* di averle), se non in un senso del tutto formale di 'morale'. Quanto ai problemi del realista con la pluralità dei valori, li riconosco e ne parlo a lungo (pp.119 ss., specialmente pp.136-138), sicché non mi ripeterò qui.

In merito alla discussione sul relativismo concettuale, Coliva sembra prendere partito per una posizione sostenuta da Richard Rorty: il mondo *come tale* non è diviso in fatti, e non contiene sali né altre sostanze chimiche. Non che tutto ciò sia *creato* dal nostro schema concettuale, ma dipende rappresentazionalmente da esso, cioè "l'esercizio delle nostre categorie, insieme all'esperienza sensibile, permette di avere rappresentazioni del mondo, che, come tale, esiste in maniera causalmente indipendente da noi". Se capisco bene, tale mondo causalmente indipendente da noi non contiene sale né dinosauri, ma dev'esser visto come una specie di kantiana cosa in sé (perché se invece contenesse il sale, sarebbe immediato domandarsi se il sale che contiene sia o no cloruro di sodio). La nozione di cosa in sé ha, notoriamente, le sue difficoltà. Mi sembra, in particolare, che sia incompatibile con una concezione non epistemica della verità. Se il mondo *in sé* non contiene cloruro di sodio, ma il nostro schema concettuale lo rappresenta come contenente cloruro di sodio, è difficile capire come la proposizione «Il sale è cloruro di sodio» possa essere semplicemente vera; pare che possa al massimo essere giustificata dall'"esperienza sensibile" di cui sopra (e, quindi, vera solo nel senso di 'giustificata').



Questa era infatti l'opinione di Rorty (è anche quella di Annalisa Coliva? da altre cose che dice, non sembra). Io preferisco invece pensare che, se è vero che il sale è cloruro di sodio, cioè se è corretto dire che abbiamo *scoperto* che lo è, allora il mondo contiene cloruro di sodio e l'ha sempre contenuto (da un po' dopo il Big Bang, diciamo), e il suo contenere cloruro di sodio non dipende - in nessun senso - dal nostro schema concettuale, anche se è *reso accessibile* dallo schema in questione (forse la dipendenza rappresentazionale può essere identificata con l'accessibilità, ma non mi pare che Rorty la vedesse così). Naturalmente possiamo esserci sbagliati, e in più di un modo; e in questo caso il mondo non contiene affatto cloruro di sodio, o il sale ha una diversa composizione, o non esistono affatto molecole, ecc. Ma questa è un'altra storia.

Infine, Coliva sostiene che la circolarità, che io attribuisco alla concezione epistemica della verità, c'è soltanto se si prende 'giustificato' nel mio terzo senso, quello in cui 'giustificato' implica 'vero'; osserva inoltre che i fautori più avveduti della concezione epistemica (Putnam e Wright) non intendono *definire* la verità in termini epistemici, ma soltanto *delucidare* la nozione. Sul primo punto, forse c'è un equivoco. Quando sostengo che il concetto di giustificazione presuppone quello di verità (pp. 19-21), faccio mia la tesi di Bernard Williams, secondo cui quando diciamo che un'asserzione è giustificata intendiamo (e non possiamo che intendere) che ci sono buone ragioni di ritenerla *vera*. Ciò non dipende dal particolare senso in cui si sta usando 'giustificato'; in particolare, un'asserzione può essere giustificata nel senso di Williams senza essere vera (p. 19), quindi la connessione tra giustificatezza e verità non dipende, nel ragionamento di Williams, dall'assunzione del terzo senso di 'giustificato'. A me l'analisi di Williams sembra plausibile, e l'obiezione di Dummett (p. 20) sembra meno plausibile. Certo, sempre di plausibilità si tratta, non di dimostrazioni inconfutabili.

Sul secondo punto: devo ammettere che la distinzione tra definizioni e delucidazioni non mi è del tutto ovvia. Il formato in cui Coliva presenta le "delucidazioni" di Dummett, Putnam e Wright ('sono vere quelle asserzioni che...') suggerisce che esse vadano intese come condizioni sufficienti di verità; il che implica che, ad esempio, un'asserzione potrebbe essere vera *senza* essere giustificata da un agente epistemico ideale (Dummett), o *senza* essere giustificata al limite della ricerca (Putnam), ecc. Bene: pur avendo qualche perplessità su agenti epistemici ideali, limiti della ricerca e altre idealizzazioni, non vedo perché si dovrebbe esigere di più. Concezioni di questo genere sono, in linea di principio, compatibili con quella che chiamo l'"intuizione realista". Tuttavia, la maggior parte dei bersagli polemici di questa parte del libro, da Foucault a Rorty, intrattenevano concezioni più robuste in merito alla connessione tra verità e giustificatezza; e sono queste concezioni, e non le più accorte formulazioni degli autori citati, ad avere avuto un ruolo nella vulgata filosofico-mediatica e in un certo senso comune relativistico. Coliva ha ragione quando osserva che l'argomento di Wright è efficace soltanto contro una concezione epistemica che *definisca* la verità attraverso la giustificatezza (oltre a dare per buona la logica classica); ed è appunto contro questo genere di concezione che io lo rivolgo.

Franca **D'Agostini** dice di essere fondamentalmente d'accordo con me, e mi pare che sia vero, dato che anch'io mi trovo fondamentalmente d'accordo con lei. Anche le sue due obiezioni non mi sembrano radicali. La prima, forse, si basa su un equivoco. Io sostengo effettivamente che la verità "è cosa banale e quotidiana", come ricorda



## JURA GENTIUM



D'Agostini; non però nel senso in cui i deflazionisti sostengono che bisogna avere una concezione "thin", o minimale, della verità, che la verità non è una proprietà sostanziale (qualunque cosa ciò significhi), ecc. Il minimalismo dei deflazionisti, facendola molto breve, consiste in questo: che, secondo loro, sulla verità non si può sensatamente dire nulla di più di ciò che trova espressione nei famosi bicondizionali tarskiani, come "E' vero che la Luna è satellite della Terra se e solo se la Luna è satellite della Terra", "E' vero che Bush è il Presidente degli Stati Uniti se e solo se Bush è il Presidente degli Stati Uniti", e così via. In particolare, la verità - a differenza, ad esempio, del peso o del calore - non ha una *naturache* possa essere esplicitata da una definizione. Il deflazionismo è una delle teorie della verità che oggi si contendono il favore dei filosofi; come molti altri, anch'io ho vari dubbi sul deflazionismo, ma, nel libro, non prendo posizione al riguardo. Quando dico di voler sdrammatizzare la nozione di verità, non intendo oppormi (come i deflazionisti) alle teorie "sostanziali" della verità, come ad esempio la teoria della corrispondenza; intendo oppormi a chi pensa che la verità sia per noi inaccessibile, un limite della ricerca, un punto omega sempre di là da venire. Io sostengo, al contrario, che noi tutti conosciamo innumerevoli verità, e che, se così non fosse, la nostra vita sarebbe impossibile. La nostra vita è possibile perché il mondo, nel più dei casi, è effettivamente come pensiamo che sia, cioè perché la maggior parte delle nostre credenze sono *vere*. Certo, circolano anche credenze per cui non abbiamo motivi altrettanto buoni di pensare che siano vere; credenze che è difficile qualificare consensualmente come *conoscenze* (specialmente in ambito filosofico, morale, religioso, ecc.). Ma non c'è motivo di estendere all'insieme delle nostre credenze l'*insecuritas* che affligge questi pochi casi.

Franca D'Agostini dice - è la sua seconda obiezione - che è proprio di queste credenze controverse che si preoccupa lo scetticismo classico, pirroniano; il quale non avrebbe problemi con la bianchezza della neve e l'abbaiare dei cani, ma con le "frasi dogmatiche riguardanti le cose non evidenti". Lo scettico, secondo D'Agostini, fa bene a sospendere il giudizio su queste materie, sia perché sono *davvero* controverse, sia perché sono quelle in nome delle quali - essendo o fingendosi certi delle quali - si scatenano guerre e persecuzioni. Tutto ciò dovrebbe essere un'obiezione al modo in cui, nel libro, io affronto la questione dello scetticismo. Lo scetticismo a cui muovo alcune obiezioni (o meglio, le faccio muovere da Wittgenstein e Austin) non è quello "serio", dice D'Agostini; quello serio si rivolge ad un'area di discorso in cui la questione della verità è davvero drammatica, al contrario di quel che io sostengo. Dunque, c'è un'area di discorso in cui la drammatizzazione della verità non è affatto fuori luogo, e un modo possibile di affrontarla (un modo di sdrammatizzare?) è quello proposto dallo scetticismo classico.

Sui caratteri e i meriti dello scetticismo classico non ho difficoltà a confessare la mia ignoranza. Nel libro mi sono occupato dello scetticismo immaginato da Cartesio, non di quello (forse) praticato da Pirrone: cioè di chi mette in dubbio che questa sia una mano o che la Terra esista da più di cinque minuti, o avanza l'ipotesi che sia tutto un sogno, o che siamo cervelli in una vasca. L'ho fatto non solo perché, oggi, è questo lo scetticismo di cui si parla più spesso e che è di solito assunto come interlocutore (o invitato di pietra) da chi si occupa di epistemologia, ma soprattutto perché è la forma di scetticismo che mette in dubbio le conoscenze "banali e quotidiane" che mi interessava difendere. Non ho difficoltà ad ammettere - anzi, l'ho sottolineato - che ci



sono credenze controverse, e che gli atteggiamenti dogmatici in merito ad esse sono state e sono all'origine di vari mali. Se c'è una forma di scetticismo che può contribuire ad attenuare questi mali, questo è certamente un suo pregio, quali che siano i suoi inconvenienti (su cui sospendo a mia volta il giudizio, per incompetenza). Quello che mi premeva era mostrare che non c'è ragione di considerare controverse *tutte* le nostre credenze perché *alcune* lo sono; che è ciò che invita a fare lo scettico cartesiano.

Secondo Alessandro **Ferrara**, il mio testo conterrebbe una “concessione fatale” all'antirealismo; io concederei che i fatti sono costituiti da operazioni interpretative, e quindi sono relativi a queste interpretazioni. Ma Ferrara fraintende: il passo che cita non è una mia presa di posizione, ma fa parte della presentazione delle tesi di Vattimo e dello stesso Ferrara, iniziata alla pagina precedente. Mi sembrava che ciò fosse chiaro, dato che immediatamente dopo riferisco l'obiezione di Boghossian a questa concezione dei fatti, e poi, di seguito, inizio ad esporre la mia. Quindi, su questo punto nessuna concessione. E' vero invece che io riconosco che anche le descrizioni degli “umili fatti” che porto ad esempio - oggi non c'è il Consiglio di Facoltà, 25 soggetti su 36 hanno barrato la casella A - dipendono dal possesso di certi concetti e dalla scelta di applicarli in quei determinati casi. Se non avessimo i concetti numerici, non potremmo dire né pensare che 25 soggetti su 36 ecc. Tuttavia io non ne concludo, come Ferrara e molti pensatori ermeneutici, che allora quei fatti *dipendono* da quei concetti, cioè che *non ci sarebbero* se non possedessimo quei concetti; sostengo invece che quei fatti non ci sarebbero *accessibili* se non disponessimo dei concetti in questione, e non sono di fatto accessibili a chi non ne dispone. Giulio Cesare non aveva tesi sul numero atomico dell'oro, né vere né false; ma anche durante la vita di Giulio Cesare il numero atomico dell'oro era quello che era (e tuttora è). Che l'atomo dell'oro abbia 79 protoni nucleari non dipende dal fatto che noi disponiamo dei concetti di atomo, di nucleo e di protone (o, se è per questo, di 79); ma è accessibile solo a condizione di disporre di quei concetti. Dunque non sono d'accordo con l'affermazione di Ferrara che “[i fatti] si costituiscono solo *dopo* che abbiamo inforcato gli occhiali di una [determinata] configurazione [concettuale]”. I fatti relativi alle orbite dei pianeti non si sono *costituiti* con Galileo e Keplero.

Dato che la penso a questo modo, non credo di aver bisogno del “secondo pilastro” di cui Ferrara sente la mancanza nella mia argomentazione; che consisterebbe, se capisco bene, in un criterio di gerarchizzazione dei diversi schemi concettuali, che faccia emergere uno di essi come quello giusto, o comunque il migliore. Intendiamoci, la questione del confronto tra schemi concettuali (ovvero linguaggi) differenti è una degnissima, e del resto annosa questione filosofica, su cui si sono impegnati Wittgenstein, Carnap e Quine (per citare solo i giganti). Ma incontrerebbe la mia argomentazione solo se io pensassi che i fatti dipendono dallo schema concettuale adottato, e volessi al tempo stesso sostenere che ci sono *solo* i fatti che *un determinato* schema concettuale è in grado di caratterizzare. Ma io non penso che i fatti dipendano da uno schema concettuale, e quindi quello del confronto tra schemi diversi è per me una (rispettabile) questione epistemologica, non una questione metafisica.

Aggiungo una precisazione. Ferrara mi attribuisce a più riprese una concezione corrispondentista della verità; ma io credo di aver fatto molta attenzione a non sposare una simile concezione. Non credo che la parola ‘corrispondenza’ figuri nel mio libro.





Ho il massimo rispetto per la teoria della corrispondenza, che, a mio modo di vedere, è una delle due teorie della verità che oggi si contendono il campo (l'altra è il deflazionismo); ma mi sono limitato a fare riferimento alle formulazioni di Tarski, e credo che oggi ci sia un certo consenso sul fatto che queste formulazioni non sono impegnate con la teoria della corrispondenza (v. ad es. W.Künne, *Conceptions of Truth*, Oxford University Press, 2003, pp. 208-213).

Una seconda precisazione: difendendo l'intuizione realistica sulla verità, non ho inteso suggerire che esistano vie d'accesso privilegiate a questo o quell'insieme di verità; per esempio che qualcuno possa dispensarsi dalla fatica della giustificazione rivendicando un tale accesso privilegiato, o che, in campo morale, politico, o in qualsiasi altro campo si possa fare *altro* che ragionare e discutere intorno a quali tesi risultino giustificate nel modo più convincente. Che la verità ci sia, non implica che qualcuno sia autorizzato a pretendere di possederla senza alcuna giustificazione; e sulle giustificazioni, ovviamente, si discute e si cerca di raggiungere un consenso (che però non dovrebbe essere pensato come un "mettersi d'accordo", ma come un *riconoscimento* concorde della superiorità di certe ragioni su altre).

Perciò le concezioni realistiche della verità non sono *affatto* "in tensione con una concezione liberaldemocratica della politica". Lo sarebbero se implicassero un qualche possesso della verità da parte di qualcuno (come le "élites illuminate" di cui parla Ferrara), ma, come ho detto, non è così. Il realismo non tocca l'epistemologia: se anche siamo realisti, continueremo a discutere come prima, avremo gli stessi dubbi e le stesse (precarie) certezze.

Dunque non condivido l'affermazione di Ferrara secondo cui "la politica democratica non ha lo spazio concettuale per separare la verità dalla giustificazione" (se così fosse, sarebbe grave per la democrazia; ma, per fortuna, non è così). La politica democratica è (tra l'altro) un confronto di opinioni diverse (non di "verità" diverse); un confronto in cui ciascuna di queste opinioni cerca di accreditarsi come vera, cioè di produrre buone giustificazioni. Lungi dall'essere incompatibile con essa, la democrazia liberale *presuppone* la distinzione tra verità e giustificazione: con le parole di Michael Lynch, "non è che il liberale deve identificare la verità con ciò che passa per verità in un dibattito libero e aperto, ma, al contrario, il liberale deve credere che ciò che passa per vero può tuttavia non *essere* vero" (*True to Life*, MIT Press, 2004, p.166). In una concezione politica in cui *la verità* si identifica con l'esito di un processo deliberativo, Socrate non potrebbe mai avere ragione contro la *polis*. Una simile concezione (rousseauiana? leninista?) è il presupposto della democrazia autoritaria, non della democrazia liberale. Aggiungo che mi pare strana l'affermazione di Ferrara secondo cui in democrazia "la verità che vincola tutti non può che essere una verità in cui tutti, e non solo alcuni, si riconoscono". E quale sarebbe questa verità in cui tutti si riconoscono? Io credo che in una democrazia non si persegua una (peraltro chimerica) unanimità, ma si confrontino opinioni; e quelle che di volta in volta prevalgono non diventano la verità di tutti, ma restano esattamente quello che sono, l'opinione (magari precaria) della maggioranza, né più né meno.

Già che siamo in tema di democrazia e opinioni, vengo all'intervento di **Giovanni Boniolo**, e in particolare alla sua ultima parte, che riguarda la sua proposta di "una moratoria allo sproloquio antiscientifico o parascientifico" di vari *opinion makers*:



umanisti, giornalisti e preti, tra cui il cardinal Trujillo (buon'anima), di cui Boniolo riferisce sesquipedali sciocchezze in materia di preservativi e di AIDS. Date le sciocchezze in questione, Boniolo mi domanda: "Che facciamo?" Ed evidentemente non si soddisfa della risposta, che pure a me viene spontanea: "Diciamo che sono, appunto, sciocchezze". Non se ne soddisfa, credo, per via della "potenza del podio": le opinioni del cardinale erano comunicate a milioni di persone, molte delle quali disarmate di fronte ad esse, mentre le nostre confutazioni rischiano di restare confinate ad una qualche lettera a "Repubblica". E' un problema reale, e, nel caso italiano, drammatizzato dal fatto che il più importante, e di fatto quasi unico mezzo di comunicazione di massa diffonde ormai un'unica voce (*non* quella del cardinal Trujillo) tra milioni di persone, molte delle quali disarmate di fronte alla disinformazione. Dubito, però, che in questo caso come nell'altro la soluzione possa consistere nella moratoria di Boniolo. A parte le questioni di principio, vedo grossi ostacoli pratico-politici (qualche osservazione in più su questo punto si trova nella risposta a Paolo Casalegno).

L'argomento che mi interessa di più discutere con Boniolo è, ancora una volta, quello del rapporto tra verità e giustificazione. Alcuni dei suoi controesempi sono solo accennati, e non vorrei rischiare di fraintenderli. Ma altri mi lasciano perplesso. Cosa vorrà mai dire che "molti fisici pensano che la meccanica quantistica sia del tutto giustificata ma che non sia affatto vera"? Pensare che una tesi, o una teoria, è giustificata è pensare che ci sono buone ragioni per ritenerla vera. Altrimenti, è meglio dire che quella teoria ha alcune buone ragioni dalla sua, ma ce ne sono altre, migliori, che inducono a non ritenerla vera (se così fosse, però, la meccanica quantistica sarebbe stata da tempo abbandonata). Certo che una teoria può essere giustificata e tuttavia non vera: è uno dei punti su cui ho più insistito. Ma, per poter *sostenere plausibilmente* che è così, dobbiamo essere in grado di mostrare che le giustificazioni della teoria sono soverchiate da considerazioni che militano in senso contrario. Lo stesso nel caso del modello a goccia dell'atomo, che sarebbe "del tutto giustificato" e al tempo stesso "del tutto falso". Un'asserzione di questo genere mi sembra simile a una contraddizione pragmatica (come "Piove, ma non credo che piova"), cioè ad un enunciato che non è formalmente contraddittorio, ma che non è possibile avere ragione di asserire. E' possibile che piova e io non lo creda, ma, se non credo che piova, non asserirò che piova. Analogamente, se penso (non per intuizione, ma in base a considerazioni razionali) che una teoria sia falsa avrò ragioni preponderanti per la sua falsità; e allora come potrò sostenere che la teoria è giustificata (anzi, "del tutto" giustificata)?

Siccome non ho motivo di sospettare di patente irrazionalità i fisici amici di Boniolo, preferisco pensare che usino parole come 'vero' e 'giustificato' diversamente da come le uso io, e insieme a me molti altri filosofi (anche se, a dire il vero, non capisco bene come). C'è poi il dubbio che le usino un po' a casaccio. D'altronde, così come non è il caso di venire a lezione di fisica da me, allo stesso modo non c'è motivo di andare a lezione di filosofia dai fisici.

Qualcosa del genere direi anche a proposito del rapporto tra conoscenza e verità. "Tutti sanno che la legge di Hardy-Weinberg è falsa, ma non può non dirsi conoscenza, e una delle ragioni...è indirettamente data proprio dal suo essere falsa". Qui avremmo una proposizione che (1) è falsa, (2) costituisce conoscenza, e (3) costituisce conoscenza



(anche) *perché* è falsa. Di nuovo, sembra che abbiamo a che fare con usi di ‘conoscenza’ e ‘falso’ decisamente non standard. Non credo che sia questione di complessità, o di scienza *versus* discorso del senso comune; credo che, più banalmente, queste parole vengano qui usate diversamente da come le uso io. Non mi pare che l’applicazione a questioni scientifiche basti a far sì che ‘*p* è una conoscenza’, che ha come condizione necessaria di applicazione che *p* sia vero, si applichi a proposizioni false. Forse quel che si vuol dire è che la legge in questione, pur essendo falsa, è “istruttiva”; e può essere istruttiva proprio perché è falsa, nel senso che le ragioni che mostrano che è falsa mostrano delle cose interessanti sulla genetica delle popolazioni. Se così fosse, quella proposta da Boniolo non sarebbe una formulazione particolarmente perspicua.

Sull’identità di massa inerziale e massa gravitazionale, Boniolo avrà senz’altro ragione nel denunciare l’imprecisione (come minimo) della formulazione, ma non ne trarrei le conclusioni generali che ne deriva lui, e cioè che nei testi di (presunta) larga diffusione sia sensato tollerare una certa mancanza di rigore. Al contrario, penso che in questo tipo di testi si debba essere *più* rigorosi, perché a chi legge può riuscire meno facile correggere automaticamente le imprecisioni, integrare le lacune argomentative, e così via. Dunque, se Boniolo ha ragione sulla massa in Newton e Einstein, avrei fatto meglio a scegliere un altro esempio. Infine, raccolgo senz’altro l’invito a studiare biologia molecolare e meccanica quantistica, ma, purtroppo, solo per la mia prossima reincarnazione, essendo al momento impegnato in altre cose.

Sono grato a **Roberto Mordacci** di aver presentato nel suo intervento varie teorie morali non relativistiche e tuttavia ragionevoli, dall’utilitarismo all’intuizionismo di Moore e Ross, dalla teoria dei doveri *prima facie* al particolarismo di Dancy al proceduralismo di Rawls, contribuendo così a mostrare che “il relativismo non è né l’approccio proprio di chi non intende fondare l’etica sulla metafisica né la strategia obbligata di chi vuole riconoscere la complessità della vita morale”, ma, al contrario, “una posizione estrema e sostenuta da ben pochi teorici della morale e della politica”; con buona pace dei numerosi *opinion makers* che, nulla sapendo del dibattito etico contemporaneo, danno per scontato l’esatto contrario. Le competenti considerazioni di Mordacci danno spessore a un discorso che nel mio libro - come egli rileva - è solo accennato. Su tutto ciò non ho nulla da aggiungere. Vorrei invece commentare il solo punto con cui mi sembra di essere in parziale disaccordo, e cioè la tesi dell’asimmetria tra discorso valutativo e discorso fattuale rispetto alle nozioni di verità e giustificazione. Mordacci osserva (e come dargli torto?) che “quando si tratta di agire, noi non intendiamo rispecchiare uno stato di cose”, bensì realizzarlo, ad esempio perché ci sembra buono e giusto, o al contrario impedirne la realizzazione; e che il criterio di giustificazione delle nostre azioni non è “ciò che è vero”, ma sono le “buone ragioni” che siamo in grado di produrre. Questo inizio di ragionamento sembra presupporre, o almeno suggerire, che chi parla di verità in relazione alle asserzioni morali abbia in mente una qualche forma di corrispondenza delle asserzioni stesse non si sa bene con che cosa - forse con un regno platonico del dover essere. Ma, di solito, non è questo che si ha in mente: chi sostiene che le asserzioni morali possono essere vere (o false) non pensa che la loro verità consista in una qualche corrispondenza, con un mondo ideale o - implausibilmente - col mondo reale (al contrario, è una forte obiezione *contro* la teoria



della verità come corrispondenza che essa possa difficilmente applicarsi alle asserzioni morali).

Tuttavia, nonostante l'impressione iniziale, non è questo che Mordacci intende suggerire. Egli infatti riconosce che esiste qualcosa come "la verità morale...in merito al da farsi in [una determinata] circostanza", e non mostra di pensare che tale verità consista nel rispecchiamento di stati di cose; e riconosce anche che è plausibile pensare "che ogni concetto di giustificazione [quindi anche quello pertinente in ambito morale] sia tributario del concetto di verità", cioè che anche nel caso delle asserzioni morali come, mettiamo, "E' male (almeno *caeteris paribus*) non mantenere le promesse", giustificarle è fornire ragioni per la loro verità. La differenza, rispetto al discorso fattuale, consisterebbe nel fatto che in ambito morale una decisione, pur giustificata da buone ragioni, "può non coincidere con la verità morale assoluta in merito al da farsi in quella circostanza"; in campo morale "le posizioni ragionevoli, cioè giustificate...sono accettabili anche se possono non essere vere". In altre parole, un'asserzione morale può essere giustificata da buone ragioni - quindi accettabile - pur non essendo vera, ovvero non coincidendo con "la verità morale assoluta".

Perché mai questo dovrebbe segnare una differenza rispetto al discorso fattuale? Esiste forse qualche ambito di discorso in cui abbiamo a disposizione qualcosa di più e meglio di eventuali buone ragioni? Come credo di aver più volte ripetuto nel libro, una tesi può essere giustificata - giustificata<sub>2</sub>, nella mia barocca terminologia - e tuttavia non vera. Ma, fintantoché appare giustificata, è ragionevole accettarla; del resto, dire che è giustificata<sub>2</sub> è dire che ci sono buone ragioni per ritenerla vera, e quindi sarebbe irragionevole non accettarla. Potremo un domani trovare ragioni ancora migliori per rifiutarla; ma potremmo anche non trovarle, perché in effetti la nostra tesi è vera, e le nostre ragioni sono *davvero* buone. Dunque, quanto al rapporto tra verità e giustificatezza non vedo alcuna differenza tra discorso fattuale e discorso morale. Mi viene infatti il dubbio di aver frainteso. Forse Mordacci vuol dire che in campo morale le nostre argomentazioni hanno di rado forza propriamente dimostrativa: le premesse sono spesso compatibili con la falsità della conclusione. Non so se sia necessariamente così in campo morale, ma so di certo che è molto spesso così in campo fattuale, ad esempio nelle scienze naturali: anche in questo caso, non vedo differenze significative fra i due ambiti. Se poi invece Mordacci volesse dire che in ambito morale ci accontentiamo (e non possiamo che accontentarci) di giustificazioni<sub>1</sub>, cioè di qualsiasi cosa che abbia l'aria di un'argomentazione, allora credo invece che si debba essere più esigenti. Ma lo crede anche Mordacci, tant'è vero che fa riferimento alla mia nozione di giustificazione<sub>2</sub>, che ritiene pertinente anche in ambito morale.

Non avrei nulla da aggiungere a quanto dice **Enrico Diciotti**, perché mi pare di essere in tutto e per tutto d'accordo con lui nel merito. Anzi, gli sono grato per aver ribadito con molta chiarezza e abbondanza di argomentazioni varie tesi che condivido. Solo qualche parola per replicare alla critica di non aver distinto tra relativismo etico descrittivo, relativismo metaetico e relativismo etico normativo. In realtà, mi pare che nel mio libro alcune di queste posizioni siano presentate e discusse sotto altro nome. Per esempio, Diciotti chiama 'relativismo etico descrittivo' quello che io chiamo 'asserzione della pluralità', cioè - con le parole di Diciotti - "la tesi...che gli individui, e in particolare gli individui appartenenti a culture diverse, hanno opinioni morali spesso discordanti".



Questa tesi, come giustamente ribadisce Diciotti, è un'ovvietà. Nel libro, io sostengo che non solo non è una forma di relativismo, ma non merita nemmeno il nome di 'pluralismo' (cfr. pp. 89-90).

E' sostanzialmente vero che io non distinguo tra relativismo metaetico e relativismo etico normativo; ma non sono sicuro di comprendere l'utilità di questa distinzione. Il relativismo metaetico, come è definito da Diciotti, è la posizione "secondo cui la correttezza, validità o verità dei giudizi morali dipende da criteri che possono essere diversi per individui diversi" (o per culture diverse). Quindi, la stessa asserzione morale, per esempio "Si devono mantenere le promesse", può essere vera in base ai criteri di X e non vera in base ai criteri di Y. Il relativismo etico normativo sarebbe invece la tesi secondo cui si *deve* agire in conformità con le proprie idee su come si deve agire, o - in un'altra forma - con le idee su come si deve agire che sono condivise all'interno della comunità a cui si appartiene. Quindi per il relativista etico normativo X deve agire in base a ciò che ritiene buono e giusto (o in base a ciò che la sua comunità ritiene buono, ecc.), mentre Y non è tenuto ad agire così, perché deve invece agire in base a ciò che lui, Y, ritiene buono e giusto. Dunque la differenza è che il relativismo metaetico è una teoria della verità delle asserzioni morali, mentre il relativismo normativo è una teoria del dovere. Tuttavia, le conseguenze delle due dottrine sembrano essere le stesse, alla sola condizione che si ammetta che, se un'asserzione morale è vera in base ai criteri di X, allora è impegnativa per X. Ma sembra difficile negare questa implicazione: se è vero (in base ai criteri di X) che si deve fare P, sembra seguire che X, in particolare, deve fare P.

Non ho difficoltà a dare atto a **Paolo Casalegno** che il terzo capitolo del libro è risultato meno convincente dei primi due, probabilmente anche per la mia minore competenza negli argomenti di cui parla. Provo ugualmente a rispondere ad alcune delle sue obiezioni.

Casalegno sostiene che il nichilismo morale "è compatibile con il riconoscimento della specificità e irriducibilità del linguaggio morale e del sistema concettuale che lo sottende". Per dimostrarlo, produce un intelligente esperimento mentale: possiamo immaginare che la lista dei principi e dei valori morali si sia formata in modo tutto sommato casuale, per l'azione di fattori eterogenei, sicché i valori e i principi che compaiono nella lista non hanno tratti comuni interessanti. La convinzione che quei valori e principi abbiano qualcosa in comune che li rende specificamente *morali* sarebbe un'illusione, anche se la comunità che accetta la lista in questione potrebbe coltivare l'illusione e pensare la natura morale dei valori che sono nella lista come una proprietà oggettiva, peraltro irriducibile ad altre proprietà (solo l'avvertito nichilista saprebbe che, in realtà, non è affatto così).

Io avevo presentato il nichilismo come una posizione che riduce le opzioni di valore *individuali* a preferenze causalmente determinate. Casalegno parla invece dell'eventualità che i valori e i principi di una comunità siano riconducibili a fattori causali eterogenei (e soltanto ad essi). Ma non importa, anche questa è una forma di nichilismo morale. Vedo due obiezioni alla proposta di Casalegno. In primo luogo, essa subordina il carattere vincolante dei principi e dei valori morali al mantenimento dell'illusione; per questo aspetto, pur non essendo essa stessa riduzionista in senso stretto, assomiglia a certe proposte riduzionistiche sulla religione e sulla moralità. Per



esempio, la tesi di Durkheim secondo cui la religione è “il mito che la società fa di se stessa”: se è così, nel momento in questa natura della religione venisse compresa le credenze religiose dovrebbero essere tradotte in termini molto diversi, e, in questa traduzione, difficilmente conserverebbero il carattere impegnativo che viene loro attribuito dai credenti. Un altro esempio: potrebbero avere ragione quegli evolucionisti che pensano che i principi e valori morali *hanno* qualcosa in comune, e precisamente di prescrivere comportamenti funzionali alla sopravvivenza della nostra specie nel contesto del Pleistocene. Se si convenisse che è così, tuttavia, difficilmente quei principi e valori apparirebbero vincolanti (se non altro perché il tempo presente è assai diverso dal Pleistocene). Se poi essi fossero ormai “cablati” nel nostro DNA in modo tale da risultare irresistibili, ci troveremmo nella sgradevole situazione di essere forzati dalla nostra natura a rispettare prescrizioni a cui non riconosciamo, oggi come oggi, alcun fondamento: la moralità sarebbe come una droga che ci tiene avvinti, ma di cui detestiamo il dominio che ha su di noi. Nel caso dell’esperimento mentale di Casalegno, quando ci convincemmo che l’inclusione di un certo principio nella “lista morale” dipende soltanto dal remoto mal di pancia di un qualche antico personaggio, sarebbe ragionevole cessare di riconoscergli qualsiasi autorità. Dunque, se l’ipotesi nichilista fosse universalmente condivisa la moralità perderebbe il suo carattere impegnativo (che per il nichilista ha già perduto, peraltro). Potrebbe andare così; ma in che senso questa prospettiva sarebbe compatibile con “il riconoscimento della specificità e irriducibilità del linguaggio morale *e del sistema concettuale che lo sottende*”? Mi pare che di quel sistema concettuale sia parte essenziale il carattere impegnativo dei valori e dei principi morali: è difficile pensare la moralità senza normatività.

In secondo luogo, mi pare che la proposta di Casalegno vada incontro al seguente dilemma. Consideriamo un qualsiasi esempio di giudizio morale, come “E’ male non mantenere la parola data” (esempio di Casalegno). Si può sostenere che questa asserzione non è né vera né falsa (ma, ad esempio, è l’espressione di un atteggiamento verso certi comportamenti, ecc.), cioè optare per una qualche forma di non cognitivismo morale. Se invece il problema del valore di verità dell’asserzione si pone, allora mi pare che le considerazioni genetiche siano irrilevanti: se anche l’asserzione in questione è stata “messa nella lista” per via di una promessa non mantenuta ad un qualche capo tribù, resta da stabilire se *sia*, o non *sia*, male non mantenere la parola. Dunque mi pare che il nichilismo di Casalegno implichi il non cognitivismo (l’alternativa essendo l’irrelevanza teorica delle considerazioni nichilistiche). Il non cognitivismo ha una rispettabilissima tradizione, ma oggi è una posizione minoritaria (mi pare), per via di molte considerazioni che qui non è il caso di ripetere.

Della seconda parte dell’intervento di Casalegno condivido molti aspetti: sono d’accordo che il confronto tra culture dovrebbe evitare le “nefasti scempiaggini” su identità, radici e orgoglio dell’Occidente; faccio ammenda sul tema della tolleranza, che, se ha ragione Amartya Sen, non è *tipicamente* europeo-occidentale (forse l’errore è di considerare la tolleranza come un valore *universalmente acquisito* di qualsiasi cultura, inclusa quella induista - come vediamo purtroppo oggi); e forse ho esagerato nel predicare la discussione a tutti i costi e con chiunque: forse ci sono interlocutori con cui non vale la pena discutere, perché è ovvio che non sono disponibili a una discussione seria. Anche in questo caso, tuttavia - continuo a pensare - la discussione può avere senso come “pubblica tenzone”, per riprendere l’espressione di Casalegno, cioè non per



tentare di convincere l'interlocutore ma proprio per far emergere, in sede pubblica, la sua malafede e i suoi pregiudizi.

Ci sono poi alcuni punti su cui la vedo un po' diversamente da Casalegno. Secondo lui, ad esempio, ci sono materie in cui, "qualora non ci sia unanimità, ciascuno è libero di comportarsi come meglio crede". La questione mi pare mal posta. L'unanimità, come riconosce anche Casalegno, non c'è quasi mai; il punto è *quali sono* le materie in cui ciascuno è libero di comportarsi come meglio crede. La tradizione liberale, per esempio, fa riferimento ai diritti inviolabili della persona, che configurano uno spazio che dev'essere salvaguardato dall'interferenza normativa di qualsiasi maggioranza. Se si accetta questo presupposto - che mi pare, se non unanime, largamente condiviso nelle nostre società (non in altre) - la discussione si sposta sull'individuazione dei diritti in questione, e anche dei *soggetti* di tali diritti, come fa vedere l'ormai annoso dibattito sullo statuto dell'embrione umano, e come si evidenzia anche in alcuni aspetti della discussione sull'eutanasia (si ha il diritto di scegliere l'eutanasia per qualcun altro? se sì, è in forza dei diritti inviolabili della persona?). In generale, mi pare che la massima - spesso ricorrente - per cui quando non si è d'accordo (su certe questioni) non c'è che affidarsi alla "coscienza individuale" sia quasi del tutto vuota di indicazioni pratiche. Nel libro faccio l'esempio del maltrattamento degli animali. E' una questione su cui di sicuro non c'è unanimità (ho conosciuto persone che farebbero fatica a comprendere che il maltrattamento dei propri animali possa essere una questione morale, per non dire penale); e tuttavia non sarei contento che la questione venisse affidata alla coscienza individuale (chi vuole maltrattare i propri animali li maltratti, chi non vuole non li maltratti), e sono lieto che ci siano leggi che penalizzano i maltrattamenti. Casi come il suicidio o l'automutilazione (pur penalizzata dal nostro ordinamento) mi sembrano più dubbi. Insomma, il problema è quello dei confini dello spazio dell'autonomia individuale; il principio liberale secondo cui questo spazio sarebbe delimitato dai diritti altrui mi pare largamente contraddetto dagli ordinamenti che conosco. Si può pensare, come Casalegno, che ciò "non significhi assolutamente nulla" quando si discute di come la legislazione *dovrebbe* essere; tuttavia, il fatto che il principio sia così spesso contraddetto - e con buone ragioni - potrebbe far sorgere qualche dubbio sulla sua effettiva coerenza e praticabilità.

Vengo infine alla faccenda dei vescovi italiani e della loro lobby. Qui l'antipatia per il merito di certe posizioni sostenute dalla Chiesa italiana (mettiamo, sui DICO, sulla fecondazione assistita o sulla contraccezione) e per il modo in cui vengono sostenute può indubbiamente far perdere la pazienza. Casalegno, come molti altri, insiste sul fatto che, in forza del Concordato, i vescovi italiani non sono affatto "cittadini italiani come tutti gli altri". Ammettiamo che questo sia vero. Sarebbe poi così diverso se i vescovi, anziché parlare direttamente, parlassero soltanto attraverso associazioni laicali cattoliche, come tante volte è avvenuto nel passato anche recente? Il punto, mi pare, è che abbiamo a che fare con un'*agency* che è in grado di influenzare il comportamento politico ed elettorale di una minoranza significativa di cittadini. Si può esigere che ciò avvenga in forme istituzionalmente più educate, cioè soltanto attraverso organizzazioni che non sono parte integrante della Chiesa gerarchica; ma farebbe poca differenza, perché il punto è che l'*agency* in questione è in grado di far eleggere (o non far eleggere) un certo numero di parlamentari, di determinare (forse, e in parte) l'esito di referendum, ecc. Esattamente come i commercianti o i commercialisti. In più, queste



lobby (e molte altre) sono in grado di influire sul processo politico anche in altro modo, per esempio attraverso i finanziamenti a partiti o a singoli esponenti politici (cosa che forse la Chiesa italiana oggi non fa più), attraverso la fitta rete di interessi che lega la politica - e i politici - all'economia, ecc. Questi modi di operare costituiscono indubbiamente una distorsione del processo democratico, che non piace nemmeno a me ("le lobby possono non piacere" era un eufemismo); non so se costituiscano un male inevitabile delle democrazie, certo sono un male diffuso. Invece, che ci siano organizzazioni di parte che cercano di influenzare il comportamento elettorale dei cittadini (e che detengono un potere sostanziale grazie alla loro capacità di farlo, come, mettiamo, la detestabile *American Rifle Association*) mi pare coesistente alla democrazia moderna. C'era una volta, in Italia, un partito cattolico. Poi si è dissolto in vari rivoli e rivoletti. Ma oggi c'è di nuovo, anche se non si presenta alle elezioni: ha preso una forma diversa (e largamente impropria), ma la sostanza è quella. Stando al censimento 2001, l'88% degli italiani si dichiarano credenti cattolici e il 40% praticanti (atei e agnostici sono complessivamente l'11%). Il dato, come è noto, dice poco sui contenuti della fede (eventuale) degli italiani, ma, a mio avviso, dice parecchio sulla loro identità politico-culturale. Ignorare questo dato e prendersela con gli sgarbi istituzionali dei vescovi mi sembra parlare d'altro.

Il commento di **Leonardo Marchettoni** è forse l'unico che difende senza esitazioni un punto di vista antirealistico e relativistico sulla verità. In ambito morale sembra avere intenzioni non meno polemiche nei confronti di quanto ho scritto, ma, come cercherò di far vedere, la sua posizione risulta convergente con la mia.

Su realismo e relativismo, mi pare che l'argomentazione di Marchettoni si sviluppi come segue. Per quanto riguarda il relativismo epistemico, è "insostenibile" la mia tesi che il fatto che un'asserzione risulti giustificata (o non giustificata) in base ai criteri di X, o a quelli di Y, sia indifferente per la verità di quell'asserzione (e chi quindi il relativismo epistemico non riguardi la verità). La mia tesi è insostenibile perché, ad esempio, non è possibile che  $p$  sia falsa e contemporaneamente giustificata in base ai criteri di X, se, come sostiene il relativista epistemico, quei criteri non sono criticabili perché non ci sono metacriteri neutrali. Se un'asserzione è giustificata non può essere falsa, a meno di non "rompere [il] nesso implicito" tra verità e giustificazione; nesso che consisterebbe nel fatto che "la giustificazione [è] preordinata alla verità", come anch'io sembra accettare.

Qui mi sembra di vedere qualche confusione. In primo luogo, quello che è impossibile è *sostenere* che un'asserzione  $p$ , che si ritiene giustificata, è però falsa; mentre non è certamente impossibile sostenere che è falsa un'asserzione che *qualcun altro* ritiene giustificata, e soprattutto non è impossibile che un'asserzione *sia* falsa, anche se, in base ai criteri di questo o di quello, risulta giustificata. Il fatto che, nell'ipotesi del relativista epistemico, questi criteri non siano criticabili in base ad un metacriterio neutrale non toglie che essi possano essere inadeguati, nel senso che giustificano (anche) asserzioni false. La fondatezza di un criterio è a sua volta una questione epistemologica, che non tocca la verità o falsità delle asserzioni, la quale *non è* una questione epistemologica. Che possano esserci asserzioni false e tuttavia giustificate (in base ad un criterio che non siamo in grado di determinare come oggettivamente inadeguato) non rompe il nesso tra verità e giustificazione; almeno, non quello che io riconosco. Quello che io riconosco,





sulle orme di Bernard Williams (cfr. p. 19), consiste in ciò, che una credenza giustificata è una credenza che si ha motivo di ritenere vera; per cui - come ho appena detto - è impossibile sostenere che una determinata credenza è sia giustificata, sia falsa. Ma questo non vuol dire che la credenza *non possa essere* giustificata in base ai miei criteri, e tuttavia falsa. E' capitato, infatti, con una certa frequenza.

Per quanto riguarda il relativismo concettuale, Marchettoni sostiene che la mia distinzione tra verità di “il sale è cloruro di sodio” e accessibilità del fatto che il sale è cloruro di sodio “rappresenta una petizione di principio contro il relativista”, perché presuppone che “la ‘vera ontologia’...contempli...quelle molecole che rendono vera l’asserzione che il sale è cloruro di sodio”. Ma il relativista concettuale rifiuta la nozione di “vera ontologia”: dire che il sale è cloruro di sodio è solo un modo tra tanti di parlare del sale (“del sale”? ma allora *il sale* c’è comunque?). Se invece io accetto l’idea che ci sia un’ontologia privilegiata è perché in realtà non mi limito a rivendicare certe intuizioni realistiche del senso comune, ma aderisco alla posizione filosofica detta ‘realismo metafisico’, secondo cui il mondo è da sempre “ritagliato” in oggetti che hanno determinate essenze, stanno tra loro in certe relazioni ecc., e di questo mondo così strutturato si dà una e una sola descrizione vera - secondo Putnam e Marchettoni, “vera” nel senso della teoria della corrispondenza. Tutto ciò presuppone “l’idea che il mondo sia intrinsecamente razionale...quasi il residuo di una forma di razionalismo e antropocentrismo tipicamente premoderni”, e quindi difficilmente accettabile.

Nel libro, io domandavo: che cos’era il sale prima della creazione della chimica? Il senso comune, e anche pensatori poco inclini al realismo come Richard Rorty, rispondono che anche allora era cloruro di sodio (se lo è ora, beninteso). Questo vuol dire che nella “vera ontologia” c’è il sale, ed è cloruro di sodio? A me sembra che voglia soltanto dire che, se abbiamo ora ragione di pensare che il sale sia cloruro di sodio, allora abbiamo ragione di pensare che lo fosse anche ai tempi di Giulio Cesare; solo che Giulio Cesare non lo sapeva, anzi, non era nemmeno in grado di congetturarlo: il fatto che il sale sia cloruro di sodio non era accessibile a Giulio Cesare. Ma noi *abbiamo* ragione di pensare che il sale sia cloruro di sodio; quindi...

A me pare che il disagio di Marchettoni (e di molti altri) di fronte a questo genere di critica limitativa del relativismo concettuale derivi dal fatto che il critico del relativismo ha l’aria di confondere il punto di vista della scienza di oggi - un particolare “schema concettuale” - con il punto di vista dell’assoluto, la *view from nowhere*. Non escludo che alcuni realisti operino questa identificazione (e magari hanno le loro ragioni). Ma l’identificazione non è necessaria alla critica del relativismo concettuale; in altre parole, non è necessario supporre che la scienza di oggi abbia identificato una volta per sempre la “vera ontologia”. Basta ammettere che, oggi come oggi, abbiamo buone ragioni per pensare che le cose stiano in un certo modo. Naturalmente, possiamo sbagliare (abbiamo sbagliato in passato), e in questo caso il sale non è cloruro di sodio, né lo era ai tempi di Giulio Cesare. Ma, come ho più volte sottolineato nel libro, la *possibilità* dell’errore non costituisce un’obiezione alle nostre attuali credenze: fino a nuovo ordine, abbiamo ragione di pensare che il sale sia cloruro di sodio. Se è così, certe formulazioni a cui è incline il relativista concettuale, come ad es. “*Per Giulio Cesare, il sale non era cloruro di sodio*”, non possono essere interpretate come se asserissero una differenza tra l’ontologia dei tempi di G. Cesare e quella di oggi: se sono interpretate



così sono false, perché il sale non è cambiato da allora a oggi; dunque se non era NaCl allora, non lo è neanche oggi; ma noi abbiamo buone ragioni per pensare che lo sia. Quelle formulazioni, dunque, vanno interpretate diversamente: l'intuizione che esprimono è che l'asserzione 'il sale è NaCl' è del tutto estranea all'universo epistemico e linguistico di Giulio Cesare, che non l'avrebbe compresa e non avrebbe avuto modo di determinare se fosse vera o falsa (né lui, né nessuno dei suoi contemporanei). Io ho espresso tutto ciò parlando di *inaccessibilità*, per Giulio Cesare, del fatto che il sale sia cloruro di sodio. Forse si può far di meglio, ma mi pare che l'idea sia ragionevolmente chiara.

Credo che questo basti a mostrare che io non sostengo, come dice Marchettoni, che "esiste un insieme di proposizioni vere in ogni tempo e luogo", ma piuttosto che, *se* (come noi ragionevolmente crediamo) certe proposizioni sono vere oggi, *allora* sono vere "in ogni tempo e luogo", salvo che le cose cambino o siano cambiate. Io penso che il realismo metafisico sia un'invenzione autocritica di Putnam: una specie di caricatura delle sue posizioni della metà degli anni '70, che probabilmente non è implicata nemmeno da ciò che egli effettivamente sosteneva allora (ad es. in "The meaning of meaning", 1975). Comunque, per quanto mi riguarda non ho mai presupposto la teoria della corrispondenza, non ho assunto che esista una e una sola descrizione vera del mondo, e, pur essendo convinto che il mondo esista indipendentemente dalla nostra mente, non mi esprimerei in termini di *oggetti* indipendenti dalla nostra mente, se non in una prima approssimazione (ad esempio, non penso che i quark siano oggetti). Io ho cercato di presupporre molto meno, e credo che basti molto meno per criticare certe forme di relativismo. Per esempio, mi riconosco nella seguente posizione di Michael Dummett (che non è noto come filosofo realista):

"E' probabile che i costruttivisti di entrambe le specie [=sia i moderati, sia i radicali] siano d'accordo che ci sono asserzioni vere la cui verità al momento non riconosciamo e che *di fatto non riconosceremo mai*: negare questo sarebbe sposare un costruttivismo eccessivo. Di certo non è possibile identificare la verità con l'essere riconosciuto come vero, o trattato come vero" ("Wittgenstein on Necessity", in *The Seas of Language*, p. 446).

La distinzione tra essere vero e essere riconosciuto come vero è tutto ciò di cui ho bisogno, è ciò che ho cercato di argomentare, ed è ciò che molti relativisti prima o poi finiscono per negare.

Concludo questa parte della risposta con un'osservazione, diciamo così, storiografica. Marchettoni sostiene che "la posizione realista intorno alla verità appare oggi largamente minoritaria". Questa affermazione è suffragata da una nota in cui vengono elencati alcuni filosofi antirealisti e/o relativisti: Wright, Lynch, MacFarlane, Kölbel, e naturalmente Dummett. Tutti filosofi rispettabili, e alcuni, come Wright e Dummett, anche molto autorevoli; peraltro, come si è visto, alcuni di loro - in particolare, Dummett e Wright - non sosterebbero le forme di antirealismo per cui Marchettoni sembra simpatizzare. Dall'altra parte, comunque, ci sono Bernard Williams, Tim Williamson, Saul Kripke, Hartry Field, Wolfgang Künne, Thomas Nagel, David Papineau, Nathan Salmon, Scott Soames, e innumerevoli altri; quasi tutti loro sostengono forme di realismo più forti di quella che io ho difeso nel libro (anche se magari non le tesi con cui Putnam caratterizza il realismo metafisico, che, come ho



## JURA GENTIUM



detto, tendo a considerare un fantasma autopolemico). Non è che questioni di questo genere si decidano con un referendum; tuttavia, l'affermazione di Marchettoni mi fa pensare che evidentemente viviamo in mondi diversi, come direbbe un kuhniano. Avendo qualche inclinazione cognitivistica, quindi in rotta di collisione con molte forme di realismo, mi sono sempre sentito assediato dai realisti "puri e duri": evidentemente ero vittima di un delirio paranoide.

Per quanto riguarda il discorso etico e politico, invece, mi pare che Marchettoni non difenda posizioni incompatibili con le mie. Anch'io penso che non sia ovvio "dove finiscono i nostri valori e dove inizia la contrapposizione con i valori degli altri" (v. pp. 123-128), e che capita che "pratiche che ci appaiono moralmente detestabili...[siano] in ultima analisi radicate in valori che fino all'altroieri erano largamente condivisi anche nella nostra comunità", come dico quasi con le stesse parole di Marchettoni (p. 126). Niente di ciò che dico, mi pare, è incompatibile con la ricerca di convergenze interculturali, con la prospettiva della "fusione di orizzonti", con il guardare a ciò che unisce più che a ciò che divide. E' semmai il relativismo - mi pare - che esaspera le differenze, costruendo sia le culture, sia le personalità morali individuali o di gruppo come sistemi omogenei, chiusi e non comunicanti. Certo, le differenze esistono e rimuoverle in spirito irenico è rischioso, perché c'è sempre chi si incarica di evidenziarle in forma ingigantita, semplificata e distorta - come ben sappiamo ormai anche noi in Italia. Io ho cercato di sostenere che le differenze non vanno né rimosse né aggredite, ma affrontate in una discussione in cui si fanno valere le proprie ragioni senza essere ciechi alle ragioni degli altri.

