

ETICA E POLITICA NEL DIBATTITO SUL REALISMO IN ITALIA

ETHICS AND POLITICS IN THE ITALIAN DEBATE ON REALISM

di Patrizio Caldara

Università degli Studi di Milano

patrizio.caldara@studenti.unimi.it

Abstract

Dobbiamo davvero preoccuparci dei concetti di *realtà* e *verità*? Come è proceduto, negli ultimi quindici anni, il dibattito italiano in merito? In questo articolo proveremo a dare risposta a queste e altre domande. Nel §1 introdurremo il dibattito e i suoi attori. Nel §2 ci concentreremo sulle connessioni tra i principali concetti coinvolti nella discussione cercando di proporre un'interpretazione che abbia l'obiettivo di evidenziare eminentemente cosa è in gioco in termini etico-politici. Nel §3 cercheremo di dare un assaggio delle teorie proposte da ciascun autore per portare alla luce le reali motivazioni che muovono le differenti visioni. Infine, nel §4, trarremo delle conclusioni per quanto riguarda la validità e il valore del dibattito sottolineando cosa è comune alle varie posizioni e cercando di connettere il dibattito teorico con la situazione critica in cui attualmente versa il dibattito pubblico e con le problematiche etico-politiche che sono in gioco.

Are *reality* and *truth* concepts to really worry about? How the Italian debate concerning those terms have been proceeding in the last fifteen years? In this paper we try to answer these and other questions. In §1 we introduce the debate and its actors. In §2 we focus on the connections between the principal concepts of the discussion and we try to offer an interpretation that has the aim to highlight mainly what is at stake in terms of ethics and politics. In §3 we are giving a flavour of the proposed theories from each author and we try to bring out the real motivations and purposes that underlie the different views. In the end, in §4, we draw conclusions about the validity and the worthiness of the debate by highlighting what is common at the various positions and we try to connect the theoretical debate with the actual critical situation of the public debate and the ethical and political concerns that are at stake.

Keywords

Reality, Truth, Relativism, Ethics, Politics

1. Introduzione: le origini del dibattito, gli attori, i temi

«La riflessione sull'idea di realtà è iniziata con la nascita della filosofia e continua da allora. Sul finire del Novecento, però, ha conosciuto un periodo di oblio dovuto al successo delle filosofie legate alla cosiddetta “svolta linguistica”. Ma oggi la realtà è tornata [...] e ci ricorda di questioni che non si possono ignorare». Così viene presentato, nell'alletta anteriore, il recentissimo libro *Realtà*¹ di Mario De Caro, e proprio su questo lavoro ci baseremo per far emergere le linee generali del dibattito italiano sul realismo, iniziato nel 2007 con il testo *Per la verità: relativismo e filosofia*² di Diego Marconi.

De Caro individua gli ultimi decenni del Novecento come periodo in cui «il gotha della filosofia analitica di quegli anni» e «la *crème* della filosofia continentale»³ professavano entrambi un forte antirealismo. «Nessuno di loro negava l'esistenza di una realtà extramentale: nessuno, insomma, sosteneva veramente che “là fuori” c'è il nulla. L'idea, piuttosto, era che la realtà non sia qualcosa di sempre già dato, qualcosa di internamente strutturato indipendentemente dal pensiero».⁴ Al soggetto viene in qualche modo attribuito un ruolo in quanto il contatto con la realtà avviene, si affermava, sempre e solo a partire dalla percezione individuale: «senza le categorie della mente o del linguaggio, si sosteneva, la realtà è amorfa, destrutturata, inarticolata, insensata».⁵ E ancora: «queste concezioni si caratterizzano proprio per la recisa negazione dell'idea di una realtà oggettiva indipendente – spesso in nome della tesi che non ha senso parlare di una realtà prelinguistica».⁶ Tuttavia, l'autore ci ricorda che, «negli ultimi anni la realtà è tornata e si è saldamente ricollocata al centro della scena filosofica»,⁷ soprattutto in Italia.

Quali sono le posizioni eminenti, e quali le tematiche trattate? Secondo De Caro il dibattito si articola su due posizioni principali (realista e antirealista) i cui attori sono troppi per poter essere menzionati tutti. Nella selezione degli autori, chi scrive fa professione di essere un forte simpatizzante del taglio proposto dalla professoressa Franca

¹ M. De Caro, *Realtà*, Torino, Bollati Boringhieri, 2020

² D. Marconi, *Per la verità: relativismo e filosofia*, Torino, Einaudi, 2007

³ M. De Caro, *Realtà*, p. 12

⁴ *Ibidem*

⁵ *Ibidem*

⁶ *Ibid.* p. 13

⁷ *Ibidem*

D'Agostini in *Realismo? Una questione non controversa*.⁸ Comunque, l'analisi qui proposta non ricalcherà quella di D'Agostini in virtù del diverso obiettivo e del differente oggetto d'indagine: l'autrice si interessa soprattutto al tipo di comunicazione utilizzata nel dibattito e ha come mira la critica di queste modalità, ritenute dannose. Ma di ciò parleremo più avanti.

Per il polo antirealista proporremo come esponenti Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti, soprattutto vista la loro collaborazione nella proposta teorica del «pensiero debole» (presentata in vari testi quali: *Il pensiero debole*⁹ e *Inattualità del pensiero debole*).¹⁰ La posizione realista, invece, riceverà un'analisi più articolata e caratterizzata da tagli differenti: quello logico-politico di Franca D'Agostini, quello della «verità delle piccole cose» o del «realismo minimale» di Diego Marconi e infine il «nuovo realismo», o «realismo dell'inemendabilità» di Maurizio Ferraris. Comuni a tutte queste posizioni (sia realiste che antirealiste) sono le domande e le tematiche che confluiscono nel dibattito, a cominciare dai concetti di realtà, verità e relativismo. Infatti, De Caro ci ricorda che

il problema del realismo non dovrebbe essere formulato in una forma “tutto o niente”. Detto altrimenti: nessun filosofo serio è stato mai del tutto realista o del tutto antirealista. [...] Ogni filosofo degno di questo nome che si è occupato del tema della realtà, insomma, si è sempre collocato nell'intervallo tra un ipotetico realismo integrale e un altrettanto ipotetico antirealismo integrale. In questa prospettiva, si comprende che tutti i tentativi di soluzione del problema del realismo sono questione di grado: il vero problema, insomma, sta nel determinare quale sia la giusta dose di realismo da adottare nei vari casi.¹¹

Esiste la realtà? Quali entità sono reali? «I giudizi morali e quelli estetici colgono aspetti oggettivi della realtà o, invece, sono costrutti meramente soggettivi? [...] Le multinazionali, esistono come entità indipendenti – e dunque sono responsabili del loro

⁸ F. D'Agostini, *Realismo? Una questione non controversa*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013

⁹ G. Vattimo e P. A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 1983

¹⁰ Pier Aldo Rovatti, *Inattualità del pensiero debole*, Udine, Forum, 2011

¹¹ M. De Caro, *Realtà*, pp. 15-16

agire – oppure, [...] proprio in quanto fittizie, non possono essere considerate responsabili di ciò che accade per causa loro?». ¹² Che cos'è la verità? Possiamo farne a meno? Tutte queste domande, e molte altre, acquistano legittimità nel dibattito che ci apprestiamo ad analizzare.

Perché è interessante interrogarsi su questioni che l'uomo comune si aspetterebbe di trovare in «barzellette» sui filosofi? Perché forse queste bizzarre discussioni nascondono molto più di quanto si creda a una prima occhiata. Quando si parla di realtà la si prende davvero come oggetto centrale della discussione o è solo un'occasione per esprimere urgenze, preoccupazioni e timori nei confronti di una società che sta attraversando da decenni uno spaventosamente rapido mutamento e che dovrà affrontare immani problematiche che non si faranno attendere a lungo?

Partiremo con il delineare una cornice entro la quale interpretare il dibattito e il pensiero dei suoi attori (§2). Successivamente ci concentreremo sui singoli contributi tentando di ricostruirne la proposta e di mettere in luce il ruolo delle questioni etiche e politiche (§3). Infine, trarremo delle conclusioni sulla validità e utilità o meno del dibattito a partire dalle comunanze ravvisabili tra le varie proposte (§4).

2. Verità e realtà tra realismo e relativismo: la posta in gioco

Esistono delle relazioni tra «verità», «realtà» e «relativismo», e perché prima si è affermato che questi temi sembrano convergere nel dibattito italiano sul realismo?

Innanzitutto, esiste un nesso, e se sì di quale tipo, tra i primi due concetti presi in considerazione? Nel dibattito aletico, molto forte, anche se non unanimemente accettata, è la posizione corrispondentista, che definisce la verità come corrispondenza ai fatti, al mondo, alla realtà. Da qui si ramificano varie proposte che sono state fatte convergere sotto il nome di realismo, ma che possono avere anche decise sfumature che le distinguono le une dalle altre. Per esempio, un «realista metafisico»¹³ alla Hilary Putnam

¹² *Ibid.* pp. 14-15

¹³ Tesi sostenuta in H. Putnam, *The Meaning of "Meaning"*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1975 e ne Hilary Putnam, *Do True Assertion Correspond to Reality?*, in Id., *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 1975

parlerà di verità come di unica descrizione vera del mondo, impegnandosi in un'ontologia unica e fissa di oggetti indipendenti dalla mente umana, mentre un «nuovo realista»¹⁴ alla Maurizio Ferraris concederà che alcuni oggetti (sociali) siano dipendenti dai soggetti (anche se non soggettivi).

Se invece non fossimo partigiani di questa strada ma preferissimo aderire a una visione coerentista della verità, in cui il riferimento non va al mondo ma alla coerenza o meno di un'affermazione con il *corpus* di credenze precedentemente accettate dal soggetto? O se addirittura pensassimo che la verità sia ridondante, inutile o pericolosa in quanto intrinsecamente amica dell'oppressivo dispositivo potere-sapere foucaultiano, e in quanto tale meritevole di essere abbandonata?

La risposta proviene da un nutrito gruppo di studiosi, tra cui si trova Diego Marconi che in *Per la verità* sottolinea come «il nostro uso comune della parola “vero” è governato da certi requisiti, e chi non li rispetta parla d'altro».¹⁵ Chiunque parli di «verità» si deve adattare allo schema (T) di Alfred Tarski¹⁶ («È vero che P se e solo se P», «È vero che la neve è bianca se e solo se la neve è bianca»), altrimenti, «se qualcuno usa il concetto di verità in modo non conforme al principio [di Tarski] non sta parlando di verità, ma di qualcos'altro».¹⁷ Parlare di verità è sempre, necessariamente almeno un parlare di un asserto che in qualche modo è connesso con un certo evento, ricordandosi però che «è possibile che ci sia altro da dire, sulla verità, oltre a ciò che è espresso dal principio di Tarski».¹⁸

Insomma, se non vogliamo perdere la possibilità di utilizzare il concetto (anche solo per criticarlo) nella sua accezione quotidiana, dobbiamo accettare il fatto che impegnarsi nei confronti della verità sembra avere delle ricadute su ciò che esiste, e quindi costringerci a un impegno nei confronti della realtà.

¹⁴ Tesi sostenuta in M. de Caro e M. Ferraris (a cura di), *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, Torino, Einaudi, 2012, M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, GLF editori Laterza, 2012 e Id., *Postverità e altri enigmi*, Bologna, Il Mulino, 2017

¹⁵ D. Marconi, *Per la verità: relativismo e filosofia*, p. 5

¹⁶ A. Tarski, *Il concetto di verità nei linguaggi formalizzati*, 1933 e 1936 e *La concezione semantica della verità e i fondamenti della semantica*, 1944

¹⁷ D. Marconi, *Per la verità: relativismo e filosofia*, p. 12

¹⁸ *Ibidem*

Perché non prendere in considerazione altri significati del termine «vero»? In *La sentenza di Isacco: come dire la verità senza essere realisti*,¹⁹ Paolo Valore ci riporta una serie di ulteriori sfumature che nei discorsi quotidiani vengono assegnate alla verità: possiamo parlare di vero come di *autentico* («questo è un vero Dali»), oppure come di *pienezza di senso* («Tizio è un vero e proprio furfante»), e ancora possiamo trattarlo come un *proenunciato* (Tizio: «Guarda, piove», Caio: «È vero (piove)!»). Perché dare preminenza alla verità come *adeguatezza* o *corrispondenza*? Probabilmente perché gli altri significati non si adattano al meglio agli scopi e alle necessità che gli attori del dibattito si prefiggono. Soprattutto in ambito politico tutte le altre sfumature non sono così incisive: un conto è dire che il cambiamento climatico è vero, ossia ha *corrispondenza* nella realtà e quindi ha una concretezza che non può essere ignorata, altro effetto ha dire che il cambiamento climatico è un *autentico* cambiamento climatico o che è un cambiamento climatico *nel senso più pieno*. Per quanto importanti anche questi ultimi messaggi, la verità come *adeguatezza* alla realtà ha la capacità di veicolare un senso di pericolosità e imminenza come nessun altro. Se qualcosa riguarda la dimensione della convivenza sociale, minacciando di distruggerla, allora è necessario essere il più diretti possibili per raggiungere il maggior numero di cittadini, i quali saranno successivamente chiamati ad esprimersi per portare a risoluzione la situazione emergenziale.

Vi sono altri tipi di connessioni che legano vero e reale? Continuiamo sul piano politico: come dobbiamo intendere questi concetti? Franca D'Agostini in *Realismo? Una questione non controversa* propone di vederli come strumenti necessari per sgombrare il campo del dibattito pubblico da tutte quelle descrizioni fuorvianti e tendenziose che generano solo confusione e riducono la capacità di riflessione critica dei cittadini. Reale e vero diventano delle armi scettiche a disposizione della democrazia, che le usa per difendersi da chi persegue scopi egoistici che differiscono dalla discussione tesa a trovare le migliori soluzioni per la comunità. Queste due «*extraordinary words*» (così come li definisce D'Agostini riprendendo la definizione di J. L. Austin) vengono quindi poste sotto una stessa categoria e trovano una forte connessione nella loro natura di dispositivi garanti del corretto svolgimento del dibattito democratico. Se ciò che dici è vero, allora

¹⁹ P. Valore, *La sentenza di Isacco: come dire la verità senza essere realisti*, Milano – Udine, Mimesis, 2012

posso trovarlo nel mondo e nella realtà che mi circonda: ma se così non è allora il tuo discorso è falso, quindi non degno di nota.

Abbiamo finora fatto emergere una doppia continuità che non si propone in alcun modo di esaurire le connessioni tra questi concetti, ma auspica soltanto a essere sufficiente per dare fondamento al percorso argomentativo successivo. Delineando il nucleo irrinunciabile della definizione semantica del concetto di verità «quotidiana» siamo passati a suggerire un impegno metafisico nei confronti della realtà, successivamente abbiamo sottolineato anche una connessione sul piano politico, almeno per quanto riguarda lo scopo per il quale questi concetti possono e devono essere utilizzati.

Mentre «verità» e «realtà» sembrano appartenere a una stessa sfera, il relativismo ci appare come qualcosa di totalmente diverso: descrive un approccio (teorico e pratico) che un singolo può assumere nei confronti di qualsiasi cosa. Definire non è mai semplice, ma ci sono termini che nella riflessione filosofica sono ancora più tenaci all'operazione di cristallizzazione intrinseca nel processo di definizione. Il «relativismo» è un concetto che da qualche decina d'anni è al centro del dibattito internazionale e costituisce il nucleo di importanti scienze, come l'antropologia culturale, o teorie, come la democrazia del metodo proposta da Norberto Bobbio e Hans Kelsen. Soprattutto quando abbiamo a che fare con la diversità, non possiamo in alcun modo assumere atteggiamenti totalmente noi-centrici, ma dobbiamo creare un terreno sul quale possa darsi l'apertura all'alterità e un dialogo costruttivo con essa.

Vista la vastissima applicabilità del termine, il relativismo è stato fatto oggetto di recenti studi da parte di Maria Baghramian e Annalisa Coliva che in *Relativism: Problems of philosophy*²⁰ e *Relativism: New problems of philosophy*,²¹ oltre a delinearne una storia e considerarne una vasta gamma di tipologie, nelle prime pagine ne propongono una definizione che individua le caratteristiche fondamentali e comuni:

²⁰ M. Baghramian, *Relativism*, Londra, Routledge, 2004

²¹ M. Baghramian e A. Coliva (a cura di), *Relativism*, Londra, Routledge, 2020

1) *Non-assolutismo*:

[il] rifiuto dell'assolutismo, e dei suoi più stretti alleati, universalismo, obiettivismo, monismo, invariantismo, e realismo. L'affermazione centrale dell'assolutismo è che almeno qualche verità o valore nel dominio rilevante si applicano a tutti i tempi, gli spazi, o ai *framework* sociali e culturali, che queste verità sono universali e in qualche senso rilevante oggettive, ossia non legate da condizioni storiche o sociali, indipendenti dai giudizi e credenze di particolari tempi e luoghi, e date indipendentemente dai nostri pregiudizi e punti di vista individuali. (traduzione mia).²²

2) *Dipendenza*:

è l'affermazione che un dato valore x – sia esso composto da concetti, fatti, verità, beni, ammissibilità, giustificazione, o conoscenza – dipenda dal parametro y – come i linguaggi, le descrizioni, le culture, e gli standard di valutazione soggettivi. (traduzione mia).²³

3) *Molteplicità*:

è l'assunto di una molteplicità di valori x e parametri y da cui i valori di x dipendono. Il relativista tipicamente afferma che c'è una pluralità di giudizi ammissibili, valori, modalità di giustificazione, verità, e così via, e al tempo stesso una molteplicità di contesti culturali, *framework* di valutazione, schemi concettuali, mondi e linguaggi da cui i giudizi, i valori, le modalità di giustificazione, le verità, e così via, dipendono, e con le quali variano. (traduzione mia).²⁴

4) *Incompatibilità*:

c'è una genuina incompatibilità, nel senso di una non-convergenza, tra i valori che può assumere x e quelli che può assumere y . (traduzione mia).²⁵

5) *Uguale validità*:

il relativismo sussiste quando i valori di x , determinati sulla base dei differenti parametri y , anche se incompatibili, sono egualmente validi o ammissibili, o, invece, in qualche versione del relativismo, egualmente veri. L'idea, nella sua forma più generale, è che quando il relativismo è applicato a un'area del discorso, come i gusti

²² *Ivi*, p 6

²³ *Ivi*, pp. 7-8

²⁴ *Ivi*, p. 8

²⁵ *Ivi*, p. 9

o la moralità, allora giudizi incompatibili, asseriti da differenti punti di vista o *framework*, saranno metafisicamente ed epistemicamente sullo stesso livello e non potranno essere classificati tra di loro. Ancora, il loro essere sullo stesso livello dovrebbe, dalle varie parti che prendono parte al dibattito, essere apprezzato in modo neutrale. (traduzione mia).²⁶

6) *Non-neutralità*:

Non c'è alcun punto di vista archimedeo o criterio neutrale di valutazione accessibile per decidere tra una pluralità di *framework* incompatibili, o differenti valori del parametro *y*, che determinano differenti e incompatibili valori di *x* (traduzione mia).²⁷

Il relativismo così definito è una rinuncia ai concetti di verità e realtà per come ne abbiamo parlato finora: non solo vi sono tante verità e tante realtà tra loro contraddittorie, ma noi non siamo in grado di distinguere tra di esse quale sia la migliore, ossia non siamo in grado di elevarci a un ipotetico «occhio di Dio» dal quale valutare oggettivamente.

La discussione non sembra essere tra un polo *realista*, che afferma l'esistenza della realtà, e uno *antirealista*, che la nega: sembra invece concentrarsi su una posizione che accetta *un solo* mondo, una sola realtà e un solo modo vero di descriverla, e una seconda che, in nome della tolleranza e del rispetto altrui, si inclina verso *un'inflazione* di mondi, realtà e verità spesso incompatibili.

Realismo e relativismo si dividono proprio su questo punto: sull'uso comune o meno dei termini verità e realtà, e su tutte le conseguenze che derivano da questa scelta. Di queste ultime ci interessano due tipologie (le quali ricalcano le relazioni tra verità e realtà precedentemente delineate): quella metafisica, che si interroga su cosa ci sia e come sia quello che c'è, e quella metodologica (etica, politica) che dà per scontata l'esistenza di una realtà e si chiede cosa si debba fare con essa. Dal punto di vista *metafisico*, il realista accetterà un'unica realtà e un'unica verità (descrizione vera), il relativista, diversamente, riconoscerà più realtà (anche incompatibili) e molteplici verità (intese non più necessariamente come descrizioni vere), anche riferite allo stesso mondo. *Metodologicamente* parlando, il realista dovrà porsi domande a partire da quell'unica base

²⁶ *Ibidem*

²⁷ Ivi, p. 10

che accetta per reale, mentre il relativista avrà a disposizione differenti punti d'avvio. Se il realista ha basi più solide, il relativista ha un numero maggiore di strategie nella sua faretra (anche se probabilmente più labili). Il realista sarà più incisivo mentre il relativista avrà dalla sua la sensibilità alle necessità delle diverse componenti della società. Finché il problema metodologico si pone per eventi semplici o quotidiani (per esempio: «oggi piove»), la soluzione adottata dalle due parti sarà più facilmente coincidente (per esempio: «prendo l'ombrello»). La questione diventa decisamente più complicata quando la posta si alza a questioni etiche e politiche: a questo punto si verifica una decisa divergenza di opinioni.

Pur riconoscendo entrambe queste direzioni (metafisica e metodologica), nel presente lavoro si ritiene opportuno sottolineare come la seconda sia forse più importante della prima nel dibattito italiano odierno: è ciò che motiva i vari autori a impegnarsi in una discussione che a molti potrebbe parere sciocca e insensata. Perché interrogarsi sull'esistenza o meno della realtà? È qui, la vedo, la tocco, la vivo: cosa c'è di meno dubitabile? A uno sguardo più attento, però, vediamo come questa immediatezza ingenua non si dia mai nella nostra esperienza. Dell'esistenza o meno della realtà e di certe sue strutture ne va della nostra condotta come singoli e come gruppo sociale: che si stia o meno verificando il cambiamento climatico e che noi si possa o meno intervenire ha degli effetti devastanti sulla quotidianità di ciascuno. Questa è la posta in gioco della discussione: da una parte, la possibilità di appellarsi alla realtà e alla verità per dare forza alle proprie proposte teoriche e pratiche, ma soprattutto la possibilità di un'informazione aderente a ciò che è vero e reale, che permetta di sviluppare una coscienza critica nei singoli elettori che devono decidere chi eleggere, dall'altra abbiamo invece l'attenzione per la diversità e il rifiuto del potere e della violenza oppressivi che la verità può comportare.

Quello che tenteremo di mostrare nel successivo percorso è che la recentissima attenzione alla realtà e alla verità si esplica in discorsi metafisici, ma ha come motivazione delle urgenze politiche ed etiche che pungono sul vivo gli autori che hanno preso parte al dibattito.

3. Confronti

Nel presentare le varie proposte l'obiettivo sarà quello di tentare di restituire un sapore piuttosto che una definizione: come si sarà già capito, siamo qui interessati più alle motivazioni che muovono gli attori che alle loro teorie.

3.1 Il pensiero debole: Rovatti e Vattimo

Il pensiero debole nasce da una riflessione che si propone come tappa della storia della filosofia europea del 900: la «crisi della ragione» evidenziata da Husserl²⁸ è il *background* dal quale autori come Heidegger, Lacan o i postmoderni partono per criticare la società occidentale. Due sono i tratti che il pensiero debole mutua da questa stagione culturale. Il primo è l'importanza data alla nozione di «critica»: Rovatti ricorda come «il pensiero debole era e rimane una maniera di leggere l'intera filosofia passata e presente, mettendovi decisamente al centro la questione del potere». In questo senso vi è una forte continuità con quella che è detta «la scuola del sospetto», soprattutto per quanto riguarda il contributo di Friedrich Nietzsche, il quale viene recuperato nel periodo della *Nietzsche Renaissance* da autori come Michel Foucault. Proprio quest'ultimo, già noto per il suo contributo allo sviluppo delle contro-culture degli anni '60 e '70, viene individuato come progenitore del progetto debolista da Rovatti: «Foucault ci ha insegnato, con un gesto nietzschiano, che la storia (sì, la storia!) è un susseguirsi di giochi di verità, il che significa che i valori del vero e del falso si trasformano, sono la posta in gioco di un pesante e determinato conflitto, vengono di volta in volta innalzati sulle bandiere dentro una lotta di posizioni e per ottenere vantaggi».²⁹ Secondo tratto peculiare del pensiero debole, in continuità con l'approccio ermeneutico heideggeriano, sono le conseguenze relativistiche (o prospettivistiche) determinate dalla centralità data alla nozione di «interpretazione»: «non esistono fatti nudi e crudi che non abbiano a che fare con qualche interpretazione, questo è un fatto, così come sono fatti (duri e provvisti di effetti) le singole interpretazioni. Che oggi ci sia il sole o piova non mi dice niente sulla "realtà" in cui stiamo vivendo e

²⁸ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, 1936

²⁹ P. A. Rovatti, *Inattualità del pensiero debole*, pp. 11-12

nella quale temiamo di soccombere».³⁰ L'accesso diretto e univoco alla realtà è a priori negato affermando l'impossibilità di uscire dal proprio punto di vista particolare.

Abbiamo detto che i pensierodebolisti si concepiscono come una tappa del percorso occidentale, ma quali sono quelle precedenti? Vattimo ne propone una ricostruzione storica e teorica nel suo contributo al volume *Il pensiero debole*,³¹ presentandoci una storia della filosofia che, dalla fine dell'800, sempre più si volge verso l'uscita dalla metafisica. Se con la riflessione dialettica stiamo attraversando l'ultima grande tesi di quella disciplina, già con il pensiero della differenza inaugurato da Heidegger abbiamo una decisa rottura con questa tradizione. Mentre fino ad allora «il vero era l'intero» e la piena autenticità umana si esplicava solo nella riappropriazione del destino individuale, grazie a una conquista della visione sul processo che portava alla totalità, con l'ingresso del pensiero heideggeriano assistiamo alla radicalizzazione di una specifica componente dialettica che stava emergendo: quella dissolutiva. Vattimo ricorda che autori come Jean-Paul Sartre e Walter Benjamin portarono un vento nuovo nel pensiero dialettico: al centro non vi era più l'intero, ma i soggetti che lo realizzavano. Questa attenzione all'individuo dissolve la totalità nei singoli agenti, i quali diventano autentici solo riguadagnando la storia che gli era stata alienata e diventando essi stessi l'assoluto hegeliano. Heidegger insiste su questo elemento attraverso la critica delle nozioni metafisiche: non si dà nulla di simile alla totalità nell'esperienza quotidiana. L'uomo è sempre gettato in situazione, per questo non è possibile pretendere di analizzare un'empiricità «pura», scevra dai condizionamenti storico-socio-linguistici. La necessità è quella di dare attenzione al singolo e permettergli di riappropriarsi degli orizzonti in cui il senso ovvio-obiettivo delle nozioni, che utilizza quotidianamente, gli era già dato: i significati dei termini sono sempre costruiti attraverso un lungo percorso ermeneutico, non sono mai dati una volta per tutte, e quelli che riceviamo hanno come sfondo una serie di credenze o di cogenze che danno ad essi la loro specifica forma.

Precisamente, il *background* della Metafisica è una storia di violenza in cui la Verità (intesa come adeguatezza o corrispondenza alla realtà) veniva innalzata sui vessilli da

³⁰ *Ivi.* p. 11

³¹ G. Vattimo e P. A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 2010. Per le citazioni ci rifaremo a questa edizione, non a quella del 1983

guerra: è la storia che viene scritta dal più potente, da chi ha vinto. L'operazione dialettica, declinata dissolutivamente, proponeva attraverso una rivoluzione il reintegro degli esclusi nella storia della totalità: questa operazione viene però percepita come inaccettabile dagli sconfitti, i quali avevano imparato a dubitare di ogni forma di assoluto. Non si rende giustizia al più debole se lo si vuole riammettere nella visione del più forte: bisogna piuttosto criticare questo senso di storia, con la violenza e l'oppressione che essa comporta. Come raggiungere questo obiettivo?

Se la Metafisica è fondata su una pretesa di Verità intesa come adeguatezza al mondo, e quindi come un accesso privilegiato alla realtà, la soluzione è abbandonare questo concetto. Una volta avvenuto questo rifiuto si dischiude un altro senso di «verità», quello che Heidegger propone nel suo testo *L'essenza della verità*:³² essa viene vista come «apertura degli orizzonti entro cui ogni conformità diventa possibile»,³³ o in altri termini, *libertà*. Si liberano «i singoli veri [...] nella loro essenza di risultati della messa in atto di procedure» e vengono riconosciuti «come le uniche vie disponibili per una esperienza della verità».³⁴ La verità è libertà, in questo senso, perché ci permette di riappropriarci, marxianamente, delle procedure e dei contesti in cui la verità si fa e si trasmette. Quello che raggiungiamo è che «il vero-conforme (verificato secondo le regole dei singoli giochi) [viene] collocato entro l'orizzonte aperto del dialogo tra individui, gruppi, epoche».³⁵ Sembra, però, che così abbiamo semplicemente sostituito un concetto forte con un altro.

L'operazione deve essere intesa in questo modo? Non secondo Vattimo: infatti, questo «rispetto per le procedure attraverso cui il vero si raggiunge e si consolida [...] non è imposto in nome di una qualche fondatezza ontologica [...], ma solo in virtù di una *pietas* nei confronti di ciò che abbiamo ricevuto in eredità».³⁶ Viene qui introdotto il concetto di *pietas* che permetterebbe l'abbandono di qualsiasi pretesa forte e che potrebbe essere definito come «quell'irriducibile sentimento di rispetto per i monumenti, che ci

³² M. Heidegger, *L'essenza della verità*, 1930

³³ G. Vattimo e P. A. Rovatti, a cura di, *Il pensiero debole*, p. 25

³⁴ *Ivi*, p. 24

³⁵ *Ivi*, p. 25

³⁶ *Ibidem*

parlano insieme di caducità e di durata nella tras-missione». ³⁷ Che ruolo ha questo concetto nella riflessione del pensiero debole? Se l'uscita dalla metafisica era già stata realizzata da Heidegger, cosa altro ci sarà da dire? Niente, ed è proprio questo il punto. Il pensiero debole si propone di tenere dentro di sé sia le istanze dialettiche sia quelle del pensiero della differenza, ma non come un oltrepassamento hegeliano che conserva e supera: piuttosto come pensiero che si abbevera alla fonte della memoria. Il pensiero debole deve avere la funzione di lucidare il monumento della storia per rinviarci al motivo della critica del pensiero forte.

La critica e il sospetto, che pur ci sono, sono solo conseguenze, effetti collaterali. Come ci dice Rovatti, il pensiero debole «nasceva [...] come uno strumento di lotta contro ogni violenza metafisica e *di conseguenza* sospettava di ogni fissazione oggettivistica della Verità (con l'iniziale maiuscola)» (corsivo mio). ³⁸ La *pietas* e il ricordo sono quindi la cifra di questa riflessione. Ma di nuovo dobbiamo chiederci: è questo sentimento un qualcosa di universale, qualcosa che possa sostituire la mancanza di un criterio forte che abbiamo generato allontanandoci dalla Verità? Ancora, la risposta è negativa per Vattimo: «questo sentimento non è poi “uno”», infatti «le *pietates* sono storicamente differenti» ed è possibile allargarle «ad altre tradizioni». Questo allargamento, «in cui consiste poi il divenire della verità, si produce solo in base a concrete operazioni persuasive», ³⁹ non viene imposto sulla base di qualche «fondezza ontologica». Mancando una Verità alla quale appellarsi abbiamo bisogno del relativismo e del pragmatismo per giustificare l'estensione della *pietas* ad altri gruppi sociali: data la realtà di una diversità e incompatibilità dei punti di vista, e delle concezioni del mondo a cui danno vita, altro non ci rimarrà che dichiarare la dipendenza storica e culturale della *pietas* e la possibilità di trasmettere la nostra idea di essa ad altri solo attraverso la «persuasione».

La nozione di *pietas* conduce, quindi, all'azione centrale svolta dal pensiero debole: la rammemorazione di ciò che è venuto prima e che non è più. Ma se così è, ammette Vattimo, allora ci sembra che il pensiero debole sia debole anche in un altro senso: non

³⁷ *Ibidem*

³⁸ P. A. Rovatti, *Inattualità del pensiero debole*, p. 11

³⁹ G. Vattimo e P. A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, p. 25

ha un «autentico progetto proprio».⁴⁰ Si tratta, infatti, di mantenere fertile un terreno che è stato conquistato da altri. Insomma, sembrerebbe che il pensiero debole rifiuti la Metafisica (proponendosi come pensiero *ultrametafisico*), abbandoni la Verità e perda un autentico proposito non parassitario. Ma è davvero quello che succede? Se così fosse avremmo una fortissima somiglianza con il progetto di Richard Rorty, ben espresso nel testo *La filosofia e lo specchio della natura*,⁴¹ in cui la filosofia viene proposta come metodo per generare sempre nuove descrizioni di noi stessi che confluiscono nell'edificazione (*Bildung*) e nella crescita individuale dei singoli. Alla filosofia viene sottratto il suo intento conoscitivo in quanto si riconosce questo obiettivo essere «non centrale», «uno tra i tanti»: la filosofia diventa quello strumento che deve tenere aperta la discussione *non* volta al raggiungimento della verità. È davvero questo scopo estetico quello che Vattimo e Rovatti si propongono?

Parrebbe di no. Secondo Rovatti «il pensiero debole propone alla filosofia di abbassare lo sguardo» perché «guardando solo verso l'alto si producono mostri (storicamente documentati), si scrive ogni volta non senza prepotenza la parola verità con la lettera maiuscola, si va regolarmente a sbattere contro il muro spesso delle violenze in nome del pensiero stesso».⁴² Espresso in modo più diretto: il pensiero debole «non si presentava come un semplice discorso teorico, aveva una valenza esplicitamente “politica”, e il carattere di una mossa essenzialmente etica che Vattimo chiamava *pietas* (cioè, sostanzialmente, un ascolto del diverso)».⁴³ La filosofia ha ancora un obiettivo, il quale si esplica nelle scienze pratiche. Anche l'abbandono della Verità per riappropriarsi del *vero-libertà* si iscrive in questo orizzonte politico ed etico: mette al centro il singolo, le sue istanze, il suo background culturale, per permettere una convivenza democratica. Una volta tolta di mezzo la Verità in senso corrispondentista, non abbiamo risolto i nostri problemi: la società non si può più basare su una verità unica, bisogna rifonderla. Il pensiero debole sembra fare al caso nostro: è necessaria la *pietas*, come rispetto per il diverso e per il passato, perché possa darsi una collettività democratica. Infatti, il passato

⁴⁰ *Ivi*, p. 24

⁴¹ R. Rorty, *Philosophy and the mirror of the nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979

⁴² P. A. Rovatti, *Inattualità del pensiero debole*, p. 8

⁴³ *Ivi*, p. 11

deve essere fatto rivivere nella memoria come monumento che ci ricordi i danni prodotti da un pensiero fondato sul senso forte di verità. Questo è l'obiettivo del pensiero debole: evitare che i precedenti sbagli vengano ricomessi, attraverso la costante cura al monumento della storia.

Proviamo a proporre una ricostruzione della logica che pare star dietro al pensiero debole:

- 1) Potenza e violenza, e qualsiasi cosa ne sia portatrice, sono da combattere strenuamente.
- 2) La Verità, storicamente, è stata utilizzata per sostenere visioni oppressive e ingiuste: se vogliamo rifondare una collettività democratica dobbiamo dotarci di un'apertura all'altro che non è compatibile con la Verità così intesa.

L'addio alla verità è un danno collaterale: l'intento primo è etico-politico. Probabilmente i pensierodebolisti hanno ancora ben presenti le atrocità dei totalitarismi e delle oppressioni coloniali, ed è questo a spingerli a dare così importanza alla memoria.

Questa logica è bene esemplificata nell'introduzione di *Addio alla verità*⁴⁴ di Vattimo, in cui l'autore porta una serie di esempi mutuati dalle vicende politiche contemporanee. In questo volume si esprime tutta la preoccupazione per un utilizzo della dimensione mediatica decisamente distorta a favore degli interessi politico-economici. È indicativo come proprio questa forte urgenza del 2009 (anno di pubblicazione di *Addio alla verità*) porti alla necessità una nuova edizione, che uscirà nel 2010, del testo *Il pensiero debole*, pubblicato per la prima volta nel 1983: si sentì il bisogno di far intervenire, nel più recente dibattito sul realismo (che, come vedremo successivamente, della riflessione sui media fa un suo punto cardine), anche la voce del pensiero debole. Questa mossa fu molto criticata, tanto che nel 2011 Rovatti pubblicò *Inattualità del pensiero debole* per una difesa della validità di questa riflessione.

Il panorama era cambiato dagli anni '80, soprattutto per quanto riguarda l'influenza della tecnologia, la quale si era imposta come medio tra la politica e l'opinione pubblica. I politici non sempre dicono la verità – e non l'hanno mai fatto – appellandosi al principio machiavelliano del «bene di Stato»; il problema è che i nuovi media rendono ancora più

⁴⁴ G. Vattimo, *Addio alla verità*, Roma, Metelmi editore, 2009

accentuata questa tendenza, essendo essi stessi dei giochi di interpretazioni in cui la verità (come corrispondenza alla realtà o ai fatti) si dilegua. Il punto da sottolineare, secondo Vattimo, non è che ciò avvenga, ma che nessuno si scandalizzi per questo. Per la politica si fa un'eccezione all'etica: ma questo «lascia-passare», pensato per le situazioni di una certa urgenza, è stato abusato. Vattimo cita l'intervento degli Usa in Iraq a seguito delle bugie di Bush e Blair, ma ci ricorda anche il sistema Echelon – «intercettazioni indiscriminate di tutte le comunicazioni mondiali attraverso una rete satellitare»⁴⁵ – di cui l'Unione Europea era a conoscenza, senza però avere la possibilità di far sentire la sua voce a riguardo. Per essere più attuali potremmo citare il caso Snowden, ma anche WikiLeaks o lo scandalo di Cambridge Analytica: tutti casi di verità nascoste o distorte all'opinione pubblica. Viviamo un'epoca in cui di Verità (come corrispondenza) se ne vede gran poca, ma nonostante tutto continuiamo a ricercarla.

Questo sfasamento è per Vattimo l'origine di grandi guasti per la società. Innanzitutto, riprendendo il pensiero debole, la Verità di questo tipo è sempre portatrice di violenza, e per questo deve essere abbandonata. In secondo luogo, essa comporta danni politici, economici, sociali ed etici: a partire da guerre ingiuste fino ad arrivare a crisi economiche devastanti. La credenza in una Verità unica porta anche a postulare leggi «naturali» in vari campi della quotidianità: una legge «naturale» aderente alla Verità politica secondo la quale schiacciare le nazioni che ci fa comodo sopprimere; una legge «naturale», predicata dalla Chiesa, che guida l'approvazione o meno di provvedimenti parlamentari riguardanti la bioetica, la sessualità, ecc.; delle leggi «naturali» «di mercato» o «della concorrenza» che dovrebbero essere in grado di predire i movimenti dell'economia, ma che in realtà sono utili solamente per nascondere i difetti del sistema economico stesso – difetti che nel 2008 si sono sentiti eccome, ed estendono i loro effetti al presente.

La soluzione che Vattimo propone è l'abbandono della Verità come adeguatezza. Questa operazione viene dichiarata essere la «base stessa della democrazia» in quanto: «la verità non si “incontra”, ma si costruisce con il consenso e il rispetto della libertà di ciascuno e delle diverse comunità che convivono, senza confondersi, in una società libera».⁴⁶ E ancora: «prender atto che il problema del consenso sulle singole scelte è

⁴⁵ G. Vattimo, *Addio alla verità*, p. 8

⁴⁶ *Ivi*, p. 17

anzitutto un problema di interpretazione collettiva, di costruzione di paradigmi condivisi o comunque esplicitamente riconosciuti, è la sfida della verità nel mondo del pluralismo moderno». ⁴⁷ Riappropriarci degli orizzonti in cui la verità si fa e diventa possibile significa liberare il terreno del dibattito pubblico dagli avvelenamenti dell'ultimo periodo, portandoci alla possibilità di costruire una società libera da fondamentalismi, «più “veritiera” e cioè più libera, democratica, amichevole». ⁴⁸ Non solo, secondo Vattimo l'abbandono ci porterebbe anche a capire meglio la dimensione dei media: quest'ultima non veicola più semplicemente la Verità, per capirla dobbiamo concentrarci sugli sfondi, sul «non detto», dobbiamo interpretarla. La maggior comprensione dei nuovi media ci permetterebbe di agevolare e rendere più efficiente la comunicazione bidirezionale tra politici e cittadini – comunicazione che manca da decenni – che è necessaria per una democrazia sana.

Ricapitolando, abbiamo tracciato qualche linea per tentare di far emergere lo sfondo storico e teorico sul quale si staglia il pensiero debole. Siamo passati attraverso il contributo di Vattimo, ne *Il pensiero debole*, per cercare di rintracciare la logica che sta dietro alla riflessione debolista. Abbiamo sottolineato come l'intento che muove questo pensiero sia innanzitutto etico e politico, mirante alla libera convivenza, in una società democratica, di diverse culture all'insegna della *pietas*. Successivamente sono stati distinti due significati di «vero» dei quali abbiamo abbandonato quello corrispondentista perché storicamente portatore di una violenza incompatibile con il progetto di fondo. È bene forse sottolineare nuovamente come l'intento critico non sia centrale nel pensiero debole, ma sia una *conseguenza*. Le prese di posizione teoriche sulla realtà, che conducono questi autori verso il relativismo, sono subordinate alle vere necessità che li muovono, non alla ricerca di una Verità. Il pensiero debole potrebbe quindi essere definito come un'urgenza etico-politica che, avendo come obiettivo la tolleranza e la convivenza democratica, propone un atteggiamento di apertura verso tutto ciò che non è violenza e oppressione, ricordandosi però sempre di come queste ultime due passioni hanno influito su chi le ha subite. In conclusione, abbiamo evidenziato come, sia Rovatti (ne *Inattualità del pensiero debole*) che Vattimo (ne *Addio alla verità*), portando il loro contributo al

⁴⁷ *Ivi*, p. 16

⁴⁸ *Ibidem*

dibattito sul realismo, recuperino il pensiero debole e lo mettano in pratica facendone emergere soprattutto gli aspetti più legati alla sfera etica e politica.

3.2 Il Realismo: logica, tecnologia e politica

3.2.1 Marconi e la «verità delle piccole cose»

Con il testo *Per la verità*, Diego Marconi propone una chiarificazione dei termini, nodi concettuali e teorici che a inizio millennio erano impiegati nella discussione filosofica. Questa operazione ha posto le basi per tutto il successivo dibattito sulla realtà, e in particolare ha permesso una riproposizione della posizione realista in Italia.

Nel testo Marconi, però, non parla di realtà, piuttosto, il suo percorso parte da un'analisi dei rapporti tra «verità» e «giustificazione». La confusione sulla relazione tra questi due concetti è ciò che, secondo Marconi, aprirebbe alla possibilità del relativismo: «“giustificato” e “vero” non sono sinonimi; anzi, una ragione per cui possediamo il concetto di verità è precisamente perché ci serve a distinguere tra il modo in cui le cose stanno e il modo in cui pensiamo che stiano, magari con ottime ragioni». ⁴⁹ Infatti, le giustificazioni «dipendono da molte cose» e una proposizione può essere «giustificata per chi muove da certe premesse ma non per chi rifiuta quelle premesse», ma questo non vuol comunque dire che «la verità sia a sua volta relativa a quelle premesse o a quei criteri». ⁵⁰

Come abbiamo già mostrato nella seconda sezione di questo lavoro, Marconi individua un nucleo irrinunciabile del concetto di verità (nel suo uso comune), ossia il rispetto del bicondizionale tarskiano («P è vera se e solo se P»): questa definizione minima è detta «realista» perché è ciò che sottende all'«intuizione realista» di cui l'autore ci parla nelle prime pagine del volume. Per «intuizione realista» si intende un giudizio scarsamente argomentato di persone che «pensano che c'è un modo in cui le cose stanno indipendentemente dal fatto che qualcuno sappia o possa sapere che stanno così, e che, di conseguenza, gli enunciati che dicono che le cose stanno in quel modo sono veri, che lo sappiamo o no». ⁵¹

⁴⁹ D. Marconi, *Per la verità*, p. 100

⁵⁰ *Ibidem*

⁵¹ *Ivi*, p. 10

Questo lavoro di chiarificazione concettuale conduce Marconi a disporre di basi solide per analizzare, nel capitolo che segue, alcuni tipi di relativismo (principalmente: aletico, epistemico e concettuale) mostrandone le debolezze. Prese sul serio e portate sul piano della razionalità, queste posizioni perdono il loro mordente.⁵²

Il punto per noi più interessante, però, è il terzo capitolo, che si ricollega all'introduzione del volume. In queste sedi Marconi mostra l'inconsistenza di posizioni quali il relativismo morale, sia dal punto di vista teorico che da quello delle conseguenze nichilistiche che se ne possono trarre. Ma quali sono le motivazioni che lo hanno spinto a cimentarsi in questo lavoro? Perché avere di mira proprio il relativismo morale?

Marconi è preoccupato dallo stato del dibattito italiano di inizio millennio. Vi è una convinzione che serpeggia tra un numero sempre più alto di persone: nel mondo globalizzato si riscontra un «fatto», ossia l'esistenza di una pluralità di culture, sistemi etico-politici e tradizioni che vengono in contatto. Marconi rileva che questa presa di coscienza della diversità accentua l'interpretazione relativista: si arriva ad affermare che, dato il «fatto» della pluralità, l'unica scelta teorica che può portare al rispetto e alla convivenza con l'altro sia la relativizzazione dei nostri valori e del nostro punto di vista.

Nella discussione, però, emerge anche un altro fronte, quello antirelativista. I primi tacciano questi ultimi di universalismo e dogmatismo, accusandoli di opprimere violentemente il resto dell'umanità attraverso le proprie categorie. Ma è davvero quello che succede? Non secondo Marconi: in questa sezione, attraverso una serie di argomentazioni, obiezioni e controobiezioni prova a rendere ragione del relativista e della sua posizione in ambito morale, ma questa operazione fa emergere come solo un relativismo particolarmente moderato sia razionalmente salvabile (non senza alti costi teorici). Il relativista ha gioco facile ad accusare gli avversari di dogmatismo, ma la sua posizione è tutto tranne che priva di falle e contraddizioni. Quali sono le problematiche che vengono fatte emergere?

Innanzitutto, ci dobbiamo chiedere, perché il rispetto indiscriminato della pluralità dovrebbe essere un valore positivo da perseguire? Marconi sostiene che chi supporta questa visione, colui che chiama il «pluralista dei Cento Fiori», non ha altra

⁵² Vedi cfr. D. Marconi "Relativismi", in D. Marconi, *Per la verità: relativismo e filosofia*

argomentazione funzionante che quella negativa: «che la pluralità sia o non sia un valore, la soppressione o la riduzione della pluralità è certamente un disvalore, sia per la violenza che comporta direttamente, sia per le sue conseguenze sulla distribuzione del potere nelle singole comunità e nella società politica nel suo insieme».⁵³ Ma questa tesi è totalmente accettabile anche da un antirelativista. L'unica argomentazione che si può difendere da quel punto di vista non ha risvolti relativistici.

Altra criticità è rappresentata dalla soluzione soggettivista, ossia quella posizione che propone la riduzione delle scelte a gusti personali, sottraendole così alla discussione argomentata. Questa mossa ha due obiettivi:

1) evitare la responsabilità di difendere la propria opinione e liberare dall'onere di giudicare e criticare quella altrui.

2) permettere un certo scetticismo sulla possibilità di decidere razionalmente la maggior parte delle questioni su cui c'è dissenso: soprattutto in ambito morale, politico e religioso.

Marconi risponde che si può essere tolleranti e non conflittuali anche con chi si sbaglia, non solo con chi è diverso. Si tratta di evitare la discussione senza ritenerla di principio impossibile. Niente ci può dispensare dalla fatica dell'argomentazione, per la quale è necessario poter usare i concetti di vero e reale nel senso più comune e quotidiano. Dove può annidarsi, in questa logica, il dogmatismo di cui sono accusati gli antirelativisti?⁵⁴

Marconi affronta poi l'idea per cui la democrazia viene letta come il sistema relativistico per eccellenza. Ma l'autore si trova in disaccordo: non è un sistema relativistico nel senso che tutti i valori sono egualmente accettabili, quali che essi siano. Infatti, i valori accettabili devono passare sotto un doppio filtro, ossia, in primo luogo quello dei diritti umani e dei valori che rendono possibile la democrazia, in secondo luogo (in Italia) quello degli articoli della Costituzione.⁵⁵ Sottesa vi è, probabilmente, un'idea di «democrazia forte» simile a quella proposta da Jean Paul Sartre ne *L'antisemitismo*⁵⁶: la democrazia non può tollerare quelle credenze che la affossano. Vi è da fare una

⁵³ *Ibid.* p. 63

⁵⁴ *Ibid.* pp. 69-70

⁵⁵ *Ibid.* pp. 71-73

⁵⁶ J. P. Sartre, *L'antisemitismo: riflessioni sulla questione ebraica*, 1946

distinzione tra *opinioni* e *passioni*: le *opinioni* sono credenze razionalmente argomentabili e modificabili attraverso il confronto nel dibattito pubblico, le *passioni* sono invece delle credenze irrazionali che si sottraggono di principio a qualsiasi discussione. Le prime sono necessarie a un sistema democratico e devono quindi essere protette dalla libertà di opinione, le seconde, invece, sono solo dannose e vanno combattute. Se il relativista rifiuta il discorso razionale e il confronto tra diverse culture (confronto che a suo dire porterebbe a una gerarchizzazione, espressione nuovamente della violenza e dell'oppressione) non starà difendendo la propria opinione, ma solo la propria *passione*: allora il dogmatico sarà lui. Il realismo permette l'errore e la sua correzione (magari sono io che mi inganno), mentre il soggettivismo (che ha implicazioni relativistiche) toglie di principio la possibilità che ci siano scelte giuste o sbagliate, e quindi anche la possibilità di correggerle.⁵⁷

Passando a parlare della diversità dei valori morali, Marconi ci dice che se anche non sempre è possibile una via d'uscita razionale da una discussione su di essi (perché magari rifiutiamo nettamente certi valori incompatibili con i nostri), non si vede come ciò delegittimi la discussione stessa. Infatti, i valori morali altrui non ci sono preclusi: noi li comprendiamo e potremmo farli nostri, seguirli, ma è proprio in virtù del fatto che li comprendiamo che li rifiutiamo a favore dei nostri. Una delle posizioni sostenute dai relativisti è che comprendere i valori altrui conduce anche a un riconoscimento di essi come valori. Ma, dice Marconi, il radicamento in una comune umanità non è sufficiente per il riconoscimento di un valore come tale: comprendiamo i valori altrui in quanto iscritti nella stessa umanità, ma non siamo costretti a riconoscerli come valori anche per noi, anzi, alcuni potrebbero addirittura essere letti come disvalori.⁵⁸

Analizzando il relativismo morale, l'autore evidenzia due problemi:

1) questa teoria è obbligata ad un'indulgenza universale verso qualsiasi sistema di valori possa essere detto diverso dal suo. Il problema è che questa astensione morale non può che portare a una pratica astensionistica.

2) non è chiaro se si apra alla possibilità di critica all'interno del proprio sistema morale: ma la critica interna è stata sempre essenziale per i processi di cambiamento.

⁵⁷ D. Marconi, *Per la verità*, p. 76

⁵⁸ Vedi cfr. *ibid.* pp. 85-89

Essere relativista morale è possibile, allora, soltanto aderendo a un rigidissimo conservatorismo sociale.

Altra conseguenza che può derivare dalla posizione relativista è il nichilismo: una volta che ammettiamo che tutte le scelte di valore sono motivate da una matrice causale (la storia dell'individuo che lo ha portato a una determinata composizione corporea, cognitiva e culturale che determina i suoi gusti) allora non abbiamo neanche più bisogno dei valori, possiamo abbandonarli. Ma, ancora, abbandonando i valori si abbandona anche la possibilità di un confronto razionale: se tutto è questione di gusti, e questi gusti non sono giustificabili razionalmente ma solo causalmente, allora non c'è niente da dire.

Insomma, o non siamo riusciti a rendere ragione delle posizioni relativistiche, o queste hanno un costo talmente elevato che non è così facile convincerci che tutti lo accetterebbero. Il dibattito è, per Marconi, essenziale in democrazia, così come lo è poter confrontare valori diversi tra loro. Se riusciamo, in una certa misura, a riconoscere valori che non sono i nostri è proprio perché riusciamo ad integrarli in una discussione in cui quei valori vengono messi a confronto con altri. Si vede qui bene la centralità che Marconi assegna al dibattito. Non dobbiamo abbandonarlo, come consigliano i relativisti tolleranti: anzi, se alcuni valori diversi sono riconoscibili come tali è perché possono essere confrontati con i nostri in una discussione.⁵⁹

Cosa succede quando alcuni valori per noi non possono essere assolutamente riconosciuti come tali? Applichiamo il *nostro* valore della «non violenza» come metodo generale nelle relazioni tra persone e comunità umane e cerchiamo un *modus vivendi*.⁶⁰

Altra motivazione per rifiutare il relativismo è che vivere pensando che il mondo sia diverso da come è diventa insostenibile: una specie che agisse in questo modo si sarebbe già estinta. Anche se ci viene detto che la verità e i fatti sono solo «costruzioni interpretative che hanno lo scopo di manipolarci» (qui Marconi cita Vattimo: «c'è qualcuno che in nome della verità mi vuol far fare ciò che non voglio») la realtà è che noi basiamo la nostra quotidianità su una miriade sterminata di fatti e verità che ci vengono veicolate dal mondo, dai nostri conoscenti, amici, parenti, giornali, media, ecc. I nostri scambi comunicativi, dice Marconi citando Paul Grice, «sono basati [...] sul presupposto

⁵⁹ Vedi cfr. *ibid.* p. 91

⁶⁰ Vedi cfr. *ibid.* p. 92

che i nostri interlocutori siano sinceri e pensino di avere buone ragioni per affermare ciò che affermano». Ma non solo: noi addirittura supponiamo che «i nostri interlocutori siano *veridici*». ⁶¹

Per quanto riguarda l'accusa alle verità (per esempio scientifiche) di essere veicoli di un potere oppressivo, Marconi ricorda che: «il coinvolgimento in operazioni di potere e di controllo sociale riguarda (eventualmente) la genesi delle proposizioni scientifiche, ma non la loro giustificazione, e quindi non tocca il loro statuto di conoscenze. In altre parole, una tesi scientifica può essere vera (o falsa) quale che sia il sistema di potere che l'ha prodotta». ⁶² «Ma la diffidenza nei confronti della scienza, pur diffusa, non è l'esempio eminente del disagio nei confronti delle pretese di verità. L'esempio più caratteristico è la diffidenza nei confronti delle pretese di verità in campo etico e etico-religioso» perché «hanno ripercussioni più dirette sul comportamento di ciascuno». ⁶³ Avendo una ricaduta diretta sui comportamenti hanno anche una forte influenza sulla politica, intesa come scienza che deve permettere la convivenza sociale ad individui che agiscono diversamente l'uno dall'altro. L'abbandono di verità e realtà non può essere motivato soltanto dal fatto che ogni tanto hanno prodotto effetti detestabili: questi concetti non sono rinunciabili. Torna qui la centralità del dibattito pubblico: chiunque sia a parlare, se riesce a sostenere le sue credenze attraverso delle buone argomentazioni allora ha diritto di essere ascoltato. Verità e realtà sono, in ciò, concetti necessari perché alla base di qualsiasi rapporto discorsivo quotidiano con i soggetti che compongono il nostro intorno sociale.

È certo bene diffidare di chi propugna delle verità in campo filosofico, etico e religioso, questo perché, ci ricorda Marconi, in queste aree non abbiamo quasi mai delle conoscenze incontrovertibili: ma passare dal diffidare di questi individui ad estendere questo senso di sfiducia anche alla verità in generale ce ne passa. La verità, in fondo, è cosa banale e quotidiana: «tutti i giorni abbiamo bisogno della verità, ed è un bisogno spesso soddisfatto. Perché non riconoscerlo?». ⁶⁴ In questo modo Marconi ha tentato di salvare la

⁶¹ *Ibid.* p. 93

⁶² *Ibid.* p. 95

⁶³ *Ibid.* p. 96

⁶⁴ *Ibid.* p. 106

verità. Il ragionamento sembra questo: è vero, ogni tanto dal realismo può derivare il dogmatismo, ma questo basta per abbracciare il relativismo? No, perché il relativismo ha inconsistenze teoriche e (alcune volte) conseguenze morali detestabili. Basta abbandonare i concetti di verità e realtà? Non basta. Secondo Marconi c'è una terza via: spoliticizzare la verità per conservarne il solo significato logico. Questa operazione ha come motivazione, alla sua base, la necessità di rifondare un dibattito pubblico (motivazione politica) che sia capace di giudicare correttamente, attraverso argomentazioni razionali, cosa sia morale e cosa no e come approcciarsi alla diversità (motivazione etica).

Ricapitolando, ci siamo appoggiati al testo *Per la verità* per approcciarci al contributo di Marconi al dibattito. Dopo aver illustrato a grandissime linee il percorso dell'autore, ci siamo concentrati soprattutto sulla parte finale del suo lavoro e ne abbiamo ricercato le motivazioni, le quali sembrano, anche in questo caso, derivare dalla sfera etico-politica. Ciò è ben testimoniato anche dall'*Introduzione* che Marconi ci propone, in cui ammette che gli eventi che lo hanno spinto a scrivere questo testo sono marcatamente di quella matrice. Nello specifico questi ultimi sono: le forti migrazioni (a cui l'Occidente non era più abituato), gli attacchi terroristici di inizio millennio e (almeno in Italia) la forte ingerenza della Chiesa nelle decisioni parlamentari per quanto riguarda tematiche legate alla bioetica, sessualità, ecc.⁶⁵ Questi eventi dimostrano la presenza di problematiche nel dibattito pubblico: diventa quindi imperativo dare a quest'ultimo la giusta importanza e centralità, e la prima cosa da fare è chiarificarne i concetti.

3.2.2 Ferraris: ermeneutica, inemendabilità, tecnologia

Il percorso seguito da Maurizio Ferraris è sicuramente il più interessante e articolato. Se inizialmente l'autore «lavorava gomito a gomito» con Rovatti e Vattimo, «ha poi ritenuto opportuno andare per la sua strada che oggi chiama “nuovo realismo”». ⁶⁶ In effetti, il suo contributo ⁶⁷ a *Il pensiero debole* è in netta continuità con le tesi di questi ultimi. Quella di Ferraris, quindi, risulta una testimonianza importante per far emergere le urgenze sottostanti alle diverse posizioni del dibattito.

⁶⁵ Vedi cfr. D. Marconi “Introduzione”, in D. Marconi, *Per la verità: relativismo e filosofia*

⁶⁶ P. A. Rovatti, *Inattualità del pensiero debole*, p. 10

⁶⁷ Vedi cfr. M. Ferraris, “Invecchiamento della ‘scuola del sospetto’”, in G. Vattimo, P. A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*

Prima di chiederci cosa ha motivato questo cambio di rotta, tentiamo di illustrare le proposte teoriche che l'autore contrappone alle posizioni ermeneutiche e postmoderniste da lui sostenute fino agli anni '90. Per questo compito, prenderemo in particolare considerazione i testi *Manifesto del nuovo realismo* e *Postverità e altri enigmi*, pubblicati rispettivamente nel 2012 e nel 2017: ci auguriamo che questa operazione possa evidenziare al meglio l'evoluzione della visione di Ferraris, dato che i due volumi si presentano come *summe* del lavoro svolto negli anni precedenti.

Quali sono i «dogmi del postmoderno» contro cui l'autore si rivolge? Principalmente due: «che tutta la realtà sia socialmente costruita e infinitamente manipolabile, e che la verità sia una nozione inutile perché la solidarietà è più importante della oggettività».⁶⁸ Questa visione è, secondo Ferraris, resa possibile da tre fallacie, ad essa sottostanti, che vengono esplicitate nel *Manifesto*:

- 1) *essere-sapere*: l'autore rileva una forte confusione tra ontologia ed epistemologia. Mentre l'intuizione realista «ritiene che ci siano cose [...] che non dipendono dai nostri schemi concettuali», i *costruzionisti* sostengono che «anche il fatto che sulla Luna si trovino montagne alte più di 4000 metri non sia indipendente dai nostri schemi concettuali o anche semplicemente dalle parole che usiamo».⁶⁹ Questi ultimi assumono che «parti più o meno grandi della realtà siano costruite dai nostri schemi concettuali e dai nostri apparati percettivi»: il problema è che pensare i concetti come «necessari [...] per avere una qualsiasi esperienza»⁷⁰ significherebbe buttarsi a capofitto in un processo di costruzionismo assoluto, in quanto, quello che c'è sarebbe determinato da quello che sappiamo. Ci pare, però, che le cose non stiano così e che la realtà possa darsi anche in assenza di epistemologia e schemi concettuali. Una *ciabatta* su un tappeto può essere incontrata dall'uomo (che ha un certo tipo di schema concettuale), dal cane (che ne ha un altro), dal verme, ma anche dall'edera o da un'altra ciabatta (a cui faremmo davvero difficoltà ad affidare un qualche tipo di schema concettuale o

⁶⁸ M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, p. XI

⁶⁹ *Ibid.* p. 33

⁷⁰ *Ibid.* p. 34

qualche conoscenza).⁷¹ Il punto, allora starà nel sostenere che «*non è vero che essere e sapere si equivalgono*, e che anzi tra ontologia ed epistemologia intercorrono numerose differenze essenziali». ⁷² Per Ferraris è certo che il nostro rapporto con il mondo sia mediato da schemi concettuali, ma affidare a questi ultimi *addirittura* la costruzione della realtà è esagerato: significherebbe aprire alla possibilità di sostenere che «Bellarmino e Galileo avevano entrambi ragione, o che addirittura Bellarmino aveva più ragione di Galileo». ⁷³ Se si abbandona la realtà da noi indipendente, allora «tutto è possibile», ma questo viene a «interferire con decisioni pratiche (politiche e morali), e non soltanto con contestazioni teoriche». ⁷⁴ È invece necessario riconoscere che il mondo non è modificato dalla nostra conoscenza su di esso: è questo il concetto di «*inemendabilità*». Viene così sostenuto un inaggirabile attrito dell'ontologia di cui dobbiamo tenere conto – come già facciamo nella vita di tutti i giorni – quando passiamo a un piano epistemologico. La cosa interessante di questa analisi proposta dall'autore è che la fallacia essere-sapere ha delle conseguenze negative che vanno tutte in direzione degli ermeneutici, senza avere ricadute sui realisti: vedremo come questo aspetto verrà successivamente modificato.

- 2) *accertare-accettare*: accertare non significa accettare. Il postmodernista sostiene che *tutto* è «socialmente costruito per immunizzarsi dall'attrito con il reale». ⁷⁵ Al realismo viene invece imputata la tesi (etico-politica) secondo cui appellarsi a una realtà indipendente «comporta l'accettazione dello stato di cose esistente». In verità, la visione realista è una posizione critica e ha una forte rilevanza etica: non accetta passivamente, ma riconosce una base che pone dei limiti – indirizza – il nostro agire. Sostiene che per avere un «atto morale» sia necessario compierlo (agire nella dimensione ontologica), non solo pensarlo (agire nella dimensione epistemologica). ⁷⁶ «Il solo pensiero non è sufficiente perché ci sia la morale»

⁷¹ Cfr. esperimento della ciabatta, *ibid.* pp. 39-42

⁷² *Ibid.* p. 45

⁷³ *Ibid.* p. 46

⁷⁴ *Ibidem*

⁷⁵ *Ibid.* p. 61

⁷⁶ Cfr. esperimento del cervello etico, *ibid.* pp. 63-64

perché questa «incomincia nel momento in cui c'è un mondo esterno che ci provoca e ci consente di compiere delle azioni».⁷⁷ Accettare un piano ontologico indipendente significa quindi assumersi la *responsabilità* delle conseguenze della nostra pratica sul mondo e sugli altri. Per trovare una soluzione, Ferraris propone un ampliamento dell'ontologia come trattato di pace perpetua tra costruzionisti e realisti: se nell'ontologia facciamo penetrare un po' di epistemologia (ossia accettiamo che gli oggetti sociali siano costruiti da noi), allora basterà semplicemente assegnare a ciascuno il proprio ambito di competenza. Tra l'altro, accettando il costruzionismo per quanto riguarda gli oggetti sociali, ci si dota anche di un argomento contro il solipsismo: «che al mondo ci siano anche degli altri, oltre a noi, è provato proprio dall'esistenza di questi oggetti, che non avrebbero ragion d'essere in un mondo in cui ci fosse un solo soggetto».⁷⁸ Ritornando a noi, il vero dibattito filosofico-politico-scientifico è distinguere quali oggetti appartengono a quale campo, così da poter agire più efficacemente. Se non si accetta ciò, allora il banco della discussione salta: ma noi non siamo interessati a «spegnere sul sorgere ogni dialogo e ogni confronto».⁷⁹

- 3) *sapere-potere*: siamo davvero sicuri che «l'organizzazione del sapere sia strettamente determinata da motivazioni di potere»,⁸⁰ come pensava Foucault? Oppure che, come sostenuto dal «pensiero debole», «chi ritiene di disporre della verità tende a essere dogmatico o addirittura violento»?⁸¹ Il realismo ha un importante ruolo etico e politico: se si abbandonano gli strumenti che ci legano ad una ontologia indipendente (concetti di verità e realtà), allora ci sbarazziamo dell'oggettività e ci rimane solamente la *solidarietà* alla Rorty, intesa come accordo intersoggettivo dei membri di una comunità. La solidarietà, però, ha documentati effetti etici e politici pessimi, infatti: «il primato della solidarietà del popolo contro l'oggettività dei fatti era stato il principio-guida dei tribunali nazisti

⁷⁷ *Ibid.* p. 64

⁷⁸ *Ibid.* p. 84

⁷⁹ *Ibid.* p. 86

⁸⁰ *Ibid.* p. 89

⁸¹ *Ibid.* p. 90

dopo l'attentato a Hitler del 20 luglio 1944».⁸² L'attacco alla verità e al sapere può essere riletto come un attacco alla violenza. Certo è vero che il realismo permette l'errore, ma apre anche alla possibilità di una sua correzione attraverso il raggiungimento di un sapere più alto. La soluzione proposta da Ferraris è quindi un *neo-Illuminismo* che abbracci «il sapere emancipatore». «Dire addio alla verità è non solo un dono senza controdoni che si fa al “Potere”, ma soprattutto revoca la sola *chance* di emancipazione [...]. Ecco l'importanza del sapere: la correzione – sempre possibile e dunque doverosa – [...] il non volersi rassegnare a essere minorenni».⁸³

Fin qui il Ferraris del *Manifesto*, ma cosa cambia in *Postverità*? Se inizialmente la colpa era affidata esclusivamente agli ermeneutici, e la vera salvezza era il realismo, in questo volume la situazione evolve. Certo, dal fronte relativista continuano a derivare conseguenze molto spiacevoli: l'autore attribuisce una grande fetta di responsabilità agli ermeneutici per aver dato vita al *background* teorico alla base della postverità e aver così contribuito alla crisi del dibattito pubblico. Ma queste conseguenze sono generate e amplificate anche da cause tecniche e sociali: Ferraris introduce il concetto di «*documedità*» ossia «l'unione tra la forza costruttiva dei documenti in quanto fondamenti della realtà sociale e la forza decostruttiva del web, che li moltiplica, frammenta, trasforma, provocando un'atomizzazione del tessuto sociale».⁸⁴ A dire la verità, neanche il fronte realista (definito anche «analitico» per evidenziarne una particolare versione) è privo di problemi: le accuse deboliste di dogmatismo tornano a calcare il palco, in quanto, la verità analitica viene letta da Ferraris come qualcosa di assoluto, unico e univoco, che permarrebbe anche in assenza degli uomini.

La soluzione a questa mutata situazione non è quella ermeneutica di favorire l'epistemologia all'ontologia (esiste solo quello che sappiamo), né quella analitica di assumere la superiorità dell'ontologia all'epistemologia (tutto ciò che esiste è conosciuto o conoscibile), si tratta di proporre un terzo termine che faccia da medio tra i due poli: la

⁸² *Ibid.* p. 94

⁸³ *Ibid.* p. 112

⁸⁴ M. Ferraris, *Postverità*, p. 155

«*tecnologia*», definita come «schema interpretativo», azione che si compie nel mondo e sul mondo prima di avere i concetti, prima di conoscerlo.

Il cambio di rotta continuo (da pensiero debole a realismo, e da quest'ultimo a una posizione intermedia) è motivato dalle conseguenze etico-politiche delle varie posizioni. Il pericolo rappresentato dagli ermeneutici (che propongono una concezione ipoveritativa) è soprattutto quello di una deriva populista che già si è verificata nel mondo occidentale, e di cui l'elezione di Trump e la Brexit sarebbero gli eventi più eminenti.⁸⁵ L'avvelenamento del dibattito pubblico e l'atomizzazione sociale sono visti come dirette conseguenze della postverità, la quale a sua volta è una «popolarizzazione del principio capitale del postmoderno [...] quello appunto secondo cui “non ci sono fatti, solo interpretazioni”».⁸⁶ Il pericolo etico-politico delle posizioni degli analitici (che propongono una concezione iperveritativa) è invece il dogmatismo: se la verità viene intesa come assoluta, unica e univoca, indipendente dall'esistenza o meno degli esseri umani, allora la deriva postmodernista e postveritativa sarà considerata un «errore banale, l'infrazione da parte di incompetenti o malintenzionati di un'antica e stimabile nozione di verità, quella enunciata da Aristotele [...] e ribadita nel secolo scorso dal logico polacco Alfred Tarski».⁸⁷ Come si può bene immaginare, né la soluzione ermeneutica né quella analitica risolvono il problema dell'avvelenamento del dibattito pubblico generato dalla documedialità: i primi accentuano la componente dissolutiva, i secondi si rinchiudono nelle loro torri d'avorio.

Il problema di fondo sembra essere, ancora una volta, legato alla sopravvivenza del dibattito pubblico. La proposta di Ferraris è, quindi, la conciliazione dei due schieramenti attraverso l'adesione alla *mesoverità*: la verità deve essere portata (ontologia), fatta (tecnologia) e detta (epistemologia). C'è una realtà indipendente da noi che funge da fondamento – sia *passivo* (realismo negativo), nel quale il reale viene inteso come estremo negativo (incorreggibile e inemendabile) del sapere, che come *positivo* (realismo positivo), nel quale il reale viene visto come interazione tra esseri viventi o non viventi –

⁸⁵ Vedi cfr. “Dal postmoderno alla postverità”, in M. Ferraris, *Postverità e altri enigmi*

⁸⁶ *Ibid.* p. 21

⁸⁷ *Ibid.* p. 22

che «conferma [...] le nostre teorie, pur essendo sempre in grado di smentirle».⁸⁸ Ma esiste anche un momento in cui la verità si fa: quest'ultima è infatti dipendente dagli schemi interpretativi adottati («la verità è relativa rispetto agli strumenti tecnici di verifica»)⁸⁹ Solo in ultima analisi, e non necessariamente, questo medio ci traghetta ai concetti, i quali possono avere poi «un valore non solo descrittivo, ma anche performativo, evidenziando strati ontologici ancora sepolti».⁹⁰ Dire la verità, che si è fatta sulla base di un fondamento inemendabile di esseri in interazione, è lo *step* conclusivo che ci conduce alla creazione degli oggetti sociali, necessari per far funzionare la sfera etica e politica, e quindi rendere possibile il dibattito pubblico. Solo avendo pieno possesso di tutti questi processi potremo avere una democrazia efficiente. La verità non si deve limitare a *constatare*, ma deve consistere in un *fare basato sul constatare*.

3.2.3 D'Agostini: verità, comunicazione, politica

Nel 2008 Franca D'Agostini entra nel dibattito in considerazione contribuendo a un numero della rivista *Jura Gentium*⁹¹ in cui è in discussione il testo di Marconi, *Per la Verità*. Le considerazioni svolte in quel luogo verranno riprese, ampliate e sistematizzate nell'*Appendice*⁹² di *Verità Avvelenata*,⁹³ del 2010. Successivamente, con il testo *Realismo? Una questione non controversa* (pubblicato nel 2013) riflette sul tema della comunicazione all'interno del dibattito italiano, e ne definisce gli errori e i limiti. Infine, nel contributo al volume *Verità al potere*⁹⁴ (apparso per la prima volta nel 2019), illustra la vera e propria proposta politica che scaturisce dal lavoro che già da decenni occupa la sua ricerca.

Quale è la base teorica sulla quale l'autrice si muove? Innanzitutto, cosa è la «verità»? Tradizionalmente viene identificata come uno dei *trascendentali*, ossia «parole-chiave o

⁸⁸ *Ibid.* p. 152

⁸⁹ *Ibid.* p. 130

⁹⁰ *Ibid.* p. 136

⁹¹ L. Marchettoni (a cura di), *Verità, relativismo e pluralismo: discutendo Per la Verità. Relativismo e filosofia di Diego Marconi*, *Jura Gentium*: rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale, vol. V, 2008

⁹² Vedi cfr. "Contributo all'uso pubblico del concetto di verità", in F. D'Agostini, *Verità avvelenata: buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico*

⁹³ F. D'Agostini, *Verità avvelenata: buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010

⁹⁴ F. D'Agostini e M. Ferrera, *Verità al potere: sei diritti aletici*, Torino, Einaudi, 2019

concetti fondamentali della filosofia».⁹⁵ Recentemente, però, questo termine è comparso sempre più frequentemente sulle pagine dei giornali, nelle quali D'Agostini rileva lo svolgersi di discussioni «prive di una chiara consapevolezza circa il significato della parola [...] e della logica che la contraddistingue».⁹⁶ Si rende quindi necessaria una chiarificazione del termine nel suo uso quotidiano.

Si può dire – ed è stato detto – che il «vero» di cui ci si deve occupare non è quello «politico» perché la «verità politica» è altra cosa dalla «verità». D'Agostini, per evitare incomprensioni, nella sua analisi aderisce al significato di «vero» proposto dal *realismo aletico*, il quale si riferisce all'interpretazione «concettuale» della verità, ossia quella nata nell'antica Grecia: «“vero” è il discorso che dice le cose come stanno»,⁹⁷ aderente ai fatti. Attenzione, ciò non vuol dire che questo termine fissi un'ontologia, non stiamo dicendo che esistono solo i «fatti» (intesi empiricamente): la funzione di verità «correla linguaggio (o pensiero) e mondo, ma è *ontologicamente neutrale* [...] il nostro uso della verità è del tutto estraneo e indifferente alla disputa» ontologica.⁹⁸ Quando nella nostra quotidianità diciamo frasi del tipo «è vero che la tazza è sulla scrivania» intendiamo dire che le cose stanno proprio così: c'è una tazza ed è sulla scrivania. Questo è per l'autrice l'unico significato che ha senso attribuire alla «verità».

D'Agostini afferma che la verità è necessariamente sottesa a qualsiasi ragionamento, scelta, motivazione e valutazione: è *ubiqua e inevitabile/irriducibile*, e questo le dona un senso di dogmatismo. È proprio contro quest'ultimo che il relativista si scaglia, ma così facendo sta considerando solo un lato della medaglia e si è posto in una posizione nella quale è difficile risolvere le problematiche che si generano. Il suo errore è l'esporsi a quelli che D'Agostini chiama argomenti *elenctici* (da *elenchos*, *per confutazione*): come aveva ben evidenziato già Nietzsche, la verità è una «trappola», una volta entrati si getta la chiave e si rimane bloccati in essa. Infatti, per abbandonare o relativizzare la verità, non si potrà fare altro che utilizzare il termine stesso: il risultato è che non la si può mettere in disparte. Se questo può sembrare un mero «gioco linguistico» allora dovremo ricordare

⁹⁵ *Ibid.* p. 228

⁹⁶ *Ibid.* p. 229

⁹⁷ Plat., *Cratilo*, 385 c

⁹⁸ F. D'Agostini, *Verità al potere*, p. 23

come in realtà il meccanismo sia una delle strutture del nostro ragionamento. La funzione di verità (o «funzione-V»): «non è ciò per cui o in vista del quale scegliamo, ragioniamo, ecc.», perché questo ruolo può essere tranquillamente svolto anche dall'utile (personale o sociale), dalle passioni, dagli affetti, ecc., ma è ciò «*senza il quale* nessuna scelta, motivazione, valutazione, ecc. è possibile». La funzione-V è una «funzione di accompagnamento [...] *trasversale* rispetto alla distinzione fra valori etici e valori cognitivi». ⁹⁹

Questa ubiquità e inevitabilità si mostrano soprattutto nella politica e nella filosofia. Si potrebbe tranquillamente descrivere un processo del dibattito pubblico senza mai utilizzare la parola «verità»: «posso accettare b, e/o conseguentemente a, e/o altre tesi ma non perché sono (o credo siano) vere, ma semplicemente perché per varie ragioni mi sembrano accettabili». ¹⁰⁰ Anzi, tra le ragioni di accettabilità di una tesi «la peggiore è forse proprio presupporre che sia vera, perché questo ci espone [...] a una serie di conseguenze indesiderate». ¹⁰¹ Ma non per questo riesco a liberarmi della verità in senso realistico: un detrattore della verità, per convincerci di proposizioni del tipo «la verità è dogmatica e per questo dobbiamo abbandonarla» o «non esistono verità assolute», dovrà dirci «è vero che la verità è dogmatica e per questo dobbiamo abbandonarla», «è vero che non esistono verità assolute», le cose *stanno proprio così*. ¹⁰² L'autrice sostiene che in qualsiasi generalizzazione, «enunciazione di programmi, strategie, principi della vita associata», ¹⁰³ la verità ritorna centrale. «Posso forse prescindere dalla verità quando parlo di gatti e divani, di cose tranquille e banali che popolano la vita, ma quando comincio a pensare in generale, ecco che facilmente il concetto salta fuori [...] e rivela la sua massima importanza in contesti straordinari, filosofici o quasi-filosofici». ¹⁰⁴

Abbiamo detto che il relativista considera solo il lato dogmatico della medaglia, ma questo lo fa incorrere nei problemi che sopra abbiamo delineato. Qual è il versante nascosto? Secondo D'Agostini, la funzione-V può essere intesa anche in modo *scettico*.

⁹⁹ *Ibid.* p. 25

¹⁰⁰ F. D'Agostini, *Verità avvelenata*, p. 236

¹⁰¹ *Ibid.* p. 237

¹⁰² Cfr. *ibid.* pp. 237-238

¹⁰³ *Ibid.* p. 241

¹⁰⁴ *Ibidem*

Il concetto di *aletheia* (*a-lethes, non nascosto*) nasce in Grecia in considerazione del fatto che «il rapporto con la realtà è ubiquo, nel senso che “siamo dentro” la realtà [...], ma possiamo sbagliarci nel descriverla e nel pensarla».¹⁰⁵ Vista la possibilità del falso e dell'errore, allora avremo necessità del concetto-V come «dis-velamento» e «gesto scettico»: a normali condizioni non pensiamo alla verità di certe affermazioni, lo facciamo solo quando in noi sorge un dubbio, una discrasia tra l'informazione ricevuta e la realtà per come ci si presenta. «Verità» è un concetto «inferenziale, discussivo, ispettivo, dubitativo».¹⁰⁶ Questo termine assume il suo connotato dogmatico solo quando fallisce la risposta alle «verità di secondo ordine», ossia alla domanda «è davvero vero ciò che assumo come tale?». ¹⁰⁷ È la stessa funzione-V che «ci mette al riparo dall'improprio uso dogmatico della nozione di verità. È il sospetto riflessivo sulle conoscenze proprie e altrui».¹⁰⁸

La verità, dunque, diviene indispensabile per il corretto svolgimento del dibattito pubblico in un duplice modo: è ciò che sottende tutte le argomentazioni, scelte, proposte programmatiche, ecc. che prendono vita nell'arena pubblica, ma è anche quel dispositivo scettico che ci permette di discriminare tra buoni e cattivi discorsi e soprattutto ci permette di individuare i malintenzionati che ci vogliono ingannare. Certo, sicuramente si rivela in parte come un concetto dogmatico, ma non è questo il lato che ha risvolti negativi sulla vita pratica: il dogmatismo insito nella conoscenza ci impone di utilizzare le «mezze verità» che abbiamo a disposizione come «verità piene», ma ciò non conduce necessariamente alla violenza, anzi, è un'operazione che ci sostiene nelle azioni quotidiane di ogni giorno e senza la quale non potremmo compierle. La pericolosità delle «mezze verità» si rivela soprattutto nella sfera del dibattito pubblico, infatti, molte delle tesi più fuorvianti «hanno un qualche barlume di verità: ed è precisamente quel pallido accenno a deciderne la credibilità e l'ostinato ripresentarsi». ¹⁰⁹ Lo scetticismo intrinseco alla verità si pone, dunque, come necessario perché queste «mezze verità» vengano messe a tacere e interrompano i loro effetti negativi sulla discussione.

¹⁰⁵ F. D'Agostini, *Verità al potere*, p. 30

¹⁰⁶ *Ibidem*

¹⁰⁷ *Ibid.* p. 31

¹⁰⁸ *Ibid.* p. 32

¹⁰⁹ *Ibid.* p. 28

Ciò si rivela di capitale importanza anche in filosofia, ed è dimostrato dallo stato in cui versa il dibattito italiano dell'ultimo decennio, in cui si sono affrontati *post-modernisti* (o anche relativisti, antirealisti, continentali) e *post-post-modernisti* (o anche antirelativisti, realisti, analitici). Le infinite discussioni attorno alla «questione» del realismo (come la chiama D'Agostini) nascono essenzialmente da un bruto fraintendimento. Formule come «*no facts, only interpretations*» sono state sbandierate più dai post-post-modernisti che dai post-modernisti stessi. Nessuno ha mai sostenuto qualcosa del genere e, se lo ha fatto, sicuramente non intendeva dare una descrizione della realtà (metafisica). Il suo intento era piuttosto metodologico: data una certa descrizione del mondo (che è reale ed esiste per tutti), come ci dobbiamo orientare in una certa situazione?¹¹⁰

Questa misinterpretazione, oltretutto, non è stata compiuta da chi, alla fine del Novecento, ha dato inizio al periodo successivamente nominato *Nietzsche Renaissance*, ma da chi, leggendo frettolosamente, ha completamente obliato l'intento metodologico, assumendo quelle parole come metafisicamente pregnanti. Questi ultimi, provengono soprattutto dall'ambito americano e anglosassone. Si può piuttosto affermare che la filosofia mitteleuropea sia stata antimetafisica, ma non antirealista: e questo lo sapevano bene tutti coloro che, essendosi formati sotto le cure della filosofia ermeneutica, si approcciavano a quei testi per dargli nuovo vigore.¹¹¹

La vera guerra non doveva essere quella tra analitici e continentali, ma nemmeno tra realisti e antirealisti: la causa dei principali fraintendimenti in filosofia è rintracciabile, secondo l'autrice, nel paradigma Rorty-Sokal, ossia quella tipologia di comunicazione che procede mutuando le modalità utilizzate nella crociata contro filosofia post-moderna, portata avanti dalla scienza degli anni Novanta. Figure rappresentative sono gli americani Richard Rorty e Alan Sokal (rispettivamente filosofo e fisico), i quali hanno avuto un ruolo centrale nella canonizzazione di questa guerra. Rorty ha contribuito attraverso una lettura che, secondo D'Agostini, non ha esattamente colto nel segno delle argomentazioni continentali e che, nel ripresentarle negli ambienti analitici, ha lasciato decisamente a desiderare. Questo autore si è, di fatto, comportato come uno «stultificatore

¹¹⁰ F. D'Agostini, *Realismo? Una questione non controversa*, p. 48

¹¹¹ Cfr. Id., «Staccate la spina al postmodernismo!», in *Realismo? Una questione non controversa*

inconsapevole» che, cercando di esportare teorie che trovava entusiasmanti, le ha invece stilizzate e ridotte. Il processo di stultificazione prevede la ridicolizzazione di un certo dibattito che viene semplificato attraverso il ricorso di varie fallacie:

- 1) Quella dello *strawman* (uomo di paglia), che procede costruendo a tavolino la teoria da smontare.
- 2) Quella della *semplificazione*, che prevede una stilizzazione delle argomentazioni e che quindi riporta sotto un certo nome un contenuto errato, magari anche estrapolato decontestualizzandolo dal suo contesto originario.
- 3) Quella della *falsa dicotomia*, che punta ad illustrare un dibattito generando la sensazione che, intorno a quel determinato argomento, ci siano due posizioni contrapposte e, addirittura, inconciliabili, tali da dover sceglierne una e rifiutare necessariamente l'altra.

D'Agostini afferma che questo tipo di procedimento è ravvisabile anche nel dibattito italiano intorno al realismo.¹¹² Gli effetti comportati da questo tipo di comunicazione sono molteplici. In *primis*, a causa di ciò la filosofia si è divisa (e lo è tutt'ora) per decenni fra due polarità (analitici e continentali) che, al dialogo, preferivano la guerra. Franca D'Agostini sottolinea l'insoddisfazione¹¹³ che la assale quando applica, separatamente, metodologie e approcci analitici e continentali: è infatti convinta che, prese isolatamente, queste tradizioni non siano esaustive. Accoglie perciò a braccia aperte l'auspicio di Ernst Tugendhat, che prefigurava la ricomposizione del *great divide*, e si dice sicura che uno sguardo più approfondito alle tesi della controparte non potrà che giovare a ciascuna delle tradizioni e alla filosofia nel suo insieme: si finirebbero discussioni inutili su incomprensioni che rallentano il lavoro e rubano energie intellettuali. In *secundis*, questa comunicazione ha effetti negativi anche sulla società. La digitalizzazione e la democratizzazione, unite alla globalizzazione sfrenata, pongono nuove sfide e problemi che non possono essere risolti se prima non si elimina la comunicazione stultificante che erode di principio le fondamenta del dibattito pubblico: la democrazia ha, infatti, necessità che si dia una base oggettiva e condivisa sulla quale impostare i nostri discorsi, porre

¹¹² Cfr. Id., “Nuovo realismo e postmodernismo metodologico”, in *Realismo? Una questione non controversa*

¹¹³ Cfr. *ibid.* p. 100

problemi e proporre nuove soluzioni. Abbiamo bisogno innanzitutto di quei superconcetti filosofici quali «realtà» e «verità»: essi possono fornire il fondamento oggettivo e condiviso di un mondo reale e di un unico modo vero di descriverlo; passaggio necessario se vogliamo farci trovare pronti per affrontare le sfide globali che ogni giorno si fanno più impellenti: primariamente la lotta al riscaldamento globale. Infatti, la stultificazione è penetrata anche nel dibattito pubblico e politico, strabordando da quello accademico, rendendo, così, impossibile il confronto con l'altro. La situazione è stata peggiorata dall'ineluttabilità con la quale la comunicazione dei social media ha preso il sopravvento, allargando concetti di competenza filosofica all'attenzione di un più vasto pubblico, il quale, per la stragrande maggioranza, a dir la verità non se ne è interessato granché. Purtroppo, però, alcuni hanno intravisto le possibilità che si erano aperte e hanno iniziato a modificare quelle armi scettiche a loro vantaggio, rendendole così irriconoscibili, pericolose e inutili in un contesto filosofico.

Quale è la soluzione, a questa situazione, proposta da D'Agostini in *Verità al potere?*

«Il primo passo da compiere è riconoscere che l'apparente declino, o piuttosto il “decadimento”, della verità non è colpa di qualche parte sociale, o politica, o anche filosofica (per esempio il relativismo postmodernista, oggi spauracchio universale per tutti i difensori della verità). È piuttosto il frutto naturale della progressiva e sempre più rapida *democratizzazione* dei processi sociali, e più precisamente del progressivo democratizzarsi della conoscenza, dell'informazione, della comunicazione, della cultura, dell'arte, della filosofia, della scienza e della religione, ecc.».¹¹⁴

La democrazia viene intesa dall'autrice secondo una visione toquevilliana: diviene un processo inarrestabile al quale non ci si può contrapporre, ma che necessita di essere indirizzato. Già lo stesso Alexis de Tocqueville, nell'*Introduzione* alla prima democrazia, esprimeva la necessità di una nuova scienza politica che educi il nuovo assetto sociale e che non lo lasci ai suoi istinti più selvaggi, da cui derivano gli effetti più negativi.

¹¹⁴ F. D'Agostini, *Verità al potere*, p. 12

«Il secondo passo da compiere è riconoscere che per l'umanità democratizzata il concetto di verità ha un ruolo del tutto nuovo. Esagerando un po' [...] si può dire che la democrazia, come situazione socio-culturale prima che come idealità o programma politico, è *verità al potere*: non evidentemente il potere della "verità" come tale ma del *creduto vero*, e dunque del *concetto* di verità, di come lo usiamo per ragionare, credere, decidere». ¹¹⁵

La verità deve essere vista come un bene *«fondamentale»*. L'esigenza di verità «si è storicamente presentata in termini di una pluralità di diritti: alla conoscenza, alla memoria storica, al risarcimento, al riconoscimento pubblico, alla testimonianza, e anche a uno Stato che risolva le controversie e promuova la giustizia "portando chiarezza"». ¹¹⁶ La verità viene definito un «bene *universale e primo*» in quanto: è condizione primaria della *giustizia*, ma lo è anche della *cooperazione* e della *fiducia* tra agenti sociali e infine delle *convenzioni* – attraverso l'apertura che produce verso la possibilità di *ripetizione*. ¹¹⁷ Inoltre, attraverso un parallelismo con la psicoanalisi, la psichiatria sistemica e la psicologia sociale, D'Agostini evidenzia come «i danni che la mancanza di verità può produrre al benessere psichico degli individui» – interpretando l'idea di malattia mentale come «credenze distorte che un persona è indotta ad abbracciare e a elaborare, e a cui uniforma le proprie azioni e decisioni» – possono essere intesi in termini di «disagio aletico» a livello sociale, ossia: «credenze vere che vengono silenziate, non vere o false che guadagnano improprio vantaggio pubblico, elusioni strategiche della realtà dei fatti che provocano la "vendetta" dei fatti stessi». La distorsione delle credenze determina un danno sociale, dunque «l'uso corretto della funzione-V è condizione di ogni benessere politico». ¹¹⁸

La verità è un bene che deve produrre un sistema di diritti, ed è anche ciò che garantisce il funzionamento del dibattito pubblico. D'Agostini afferma che siamo già in un mondo *aletico (post-post-veritativo)*: dobbiamo solo rendercene conto e combattere per rendere effettivi i diritti etici e politici che ne sono la conseguenza.

¹¹⁵ *Ibid.* p. 13

¹¹⁶ *Ibid.* p. 19

¹¹⁷ Cfr. *ibid.* p. 26

¹¹⁸ *Ibid.* p. 27

4. Conclusioni

Ripercorriamo brevemente il percorso svolto. Nel §1 abbiamo introdotto il dibattito e i suoi attori appoggiandoci al testo *Realtà* di Mario De Caro. Nel §2 ci siamo concentrati sulle connessioni tra i principali concetti della discussione e abbiamo tentato di fornire una cornice che evidenziasse soprattutto quale fosse la posta in gioco in termini etici e politici. Nel §3 abbiamo cercato di rendere un sapore delle teorie proposte dalle varie parti e di fare emergere quali fossero le motivazioni e i fini che muovevano i vari autori.

Ciò che abbiamo individuato risulta molto interessante: alla base degli interventi dei vari attori sembrano esserci preoccupazioni per quanto riguarda il benessere della società democratica e, in particolare, preoccupazioni per la situazione in cui versa il dibattito pubblico. Il benessere e l'efficienza di quest'ultimo sono di fondamentale importanza in democrazia, ma negli ultimi decenni non sembra che si sia dato particolare peso a ciò. Frequenti sono state – e sono tutt'ora – le violazioni di quei diritti e libertà che permettono un corretto svolgimento della discussione: a cominciare dalla libertà di stampa (sistematicamente negata in varie parti del mondo), fino ad arrivare al condizionamento cognitivo dell'opinione pubblica reso possibile da programmi statali o di multinazionali che quotidianamente da decenni irrompono nella *privacy* dei singoli individui.

Nel dibattito italiano sul realismo c'è chi ha dato colpa alla struttura del pensiero occidentale, ossia la Metafisica, interpretata come volontà di potenza, violenza e oppressione, chi ha individuato il problema in una scarsa chiarezza a livello del dibattito, chi ha proposto come capro espiatorio una corrente filosofica, la quale avrebbe acuito le conseguenze negative prodotte dall'impatto con le nuove tecnologie e i social media, e infine c'è chi propone di ricondurre le difficoltà a un globale e inarrestabile processo di democratizzazione. Tutti questi diversi approcci, nondimeno, sembrano concordare su quale sia l'oggetto su cui il lavoro deve essere concentrato: il dibattito pubblico.

Non possiamo però aspettarci che sia la politica a risolvere questa situazione: negli ultimi anni ha più volte dimostrato di non esserne in grado a causa del suo attaccamento alla forma dello Stato nazione la quale, in un mondo così globalizzato e interconnesso, non ha che un potere infimo. Sembra assurdo anche confidare nell'economia, orientata

da una prospettiva neoliberale a cui le politiche mondiali sono strettamente legate, perché quest'ultima ha tutto l'interesse che queste violazioni continuino.

Abbiamo dunque una situazione problematica in cui si deve agire in fretta in maniera coordinata e globale. Oltre alle urgenze prima indicate, altre emergenze si sono palesate e, forse, costituiscono un pericolo ancora più grande per la società democratica: a cominciare dai cambiamenti climatici, passando alle diseguaglianze sempre più ampie, all'odio serpeggiante e finendo con la pandemia ancora in corso, ci rendiamo conto che tutte queste problematiche possono tranquillamente spazzare via o frantumare l'umanità.

Abbiamo detto che politica ed economia risultano inefficienti per risolvere la situazione. Possiamo allora chiederci: la riflessione riesce ad aiutarci? Per rispondere a questa domanda proveremo, ora, a considerare se il dibattito sul realismo ha cambiato effettivamente qualcosa e se ha centrato il suo obiettivo.

Se la mira della discussione era il miglioramento della situazione attuale, allora la riflessione da sola non riesce a centrare il suo obiettivo. Questo ci dice che è inutile? No, però dobbiamo ricordarci cosa fosse primariamente la filosofia nelle sue origini greche: riflessione orientata a meglio fondare la praxis. Curiosamente, la filosofia sembra nascere nel secolo in cui abbiamo i primi esperimenti democratici e in cui questa nuova forma di governo si sta estendendo all'interno del mondo greco, generando conflitti con i conservatori. La situazione del dibattito pubblico di allora, secondo la lettura di Franca D'Agostini, può essere (*mutatis mutandis*) paragonata a quella attuale. Dobbiamo, quindi, almeno prendere in considerazione la soluzione che era stata già proposta: riconsegnare la giusta importanza alla pratica attraverso un pensiero che possa darle maggior fondamento. La riflessione è tutt'altro che inutile: dovremo però trovare un giusto equilibrio.

Il dibattito sul realismo non è sterile: evidenzia una situazione problematica, la analizza e propone delle riflessioni. Il punto è che se ci limitiamo a ciò siamo troppo lenti. La situazione è paradossale: già un sistema come il nostro è burocraticamente goffo in quanto appronta una risoluzione sempre e solo dopo che il problema si è manifestato e ha fatto danni, in più abbiamo la capacità di prevedere le urgenze future e le tecnologie per soddisfarle, ma non lo facciamo. Siamo forse nell'epoca più avanzata dell'umanità, ma alle giovani generazioni è stata insegnata l'impotenza, soprattutto in campo politico. La

tirannia della maggioranza, che tanto preoccupava Tocqueville, si è trasformata in una tirannia della minoranza: la stragrande maggioranza della popolazione mondiale è alla mercè di una casta numericamente irrisoria che però detiene le risorse che sole permettono la sopravvivenza dei subordinati. La rabbia e l'incredulità di una situazione del genere non derivano solo dal fatto che, come scriveva Etienne De La Boétie nel *Discorso sulla servitù volontaria*, basterebbe che il popolo non desse più il suo consenso e la smettesse di servire, ma anche dalla constatazione delle enormi possibilità di unione e collaborazione che sono garantite dalle nuove tecnologie. Nonostante ciò, la frammentazione e il solipsismo egoistico sembrano essere le cifre dell'attualità.

Maree di soluzioni sono state proposte per fronteggiare l'atomismo a cui è stato forzato il tessuto sociale, ma solo alcune attecchiscono: quelle populiste e conservatrici. Ciò probabilmente perché vengono percepite come *azione pura* sulla *presunta* causa del problema. Certo è che non è sempre facile individuare quella vera, e nella maggior parte dei casi la sola azione rischia – e crea – più danni che altro. Grazie al sapere scientifico, però, molte delle urgenze che ci muovono hanno una causa ben definita: in questi casi dovremmo lasciare in secondo piano la discussione e la riflessione e puntare sull'azione. Anche solo perché senza che ciò venga fatto, non avremo più un futuro nel quale rimediare ai nostri sbagli.

La discussione sulla realtà può avere qualche ruolo in questo processo di salvataggio del nostro futuro? Parrebbe di sì, infatti, la realtà ha importanti risvolti politici non solo in connessione con il dibattito pubblico. Questo è ben evidenziato da Carlo Sini e Carlo Alberto Redi (filosofo e biologo) nel loro recente dialogo *Lo specchio di Dioniso: quando un corpo può dirsi umano*.¹¹⁹ Attraverso le ultime scoperte in ambito scientifico il reale irrompe a piè pari nella riflessione sulla società: l'*epigenetica* ci insegna come l'interazione con l'ambiente e gli altri organismi viventi (siano essi umani o meno) vadano a modificare direttamente l'espressione del DNA di un individuo. O meglio, sarebbe il caso di chiamarlo *condividuo* per evidenziare come il singolo non sia altro che il prodotto di altri corpi (culturali e biologici) esistiti prima di lui, ma anche attualmente presenti al suo interno. Sini ricorda che già Karl Marx aveva intuito come le condizioni,

¹¹⁹ C. Sini, C. A. Redi, *Lo specchio di Dioniso. Quando un corpo può dirsi umano?*, Milano, Jaca Book, 2018

di vita e ambientali, dei lavoratori li rendessero strutturalmente più cagionevoli, di statura più minuta e di vita più breve: la disparità non si verificava solo sul luogo di lavoro, a causa del meccanismo capitalista, ma nella vita di tutti i giorni. Se il DNA non viene letto come un'unità chiusa ma come entità modificabile, allora le interazioni negative derivanti dall'ambiente avranno la possibilità di generare epimutazioni al suo interno. Peggiori sono le condizioni di vita, peggiori saranno le informazioni espresse dal DNA. Dare la giusta rilevanza alla realtà diventa allora una mossa etica e politica: permette di combattere le diseguaglianze non solo nel presente, ma anche nel futuro. Se l'ambiente e le interazioni sociali modificano il DNA, allora le conseguenze negative si rifletteranno più sui figli e sui nipoti che sugli attuali portatori. Si combatte così la diseguaglianza, ma lo si fa prevenendone la maggior diffusione e influenza in futuro, rispettando così il diritto a una vita dignitosa di quei *condividui* che ancora non sono nati, e probabilmente non sono neanche in programma.

In conclusione, pur non condividendo totalmente le tesi e le modalità di Pierre-André Taguieff nel testo *Il Razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti*,¹²⁰ potrebbe risultare importante riportare alcune sue affermazioni delle ultime pagine, le quali catturano bene il sentimento di impellenza che chi scrive sente approcciandosi a queste tematiche:

«Le difficoltà speculative [...] possono e devono essere messe tra parentesi in tutti quei casi in cui l'azione non può farsi attendere. In breve, per le situazioni in cui bisogna agire d'urgenza si possono fare delle scelte assiologiche e normative. Si tratta, allora, soltanto di una questione di opportunità, e la finalità è unicamente quella di ottenere alcuni risultati, adattandosi alle condizioni del contesto. L'efficacia della strategia adottata si impone allora come criterio provvisorio della scelta [...]. Bisogna quindi fare delle scelte tattiche, rispetto a quello che viene valutato come il pericolo principale. È la scelta del male minore, che presuppone il fatto che non ci siano mai soluzioni semplici e definitive.»¹²¹

Il dibattito sul realismo ha certamente prodotto conseguenze positive: una di queste è l'aver sottolineato l'indispensabilità dei concetti di verità e realtà, e anche la loro maggior

¹²⁰ P. A. Taguieff, *Il razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti*, Milano, Cortina Raffaello, 1999

¹²¹ *Ibid.* pp. 109-110

incisività. In un momento storico in cui è necessario agire e farlo in fretta, l'approccio relativista deve sicuramente essere tenuto da conto, ma forse non risulta essere la migliore teoria da tradurre in prassi. Abbiamo la necessità di principi forti su cui rifondare la socialità, ma contemporaneamente questi principi dovranno essere scelti all'insegna della convivenza e del rispetto per il diverso. Però, soprattutto negli ambiti in cui identifichiamo chiaramente la fonte del problema, l'azione basata su realtà e verità diventa imperativa. Poi, quando ci saremo garantiti un futuro, avremo tutto il tempo per valutare le nostre scelte e, eventualmente, dispensare le giuste punizioni.

Bibliografia

- Baghramian M. e Coliva A. (a cura di), *Relativism*, Londra, Routledge, 2020
- Baghramian M., *Relativism*, Londra, Routledge, 2004
- D'Agostini F. e Ferrera M. (a cura di), *Verità al potere: sei diritti atletici*, Torino, Einaudi, 2019
- D'Agostini F., *Realismo? Una questione non controversa*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013
- D'Agostini F., *Verità avvelenata: buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010
- De Caro M. e Ferraris M. (a cura di), *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, Torino, Einaudi, 2012
- De Caro M., *Realtà*, Torino, Bollati Boringhieri, 2020
- Ferraris M., *Manifesto del nuovo realismo*, GLF editori Laterza, 2012
- Ferraris M., *Postverità e altri enigmi*, Bologna, Il Mulino, 2017
- Marchettoni L. (a cura di), *Verità, relativismo e pluralismo: discutendo Per la Verità. Relativismo e filosofia di Diego Marconi*, Jura Gentium: rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale, vol. V, 2008
- Marconi D., *Per la verità: relativismo e filosofia*, Torino, Einaudi, 2007
- Rorty R., *Philosophy and the mirror of the nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979
- Rovatti Pier Aldo, *Inattualità del pensiero debole*, Udine, Forum, 2011
- Sartre J. P., *L'antisemitismo: riflessioni sulla questione ebraica*, 1946
- Sini C. e C. Redi A., *Lo specchio di Dioniso. Quando un corpo può dirsi umano?*, Milano, Jaca Book, 2018

Taguieff P. A., *Il razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti*, Milano, Cortina Raffaello, 1999

Valore P., *La sentenza di Isacco: come dire la verità senza essere realisti*, Milano – Udine, Mimesis, 2012

Vattimo G., *Addio alla verità*, Roma, Metelmi editore, 2009

Vattimo G. e Rovatti P. A. (a cura di), *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 1983