

Franca D'Agostini

Diritti aletici

INTRODUZIONE

Lo scopo di questo articolo è riflettere sulla nozione di «diritti aletici» (DA), la categoria dei diritti che riguardano la verità. Il concetto di verità è visto più frequentemente nell'ottica di doveri, come i doveri di trasparenza, sincerità, chiarezza, correttezza informativa. La prospettiva dei correlativi diritti non è molto frequentata. Si è parlato spesso, in anni recenti, di «diritto alla verità», con riferimento a diversi contesti problematici, ma che io sappia non esiste una specifica trattazione che riguardi i DA in modo approfondito, e in un'ottica filosofica.

In quel che segue intendo tematizzare questo tipo di diritti, chiedendomi quali possano essere e quali ragioni abbiamo per considerarli importanti. Farò occasionalmente riferimento alle considerazioni di giuristi e di filosofi del diritto e della politica, ma cercherò soprattutto di mettere in luce come uno sguardo su questo genere di diritti apra una prospettiva diversa, che credo sia particolarmente utile sul piano analitico. L'attenzione rivolta al problema della verità consente a mio avviso di chiarire un certo numero di intricate questioni che riguardano eminentemente (ma non esclusivamente) la filosofia politica normativa, e interessano temi caldi e controversi del dibattito pubblico attuale, come il rapporto tra informazione e potere, l'impatto della conoscenza scientifica e delle innovazioni tecnologiche nella vita delle società e degli individui, il ruolo sociale e politico delle credenze religiose, le degenerazioni (per corruzione, accentramento o ingovernabilità) dei sistemi democratici.

1. LA VERITÀ COME BENE GIURIDICO E POLITICO

Il caso della morte di Giulio Regeni, con il meccanismo di elusione e distorsione dei fatti da parte delle autorità egiziane, è stato uno degli ultimi episodi pubblici in cui la funzione concettuale che indichiamo con il predicato “è vero” si è rivelata di speciale importanza politica e umanitaria. Il diritto di conoscere i fatti che hanno portato al brutale assassinio del ricercatore italiano riguardava non soltanto i genitori del ragazzo, ma anche tutti noi come cittadini del mondo. E, innegabilmente, le versioni mendaci o lacunose fornite hanno rappresentato una violazione del nostro comune diritto alla verità. In quale misura però il «diritto alla verità» può essere generalizzato? E che cosa si intende esattamente per «diritto alla verità»?¹.

1.1. *La verità come bene giuridico*

In linea di principio, non è difficile sostenere che la verità – la conoscenza delle «cose come stanno realmente»² – costituisca un *bene*, come tale danneggiabile o espropriabile. La bambina che viene abusata dal padre, e mantenuta nella persuasione che i comportamenti paterni siano leciti, soffre un danno

¹ Un simile diritto non è tutelato esplicitamente in alcun documento internazionale, ma come è stato notato «appare comunque implicito a livello sostanziale in tutta una serie di obblighi dello Stato nel campo dei diritti umani sanciti sia dal diritto internazionale consuetudinario che da documenti internazionali dotati di meccanismi di garanzia» (<http://www.dirittoallaverita.it/gli-strumenti-gia-attivabili-per-la-tutela-del-diritto-alla-verita>). Nell'analisi di Stefano Rodotà (2012, 211-231), emergono chiaramente le difficoltà legate alla teorizzazione di un «diritto generale e incondizionato alla verità». Quanto segue è anche ispirato alle sue perplessità, e trae spunto dalla sua impostazione del problema: data la natura fondamentale e pervasiva del concetto di verità, occorrono chiarimenti, per evitare che l'appello al «diritto alla verità» degli individui e dei popoli valga solo come un accenno generico o un «retorico strumento salvifico» (ivi, 217), e non ne siano specificati i limiti e la natura.

² Evidentemente, qui sto adottando la definizione tradizionale realistica di “è vero” come «così stanno le cose» che a partire da Platone (*Cratilo*, 385d) ha dominato in modo sostanzialmente indiscusso la tradizione filosofica fino alla fine dell'Ottocento. Esistono varie ragioni per privilegiare questa accezione, la prima è che la definizione realistica di verità (benché fonte di qualche problema sul piano epistemologico e metafisico) è del tutto conforme all'uso del concetto in logica, nella pratica giuridica, in politica e nella vita quotidiana. Cfr. D'Agostini 2011, cap. 5.

atletico, con effetti disastrosi sul piano morale e cognitivo. L'afroamericano che vive in un contesto e in un'epoca di discriminazione ed è persuaso che ciò sia normale, è espropriato della verità su se stesso. Ogni persona mantenuta in condizione di soggezione o subordinazione con strategie di manipolazione delle credenze subisce una violazione sistematica dei propri diritti atletici. Il danno può non essere individuale. Un gruppo di musulmani educati a pensare che gli infedeli vogliano la distruzione dell'islam e del mondo arabo, e se mai a credere che se qualcuno uccide se stesso insieme a un grande numero di infedeli avrà la gioia eterna, è una collettività in una condizione di sofferenza atletica: si vive prigionieri di credenze non vere (se non decisamente false), che inducono comportamenti dannosi a se stessi e agli altri. Tipiche società atleticamente sofferenti sono i regimi totalitari, definiti, da vari autori, come situazioni di «menzogna organizzata». I cittadini vengono mantenuti nella persuasione che i provvedimenti governativi siano giusti sulla base di una sistematica distorsione o cancellazione della verità.

La violazione dei diritti atletici di collettività e individui potrebbe costituire (in qualche caso costituisce) un'aggravante in reati normalmente considerati lesivi di altri beni, o un reato in sé. Azioni considerate legittime o non giuridicamente rilevanti, come i revisionismi ideologicamente orientati, le interpretazioni tendenziose di verità incerte, l'uso di verità parziali per produrre o favorire il formarsi di credenze false, una volta fissate le idee sul "bene"-verità, potrebbero ricevere valutazioni più accurate e sanzioni commisurate al danno che tali comportamenti arrecano al benessere degli individui e delle collettività³.

Ma non è facile stabilire con esattezza la natura di questo danno, e ancora più difficile è accertare «crimini atletici» di questo tipo. La perplessità più ovvia riguarda il fatto che non sempre si vuole sapere la verità e non sempre è giusto e utile saperla o ricordarla, da cui segue che un «diritto incondizionato alla verità» non è difendibile⁴. In secondo luogo, frode, calunnia, falsa testi-

³ Il problema del negazionismo è uno dei casi tipici in cui la verità si presenta come un bene tanto privato quanto pubblico: accennerò più avanti alla legge approvata recentemente in Italia che lo prevede come aggravante in reati relativi alla propaganda razzista. Per una discussione della teoria relativa cfr. Besussi 2017.

⁴ Rodotà (2012, 226 e ss) segnala precisamente questa difficoltà, che è alla base di almeno due ordini di diritti opposti ai DA: il diritto individuale alla *privacy*, o a non conoscere verità sgradevoli; e il diritto collettivo alla pace sociale, dunque a *dimenticare* verità che potrebbero generare conflitto (cfr. qui § 3).

monianza sono tipiche fattispecie che coinvolgono la verità: ma è difficile isolare l'atto di «far credere» il falso o il non vero come un crimine, comportante un danno di per sé⁵. Un caso esemplare è la legge sul «plagio» nel codice italiano (art. 603 del C.p.), dichiarata incostituzionale (sentenza n. 96, 9 aprile 1981) perché prevede «la vaga possibilità di ridurre una persona in proprio potere» sulla base di una «soggezione» epistemica. Nel 2008 è stato presentato un disegno di legge (n. 569) che propone un articolo simile, riguardante la «manipolazione mentale», da inserirsi dopo l'art. 613. La proposta è stata discussa e non ha avuto seguito. L'imprendibilità di principio del manipolatore (il manipolato è libero di non farsi manipolare) e l'estensione del suo procedimento (dove si colloca, esattamente, la frode?), rendono la materia estremamente vaga⁶. La cosiddetta «vaghezza giuridica»⁷ è particolarmente evidente e problematica in questi casi di danno, colpa e dolo *epistemici*, cioè riguardanti il conoscere e il credere. E lo è a maggior ragione in quanto le credenze indotte dalla manipolazione sono di solito controverse: coinvolgono teorie religiose, oppure interpretazioni complesse in cui il falso si mescola al vero e al mezzo-vero.

1.2. *La verità come bene politico*

L'importanza pubblica del caso Regeni e di altri casi simili, e l'idea di «menzogna organizzata», applicabile come ho suggerito tanto ai totalitarismi quanto ai terrorismi di stampo ideologico-religioso, quanto anche allo sviluppo di democrazie deviate o sofferenti⁸, ci ricordano che la verità è anche se non anzitutto un «bene politico». Con la caduta dei sistemi totalitari e l'affermarsi dello stato

⁵ Padovani (2014) esamina i diversi modi in cui il falso, l'inganno e l'induzione in errore rilevano dal punto di vista penale, ma l'autore stesso riconosce che la questione è «singolarmente gravida di problemi normalmente non considerati» (ivi, 9). Padovani ricorda anche (ivi, 14) il detto latino *aut vi aut fraude delinquitur*: si delinque con la forza, o con la frode. Evidentemente, anche in base a una combinazione dell'una e dell'altra. E d'altra parte, secondo alcune analisi, anche la cancellazione o distorsione o violazione della verità sono gesti aggressivi. Cfr. Bok 2003, che fornisce un'interpretazione della menzogna come gesto violento di forzatura delle credenze.

⁶ Cfr. su questo tema D'Agostini 2016.

⁷ Cfr. Puppo 2012.

⁸ Ho tentato un'analisi delle forme e ragioni di avvelenamento del dibattito democratico in D'Agostini 2010; ho ripreso il discorso in D'Agostini 2017.

costituzionale su scala planetaria, il concetto di verità ha assunto in politica una rilevanza del tutto nuova⁹. Un primo ed evidente sintomo del fenomeno è stato la creazione di «Commissioni della verità» in diversi paesi, per garantire giustizia e riconciliazione dopo la fine di un regime. La questione sembra essere però più ampia, e investe le stesse condizioni della vita associata.

In linea di principio, il ruolo della verità in politica può essere valorizzato in due modi. Il primo è in largo senso realistico, e fa appello al concetto di cooperazione. Normalmente e a parità di condizioni si preferisce la verità all'inganno e all'errore, in omaggio a un basilare «principio di cooperazione» tra gli agenti sociali. Nella celebre teoria di Paul Grice la veridicità informa una delle «super-massime» la cui osservanza garantisce l'occorrere di scambi conversazionali corretti. Più radicalmente, nell'analisi che David Lewis ha svolto all'inizio della sua carriera filosofica¹⁰ si stabilisce uno stretto rapporto tra le convenzioni – non soltanto linguistiche – che regolano la vita di una collettività («un popolo») e l'uso della funzione-verità, intesa classicamente come relazione di adeguatezza tra il linguaggio (o le credenze) e il mondo. Le convenzioni vengono create per «coordinare» le attività degli agenti sociali, dunque rispondono anzitutto a uno scopo pratico. Ma la funzione-verità presiede all'intera procedura, visto che il rapporto linguaggio-mondo, nota Lewis, regola tanto il meccanismo della *ripetizione* (che garantisce l'insediarsi della convenzione), quanto la *fiducia* reciproca di chi parla e agisce facendo uso della convenzione stessa. Dirò qualcosa più avanti sulle nozioni lewisiane di *truthfulness* e *trust*. Per ora e a titolo preliminare credo sia facile ammettere che la possibilità di conoscere il mondo in modo veritiero e di scambiarsi informazioni al riguardo in modo veridico siano condizioni socialmente istitutive, con cui la politica (non soltanto democratica) ha a che fare in vario modo (cfr. § 4).

Un secondo argomento è normativo, e può avvalersi di ciò che Spinoza chiamava «la felicità politica»¹¹. Il concetto di felicità è sufficientemente ampio da includere (e conciliare) le nozioni di «benessere» e di «pace sociale», ma per

⁹ Cfr. Häberle 2000; cfr. anche, su una linea molto simile Zagrebelsky 2009.

¹⁰ Lewis 1968; 1969. Quel che soprattutto è interessante dell'analisi di Lewis è che principi e temi propri di una tradizione pragmatistica, antirealistica e antidescrittivistica, come appunto la convenzione, vengono ricompresi nel quadro di una visione del linguaggio neodescrittivistica e si direbbe neoaristotelica.

¹¹ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico* (tr. it. Einaudi, Torino 1980, pp. 83-85).

quel che riguarda il discorso qui affrontato, l'uso di tale concetto è particolarmente utile perché consente di effettuare un parallelo tra il bene degli individui e quello delle collettività, riportando entrambi alla gestione delle «verità pubbliche» (le tesi e teorie che una comunità ritiene essere vere). La psicoanalisi, la psichiatria sistemica, la psicologia cognitiva, hanno evidenziato i danni che la mancanza di verità può produrre al benessere psichico degli individui. La stessa idea di malattia mentale può essere interpretata in termini di credenze distorte (combinazioni più o meno strutturate di credenze non vere, quasi-vere, false) che la persona è indotta per qualche ragione ad abbracciare e a elaborare, e a cui uniforma le proprie azioni e decisioni. Allo stesso modo, non è difficile interpretare il malessere sociale in termini di disagio atletico: credenze vere che vengono silenziate, credenze non vere o false che guadagnano improprio vantaggio pubblico, elusioni strategiche della realtà dei fatti che provocano la “vendetta” dei fatti stessi; più drammaticamente, come si è suggerito: l'incardinarsi della menzogna in «organizzazione», istituzione, canone o sistema. Si può dunque riconoscere senza difficoltà che la distorsione delle credenze (più o meno prodotta strategicamente, e/o sistematicamente) determina un danno politico oggettivo. La critica delle ideologie, dall'*Ideologia tedesca* di Marx ed Engels in avanti, ci ha abituati ad accettarlo.

Eppure proprio in questa prospettiva le perplessità aumentano, tanto sul piano pratico quanto sul piano della legittimità di principio. Anzitutto, vale l'argomento già accennato: la veridicità non è sempre cooperativa, e le situazioni in cui si preferisce, ed è in certo modo “giusto”, non sapere o non diffondere la verità sono altrettanto frequenti di quelle in cui invece è essenziale conoscerla e diffonderla. Siamo anche abituati (con qualche ragione storica) a pensare che una «politica della verità» sia un danno più che un vantaggio. Si è parlato di «dittatura della verità» e del possibile attestarsi di «verità di Stato» ingiuste e niente affatto vere¹². D'altra parte, l'operazione di provvedere una comunità felice (o di garantire l'esercizio del potere) sembra richiedere la sistematica elusione della verità, se non, come si dice a partire da Machiavelli, la coltivazione della menzogna¹³.

¹² In simili accenni si hanno in mente di solito situazioni associate al Terrore, e (anche se forse non del tutto appropriatamente) alla figura di Robespierre, oppure alle «verità» contraffatte e tradite dai regimi totalitari; il tipico esempio citato è la *Pravda* (verità), organo niente affatto veridico del regime sovietico.

¹³ Cfr. sul tema l'analisi di Lorella Cedroni (2010).

Nel *mainstream* della filosofia politica contemporanea l'idea dell'intrinseca natura antialetica della politica non sembra aver subito significativi cambiamenti, dall'epoca di Machiavelli¹⁴. La stessa Hannah Arendt, pur insistendo sull'importanza pubblica delle «verità di fatto», colloca la politica nella sfera della menzogna necessaria¹⁵. Una vasta letteratura (esemplarmente rappresentata dall'antiplatonismo di Nietzsche) ci ricorda che il binomio felicità-verità è inconcepibile, essendo la prima fondata sul tradimento o l'elusione della seconda, ed essendo la seconda per lo più orientata a distruggere la prima¹⁶. Infine, la saggistica giuridica e politico-filosofica ha spesso sottolineato la tensione – o l'incompatibilità – tra l'esigenza di verità e le esigenze di pace, amicizia, benevolenza, perdono, anche: libertà¹⁷. In pratica, c'è qualche ragione di sostenere che forse, più che di un «diritto alla verità», gli esseri umani e le collettività hanno bisogno (per il loro benessere e felicità) di un «diritto alla menzogna»: a essere piacevolmente ingannati, a non sapere e a non rivelare, a servirsi di falsità o mezze verità per ingannare o fuorviare gli altri (se mai con motivazioni e intenzioni del tutto benevole).

1.3. Una sfida filosofica

Quanto ho scritto fino a questo punto delinea in termini molto generali e preliminari la *sfida filosofica* rappresentata dalla riflessione sui DA. Ciò che sembra specialmente interessante in tali diritti è che da un lato essi sembrano di primaria e ovvia importanza, dall'altro lato però le difficoltà di tematizzarli e tenerne conto sembrano insormontabili.

Nell'ipotesi che tendo a favorire, ciò si deve alla speciale natura del concetto di verità, e i molti ostacoli che si frappongono alla necessità di focaliz-

¹⁴ Antonella Besussi ha dedicato all'argomento ampi lavori (cfr. in particolare Besussi 2012; 2013; 2015).

¹⁵ Cfr. Arendt 1967.

¹⁶ Esistono diverse posizioni di questo tipo, che variano nei dettagli, ma globalmente costituiscono ciò che ho suggerito di chiamare «cultura della non-verità» (in D'Agostino 2011, cap. 18, cerco di ricostruire un simile «spirito del tempo»). Nell'ipotesi che tendo a favorire si tratta semplicemente dell'orizzonte filosofico-culturale tardo-moderno (prima che postmoderno), i cui caratteri sono riconducibili a tentativi di gestione oligarchica (o localistica) della democrazia.

¹⁷ Cfr. in particolare Rodotà 2012, 224-227.

zare l'attenzione sul ruolo dei valori atletici (e della loro violazione) derivano sostanzialmente dalla nostra condivisa ignoranza circa tale natura¹⁸. Più precisamente, il ruolo fondamentale e istitutivo del concetto di verità per la vita degli animali umani sta diventando oggi particolarmente evidente, per diverse ragioni, non ultimo a causa della crescente e largamente incontrollabile diffusione delle informazioni¹⁹. Quel che manca però è una «cultura della verità», ossia la consapevolezza pubblica circa la natura fondativa («trascendentale»: cfr. § 3.1) e insieme estremamente fragile e problematica del concetto di verità: una duplice circostanza che la filosofia ha sempre cercato e tuttora cerca di mettere in luce.

Nel secondo libro della *Metafisica*, Aristotele caratterizza la filosofia (la «scienza prima») come «la scienza di coloro che sono interessati alla verità». In seguito, l'identificazione della filosofia come “scienza della verità”, oggi non molto frequentata, è rimasta un'acquisizione sostanzialmente indiscussa²⁰. E indiscussa è rimasta anche l'idea che il problema filosofico rappresentato dalla verità, ossia la ragione per cui un simile concetto richiede l'istituzione di una «scienza» o una competenza specifica, sia quello che Aristotele stesso presenta, nel libro α , senza preoccuparsi molto di argomentarlo: «La ricerca della verità sotto un certo aspetto è difficile, sotto un altro è facile. Una prova di ciò sta nel fatto che è

¹⁸ È l'intuizione di base del pamphlet di Michael Lynch (2007). Credo abbia buone ragioni giustificative, anche se la mia visione del problema differisce da quella di Lynch, per diverse ragioni, per esempio perché per Lynch l'uso del concetto-valore verità è importante, per me come si vedrà più che importante è inevitabile. Inoltre, scrive Lynch: «il nostro concetto di diritto presuppone il concetto di verità», ma più propriamente nella mia prospettiva *ogni* nostro concetto presuppone la verità. Le due tesi sono legate al fatto che la funzione V ha un ruolo trascendentale (cfr. § 3.1).

¹⁹ Le opere di Luciano Floridi su questo tema sono un imprescindibile riferimento. In particolare, in *The Fourth Revolution. How the Infosphere Is Reshaping Human Reality* Floridi spiega diffusamente le conseguenze della rivoluzione digitale, che chiama la «quarta rivoluzione», dopo la rivoluzione copernicana, la scoperta dell'evoluzione e la psicoanalisi, che hanno rimodellato la nostra visione antropologica «spostandoci» progressivamente dal centro dell'universo simbolico ai suoi margini. Cfr. anche, dello stesso autore, *Information. A Very Short Introduction*, che provvede una terminologia generale, e chiarisce che l'espressione “una falsa informazione” da certi punti di vista è un ossimoro: per «informazione» intendiamo un contenuto trasmesso e vero, visto che la falsità non “informa”, propriamente.

²⁰ Cfr. la ricostruzione di Berti 2014.

impossibile a un uomo conoscere in modo adeguato la verità, e che è altrettanto impossibile non conoscerla del tutto»²¹.

Questa citazione credo sia particolarmente illuminante, e conviene tenerne conto con attenzione letterale. La prima parte della citazione ci dice che le credenze vere di cui disponiamo sono «inadeguate» in quanto incomplete, dunque non categoriche. In pratica (specie nei casi di interesse pubblico), si sa bene che difficilmente abbiamo vero e falso categorici: per lo più abbiamo mezze verità, che possono facilmente tradursi (con buona o cattiva intenzione) in complete menzogne. Si può aggiungere che ciò avviene per almeno tre ragioni: perché le credenze (del tipo 'Dio esiste' come del tipo 'c'è qui e ora una macchia rossa') sono unità cognitive all'interno di altre unità cognitive; perché si esprimono in termini di concetti, dunque di nuove unità cognitive il cui uso è dipendente da contesti e convenzioni; perché la base di ogni acquisizione di credenze per Aristotele come per noi è l'evidenza empirica, che è sempre conoscenza parziale della realtà²². Ma il problema incomincia con la seconda parte della citazione: non conoscere la verità «è altrettanto impossibile», dunque il fatto enigmatico è che abbiamo verità, e non possiamo non averne. Più precisamente, come spiega Aristotele più avanti, nel IV libro, per quanto le nostre ascrizioni di verità siano incerte e incomplete, noi dobbiamo affidarci al legame con il mondo che esprimiamo con il predicato 'è vero', e non possiamo evitare di farlo.

Il problema nasce dunque a causa della natura duplice del concetto di verità, tanto incerto e fragile quanto «inesorabile», o «irriducibile»²³. La filosofia contemporanea ha offerto molte indicazioni per ripensare queste classiche acquisizioni, ma non è il caso qui di approfondire ulteriormente il discorso. Nel seguito, proverò invece a elencare in modo più sistematico le obiezioni principali all'idea di DA, e a rispondervi brevemente (§ 3), ma anzitutto (§ 2),

²¹ Aristotele, *Metafisica*, II, 993b, 30-33 (tr. it. G. Reale, Milano, Bompiani, 2000, p. 71).

²² Nel dire «è impossibile a un uomo conoscere adeguatamente la verità» evidentemente Aristotele sta parlando della naturale incompletezza delle nostre *ascrizioni* di verità: del nostro asserire "è vero che p", e non dell'essere vero di "p". Dunque non è «la verità» a essere incompleta – nel senso che non possono esistere enunciati categoricamente e completamente veri, ossia tali per cui le cose stanno proprio così come essi dicono – incomplete sono piuttosto le credenze. Di tutto ciò ho parlato in D'Agostino 2017.

²³ Sul carattere an-elenctico del concetto di verità e di altri concetti primi (o «super-concetti») cfr. D'Agostini 2002.

per precisare meglio ciò che intendo, è utile vedere subito quali possano essere i DA più rilevanti.

2. SEI DIRITTI ALETICI

Uno dei problemi caratteristici della teorizzazione sui DA è che il concetto di verità (V), come altri concetti fondamentali²⁴, ha una natura pervasiva: non appena si concentra l'attenzione su di essi, ci si accorge che si espandono e si trovano ovunque. Non per nulla concetti di questo tipo, 'V' come 'essere', 'bene', 'ragione', 'storia', 'linguaggio' in filosofia tendono a estendersi, e diventano a volte vere e proprie prospettive uniformanti, entro cui collocare qualsiasi problema e tema di analisi. È questa in ultimo la ragione per cui, come ha notato Stefano Rodotà, il diritto alla verità «tende ad abbracciare una serie sempre più ampia di situazioni, fino a proporsi come l'epicentro di un vero e proprio sistema di diritti»²⁵. E per questo credo sia essenziale parlare di «diritti» aletici, al plurale: non si tratta soltanto del diritto di conoscere la verità, o di essere informati in modo veridico, ma di un gruppo di beni e valori diversi, tutti riportabili al rapporto di adeguatezza (o corrispondenza) tra le credenze e la realtà che esprimiamo con il predicato "è vero".

A titolo indicativo, isolerei sei DA. Essi riguardano tre aree in cui il bene verità si rivela essere un bene socialmente importante: l'area dell'informazione, l'area della scienza e della conoscenza condivisa, l'area della cultura²⁶. Va detto che come cercherò di mostrare questi sei valori-diritti sono *progres-*

²⁴ Come dirò meglio più avanti, si tratta dei «trascendentali» o «concetti della riflessione». Una caratteristica di tali concetti è l'essere «indefinitamente estensibili», secondo l'espressione di Michael Dummett, e dunque in certo modo «ubiqui».

²⁵ Cfr. Rodotà 2012, 218.

²⁶ Intendo per «area della cultura» l'orizzonte di credenze e consuetudini che si esprime in termini di arte, letteratura, religione, e che dà forma al pensiero comune. Se si vuole: l'area della cultura è il dominio dello *Zeitgeist* (o anche: lo «spazio delle ragioni» nel senso inteso da W. Sellars, o, hegelianamente: lo «spirito oggettivo»). È da notare che le tre aree informazione-scienza-cultura sono connesse e costituiscono livelli riflessivi diversi: la prima coinvolge più propriamente il semplice essere vero o falso di quel che gli agenti sociali credono essere vero, la seconda riguarda soprattutto ciò che gli agenti sociali devono riconoscere come vero, e la terza riguarda i modi in cui gli agenti sociali sono portati a credere il vero o il falso.

sivamente correttivi, nel senso che la salvaguardia dell'uno serve a correggere o limitare la sproporzionata osservanza dei precedenti. La loro considerazione congiunta dunque dovrebbe aggirare almeno in parte le difficoltà accennate in precedenza (e altre che si diranno).

2.1. *Informazione*

I primi due sono prevedibili, e sono normalmente riconosciuti (anche se non concepiti e descritti come “atletici” in senso stretto).

1. Il primo DA è il diritto di *essere informati in modo veridico*²⁷. I cittadini hanno il diritto di essere informati circa le reali ragioni che giustificano le decisioni governative, di conoscere lo stato delle finanze pubbliche, di essere informati circa l'affidabilità morale e professionale dei loro rappresentanti. Queste sono esigenze tipicamente politiche, ma vanno considerate anche altre e più ampie necessità cognitive, che coinvolgono il sistema giuridico e le istituzioni scientifiche: le persone devono essere informate circa i responsabili di crimini che abbiano rilevanza collettiva, devono ricevere informazioni corrette circa la salute, il clima, le tasse, ecc. L'importanza pervasiva del diritto all'informazione è ben illustrata dalla questione della «trasparenza fiscale», sollevata recentemente in Europa in occasione della pubblicazione dei *Panama Papers*. Come è stato notato, l'economia di un paese dipende da un sistema fiscale che non è solo equo, ma anche «percepito» come tale. Da cui si vede che la difesa di questo primo DA risponde a ragioni pratiche (economico-strategiche), oltre che etiche.

2. Il secondo DA è il diritto di *essere nelle condizioni di giudicare e cercare la verità*. È di questo tipo il diritto di ricevere un'istruzione scolastica, che dovrebbe garantire l'acquisizione di informazioni plausibilmente vere circa il mondo naturale e umano, ma anche: l'acquisizione dei mezzi per migliorare le proprie conoscenze, e per giudicare criticamente le informazioni che si ricevono. Un paese in cui il sistema educativo è inefficiente o carente rispetto a questi requisiti soffre un deficit sul piano atletico. Una scuola ideologicamente orientata rappresenta una violazione sistematica del secondo DA. D'altra parte, un paese i cui abitanti non dispongono di sistemi informativi positivamente

²⁷ O meglio, nell'accezione di Floridi (2010): il diritto di essere informati.

impegnati alla ricerca e diffusione di notizie veritiere di interesse pubblico soffre uno stesso tipo di deficit. Va notato infatti che la corruzione e la tendenziosità dei media violano il primo DA, ma violano anche il secondo, visto che la diffusione di notizie false o di mezze verità ideologiche danneggia le stesse *condizioni* dell'acquisizione di verità. La manipolazione della verità pubblica d'altra parte costituisce la procedura di base dell'«organizzazione» della menzogna, vale a dire la creazione di *canoni distorti*, che rafforzano e rendono credibili le più improponibili falsità e accettabili le più clamorose ingiustizie (vedi tipicamente «gli ebrei sono un pericolo per il popolo tedesco» tesi-cardine della propaganda nazista).

L'importanza di questi due diritti è generalmente riconosciuta. Ed esistono agenzie, strutture, norme preposte alla loro salvaguardia (libertà di informazione, misure antimonopolistiche, istituzioni educative sotto il controllo statale, ecc.). Con l'espressione «diritto alla verità» ci si riferisce in massima parte al primo, ma anche implicitamente al secondo. Non sempre nel riferirsi a tali diritti si fa menzione della verità (si parla piuttosto di diritto all'informazione, e alla scolarizzazione, o di libertà di espressione)²⁸. Inoltre, il dovere di provvedere comunicazioni veritiere – spesso trascurato nel dibattito pubblico – è considerato anzitutto un dovere morale. Le attuali «commissioni» di controllo pubblico della trasparenza e correttezza informativa vengono presentate come commissioni *etiche* e non certamente *aletiche*²⁹. Anche quando si riconosca l'importanza sociale della «veridicità», quando si tratti di valutazioni con implicazioni etiche o pratiche si è piuttosto inclini a distinguerla

²⁸ L'intersezione di fatti etici e fatti cognitivi, che la filosofia tardomoderna ha sempre considerato problematica o inaccettabile è oggi al centro di una serie di ricerche, anche molto raffinate e avanzate. Un esempio senza dubbio significativo è la nascita e la rapida fioritura della *data ethics*, il settore delle ricerche relative ai problemi etici della trasmissione di informazioni. Sull'argomento, oltre ai lavori seminali di L. Floridi citati nella nota 19, cfr. Floridi e Taddeo 2016.

²⁹ Esistono ragioni filosofiche e culturali per una simile scelta, e sono riportabili alla «metafisica dominante» della tarda modernità, a cui ho accennato. Nel caso specifico, una ragione della riduzione delle questioni aletiche a questioni etiche è la tipica persuasione tardomoderna secondo cui esisterebbe una differenza irriducibile tra «sfera dei fatti» e «sfera dei valori», e tra essere e dover-essere, da cui la persistenza di posizioni anticognitivistiche o non-cognitivistiche in etica (cfr. più avanti, nota 42).

dalla «verità» propriamente detta³⁰. È una posizione discutibile, è difficile negare che la funzione concettuale V di fatto determina e sovradetermina tanto la veridicità e la sincerità quanto la loro assenza (visto che devo conoscere o credere di conoscere la verità per ingannare e mentire).

In ogni caso, c'è almeno un'ovvia ragione per cui proprio l'essere vero o falso di un enunciato assertivo, nel senso del suo corrispondere o meno a come stanno le cose, ha un ruolo importante se non primario. Lo stato di «esplosione» informativa e comunicativa in cui ci troviamo oggi lascia ampio spazio al rischio di scambiare il falso per vero (e viceversa) incoraggiando di principio il dogmatismo e l'errore, con i dissesti sociali conseguenti. Ne segue che una cooperazione non atletica (nel senso stretto del termine “verità”) può costituire un danno sociale rilevante. L'unico contravveleno (che non sia l'adozione poliziesca di misure di restrizione e controllo) sembra essere appunto la diffusa consapevolezza delle difficoltà e delle insidie che si legano all'uso del concetto di verità. Da questo punto di vista, la tutela del secondo DA, il diritto a essere nelle *condizioni* di riconoscere e cercare la verità, dovrebbe essere di estrema utilità: se sono in tali condizioni, sono anche in grado di riconoscere almeno in molti casi la non-verità di ciò che mi viene proposto come vero.

2.2. Credibilità e affidabilità

Ma chi potrebbe provvedere competenze di questo tipo? Chi ha il controllo del vero? La scienza? La religione? Il senso comune? Lo Stato? Entriamo qui nell'ambito del secondo gruppo di DA.

Altri due DA che intendo presentare non sono stati tematizzati come tali, ma si possono estrapolare dalla letteratura contemporanea in epistemologia sociale e sociologia della scienza. Essi hanno a che fare con una prospettiva leggermente diversa rispetto alla precedente. Se nei primi due DA si parla di *conoscenza* della verità (per quanto è possibile), qui si parla piuttosto di riconoscimento della verità; più precisamente, *riconoscimento* pubblico dell'essere vere o false di tesi e teorie. E qui la questione-diritti si presenta perché, per esempio, un gruppo di persone potrebbe conoscere le cause effettive di una tragedia, ma la loro

³⁰ Nel suo ultimo libro, Bernard Williams distingueva la *truthfulness* necessaria al «principio di cooperazione» dalla mera verità delle asserzioni, ricordando che «la verità» non è di per sé cooperativa (cfr. Williams 2005).

versione dei fatti non viene pubblicamente riconosciuta e accettata, a causa del loro limitato prestigio epistemico, o del loro mancato accesso alle agenzie di trasmissione delle informazioni (terzo DA). Correlativamente, la diffidenza nei confronti delle agenzie di ricerca e trasmissione delle informazioni può portare a trascurare risultati scientificamente accertati, e metodi sperimentati che porterebbero a evitare danni collettivi e individuali rilevanti (quarto DA).

3. Il terzo DA è il diritto di *essere riconosciuti come fonti affidabili di verità*, dunque di non soffrire un «credibility deficit» o un'ingiustizia testimoniale». Il problema è stato trattato anzitutto da Miranda Fricker e in seguito sviluppato da vari autori³¹. Gli individui che tipicamente soffrono o possono soffrire una condizione di ingiustizia testimoniale sono di solito gli afroamericani, le donne, anche i poveri, gli stranieri, gli immigrati.

La difesa di questo terzo DA si basa sull'idea che ogni essere umano è un potenziale agente epistemico, e ogni essere umano ha il diritto di essere considerato, in linea di principio, un veicolo di informazioni vere. Se tale diritto è violato, la persona soffre un deficit di credibilità, che rappresenta un danno per lei stessa, ma anche, più in generale, per la comunità. In effetti, chi compie un'ingiustizia testimoniale danneggia non soltanto la persona che subisce l'ingiustizia, ma anche se stesso, e l'intero sistema in cui si trova a operare, perché si priva e priva la società di utili risorse cognitive. È illuminante l'esempio citato da Fricker. Nel *Talento di Mr. Ripley*, il famoso romanzo di Patricia Highsmith, una ragazza, Marge, accusa Ripley di aver ucciso il suo fidanzato, Dickie Greenleaf. Il padre di Dickie non le crede, e liquida le sue proteste dicendole «un conto sono i fatti, Marge, e un conto le intuizioni femminili». Eppure, Ripley era effettivamente l'assassino, e quelle che Greenleaf scambiava per «intuizioni femminili» erano fatti indiziari rilevanti. Il povero signor Greenleaf, prigioniero dell'idea pregiudiziale che una donna tenda a presentare «intuizioni» e non «fatti», compie un'ingiustizia testimoniale nei riguardi di Marge, ma aggiungeremo: nel farlo produce un danno anche a se stesso, e ad altri, a molti altri. Il suo inconsapevole errore infatti fa sì che Ripley sia lasciato libero, e capace di uccidere altre persone (cosa che di lì a poco avviene). È noto che i peggiori disastri morali e intellettuali si verificano per l'alleanza degli ignari inconsapevoli (Greenleaf) con gli informati malin-

³¹ Cfr. Fricker 2007.

tenzionati (Ripley), ma quel che conta ora osservare è che l'ingiustizia testimoniale rappresenta un problema sociale oggettivo, precisamente in ragione del fatto che importanti risorse pubbliche ci vengono sottratte.

Fricker non parla di «diritti atletici», ma la sua analisi è una buona introduzione alla necessità di garantire il rispetto di questo terzo diritto per ogni essere umano. Come si è detto, la violazione occorre nel caso in cui sono coinvolte minoranze, o gruppi discriminati. L'importanza del terzo DA però va ben oltre questo tipo di problematica, visto che la marginalizzazione sociale può verificarsi in qualsiasi circostanza, e può investire anche persone non appartenenti a categorie di fatto marginalizzate, ma che si autoemarginano in ragione di scelte socialmente critiche³². Per esempio uno dei modi di combattere la corruzione e analoghi dissesti della vita associata è fare appello ai cosiddetti «whistleblowers», ossia individui che non accettano i comportamenti moralmente discutibili usuali in un determinato ambito, e li criticano o li denunciano «dall'interno». Questi individui di solito subiscono campagne di discredito, o sono silenziati attraverso la distorsione delle loro motivazioni, in modo tale da cancellare o neutralizzare la loro testimonianza. Una situazione in cui l'ingiustizia testimoniale è sistematicamente contrastata (si veda la prospettiva «sistemica» proposta da Elizabeth Anderson³³) potrebbe limitare il danno, provvedendo così un oggettivo vantaggio per la collettività.

4. Il quarto DA è il *diritto di disporre di autorità atletiche affidabili*, dunque di avere un sistema scientifico i cui criteri di valutazione sono *truth-oriented*. La verità è solo una parte delle finalità e dei metodi che caratterizzano la pratica scientifica; come è stato spesso notato valgono anche ragioni di coerenza e continuità, fedeltà ai parametri, economia, efficacia, eleganza espressiva, utilità applicativa, ecc. Se però lo sguardo si sposta dal ricercatore a chi deve far uso delle sue ricerche e alle ricadute politiche sociali e giuridiche che

³² In un articolo apparso su un quotidiano italiano (29 aprile 2016), è stata difesa la posizione a favore del “sì” nel referendum sulla riforma costituzionale proposta dal governo richiamando l'attenzione sull'età avanzata degli autorevoli giuristi che si erano pronunciati a favore del “no”. Un argomento debolissimo, ma capace di acquisire qualche credibilità, evidentemente, in un contesto in cui vivano pregiudiziali «giovanilistiche», e dunque i soggetti in età avanzata siano sistematicamente a rischio di subire ingiustizie testimoniali.

³³ Anderson 2012, 163-173.

queste possano avere, allora il venir meno o la riduzione dell'obiettivo-verità a vantaggio di altri obiettivi può costituire un danno primario, ossia tale da neutralizzare la credibilità e affidabilità del sistema scientifico.

Rispetto al precedente, questo quarto DA si configura come *il diritto di essere nelle condizioni di valutare un agente epistemico* (individuo o istituzione) *come veicolo di informazioni vere*. Dunque i diritti 3 e 4 sono collegati, come l'1 e il 2, e il rispetto del 4 rappresenta la condizione di un'autentica salvaguardia del 3. Se infatti in linea di principio chiunque può essere un buon veicolo di verità, è evidente che certe fonti epistemiche hanno e devono avere un primato. Tutti i parlanti pubblici hanno e devono avere ascolto, ma non tutti lo stesso tipo di ascolto.

Le società umane hanno diversi modi di conferire credibilità: premi, cariche, posizioni di responsabilità, spazi di intervento pubblico, ecc. Queste *istituzioni di credibilità* (*credibility institutions*) assegnano valore e rilevanza a quanto un agente sociale può dire e trasmettere. Chiaramente, se l'assegnazione di credibilità è di principio corrotta, le stesse procedure di garanzia risultano inefficaci. In pratica se io conferisco credibilità scientifica a un individuo non sulla base di quel che ritengo essere i suoi meriti oggettivi, ma sulla base di amicizie, interessi e opportunità di altro tipo, non mi limito soltanto a ridurre la qualità della ricerca nel campo in questione, ma contamina lo stesso uso pubblico della conoscenza. Un esempio semplice è l'impatto sociale del *peer disagreement*. In una zona sismica, ci chiediamo: 'le scosse di terremoto potranno peggiorare?' e ci troviamo di fronte a un disaccordo tra esperti, alcuni dei quali lo confermano e altri lo negano. Posto che gli esperti del secondo gruppo siano stati valutati ufficialmente più affidabili degli altri, sarebbe del tutto "razionale" credere all'ipotesi più tranquillizzante; nel caso però in cui l'affidabilità dei secondi sia stata sin da principio contaminata da procedure scorrette, la scelta "razionale" sarebbe rischiosissima. E nel caso in cui la diagnosi si rivelasse errata, lo scetticismo non investirebbe soltanto gli "esperti" che non lo erano realmente, ma più in generale il sistema che ne ha statuito la credibilità. I parametri stessi della razionalità diventerebbero oggetto di scetticismo sistematico.

Anche questo quarto DA, anche se non teorizzato in termini di diritto e di verità, risponde ad argomenti ampiamente trattati nella sociologia contemporanea della scienza, ed è cresciuto progressivamente di importanza con l'asstarsi mondiale degli standard di valutazione scientifica, che ha portato a una nuova riflessione sui criteri dell'*authorship* e la necessità di garantirne l'applicazione in modo «eti-

camente» consapevole. Si veda per esempio il *Committee on Publication Ethics*, istituito nel 1997 da un gruppo di redattori di riviste mediche, e che oggi coinvolge moltissime riviste e case editrici³⁴. L'istituzione di un simile comitato rivela la consapevolezza collettiva (almeno in certi settori) che gli standard scientifici sono o possono essere difettosi, perché rischiano di fornire una simulazione di oggettività, specie in contesti in cui i parametri non sono facilmente determinabili.

Nella scienza in generale è abbastanza frequente il rischio di scartare lavori e programmi di ricerca di rilevante opportunità a favore di realizzazioni e progetti mediocri o scarsamente innovativi, precisamente basandosi su criteri normalmente giudicati efficaci e affidabili (non è raro che le strategie innovative richiedano anche la messa in opera di *altri* criteri di valutazione). In particolare, nelle scienze cosiddette “soft” la vaghezza dei temi e dei risultati rende estremamente difficile la fissazione di parametri che garantiscano autenticità, originalità, innovazione. Eppure, proprio la fissazione di standard e criteri costituisce uno strumento primario (in pratica l'unico strumento utile) per salvaguardare un livello ragionevole di oggettività alla ricerca, e facilitare i nostri tentativi di distinguere la buona dalla cattiva scienza (nella prospettiva di Aristotele: la vera scienza dalla opportunistica o narcisistica simulazione di conoscenza), anche quando la “scienza” in questione non vanta canoni sicuri. Capita così che gli espedienti escogitati per garantire l'oggettività rischiano di diventare il più serio ostacolo per il conseguimento dell'oggettività³⁵. Tipiche violazioni di questo quarto DA infatti si legano all'uso strategico della fallibilità dei criteri per promuovere opportunisticamente alcune ricerche e bloccarne altre.

In alcuni casi, si tratta non tanto della cattiva “volontà atletica” da parte delle autorità accademiche ma di una fragilità oggettiva del terreno in cui ci si muove. Per esempio, lo statuto scientifico della ricerca storica è sistema-

³⁴ Cfr. <http://publicationethics.org>: «COPE aims to define best practice in the ethics of scholarly publishing and to assist editors, editorial board members, owners of journals and publishers to achieve this».

³⁵ È da notare che anche i tentativi di correzione del sistema per esempio evitando il nepotismo, possono ledere il più fondamentale diritto di disporre di una vera credibilità scientifica. Oggi un candidato non può essere assunto in una università in cui operino funzionari a lui legati da parentela: ma ciò può portare a scartare o penalizzare candidati decisamente più meritevoli di altri, semplicemente in osservanza del principio formale. È questo un tipico caso di conflitto tra verità e forma atletica (procedura per accertarla e garantirla).

ticamente oggetto di controversie, dall'epoca di Wilhelm Dilthey in avanti, visto che la prospettiva dello storico è per sua natura ricostruttiva e non semplicemente descrittiva³⁶. Eppure il legame tra giustizia e verità storica è un legame di importanza normativamente cruciale. Un esempio classico è la questione del negazionismo in relazione alla Shoah e in generale alla Seconda guerra mondiale³⁷. L'aggravante del negazionismo è stata recentemente aggiunta in Italia all'articolo che già puniva «la propaganda di idee fondate sulla superiorità o sull'odio razziale»; la «negazione dei crimini di genocidio, dei crimini contro l'umanità e dei crimini di guerra» viene oggi punita con una pena da due a sei anni di reclusione. La legge, già da tempo in vigore in altri paesi, è stata approvata dopo un lungo iter parlamentare, e ha suscitato le proteste degli storici. Gli argomenti contrari più frequentemente citati (a parte il consueto richiamo alla vaghezza concettuale: quando si può parlare di 'sterminio'? a che punto scatta la nozione di 'genocidio?') sono stati i seguenti: «la verità storica si discute e si accerta nelle università e non nei tribunali»; una legge di questo tipo postulerebbe una «verità ufficiale», misura tipica dei sistemi totalitari; la libertà e la fecondità della ricerca storica in questo modo rischia di essere penalizzata (si dà l'impressione, tra l'altro, che «il problema sia stato risolto una volta per tutte»); una norma di questo tipo rischia di dare importanza pubblica e la patente di martiri della libertà di opinione a teorie e individui (i negazionisti appunto) privi di qualsivoglia credibilità scientifica. Ora, tutta la discussione postula che la verità storica relativa a macrofenomeni come la Shoah sia o possa essere oggetto di libera opinione, e che le conclusioni degli storici sull'argomento non abbiano una oggettività tale da renderle capaci di normatività. È chiaro però che il problema inizia con la ricerca storica, e la sua capacità (e possibilità) di interagire con le scelte politiche e giuridiche di una comunità. L'unica interruzione della *querelle* si può produrre grazie a un maggiore potenziamento sistematico dei valori atletici

³⁶ La discriminante decisiva delle scienze storico-sociali (*Geisteswissenschaften*) rispetto alle *Naturwissenschaften* per Dilthey è connessa al fatto che le prime non possono avere pretese di oggettività e verità equivalenti a quelle previste per le seconde. Ma esistono anche ragioni per sostenere (tesi tipica della tradizione ermeneutica) che un procedimento ricostruttivo (e interpretativo) è necessario anche nelle scienze naturali e formali.

³⁷ D'altra parte, come ha ricordato Stefano Rodotà, è proprio in relazione al problema della «memoria storica» che è stata inaugurata la discussione planetaria sul «diritto alla verità» (2012, 212-221).

nella ricerca scientifica. Assodato che la ricerca storica non può aspirare al grado di oggettività di un'indagine fondata su risultati sperimentali inconfutabili, l'equiparabilità di un risultato storiografico a un qualsiasi altro risultato scientifico si misura anche in base al livello di trasparenza relativa ai metodi usati, e all'aperta ammissione della rivedibilità di alcune acquisizioni.

Di fatto, la verità non è l'unico obiettivo della ricerca, in qualunque settore, ma diventa la prima questione in gioco non appena si parli di uso pubblico-politico della scienza. Proprio in questa prospettiva, la teoria dei DA può determinare una significativa svolta metateorica. Le indagini sui fattori distorcenti che intervengono nella produzione e nella trasmissione delle acquisizioni scientifiche sono state sviluppate spesso nel quadro di una epistemologia scettica e relativistica³⁸. La loro finalità più propria però, come ha notato Ian Hacking³⁹, era di tipo *cautelativo*: ridimensionare le pretese di verità della scienza è funzionale alla salvaguardia dell'oggettività della scienza stessa. In pratica, la prospettiva dei DA ci consente di utilizzare i risultati della sociologia critica della scienza non per discutere l'impatto sociale e l'importanza culturale della scienza stessa, ma per mettere in luce i danni sociali prodotti in una comunità da un sistema scientifico che non è *truth-oriented* nella sua amministrazione interna.

È da notare che la corruzione delle *credibility institutions* è di solito favorita da poteri (scientifici, culturali, politici) eccessivamente centralizzati. Ma può essere anche prodotta dalla varietà e dall'incontrollata proliferazione delle agenzie conferenti credibilità. Un esempio a tutti noto è la dialettica che si va stabilendo tra medicina «ufficiale» e «medicine alternative», il cui risultato è la perdita della fiducia nel sistema sanitario, nelle leggi che ne controllano la gestione, nella stessa formazione e preparazione dei medici. In questo come in altri settori la crescita del rumore favorisce la creazione di alleanze antialetiche che sistematicamente svendono la verità a favore delle esigenze e opportunità di qualche oligarchia (scientifica, culturale o politica); ma favorisce anche (e conseguentemente) la fortuna delle pseudoscienze e delle frodi a esse correlate.

Tutto ciò aumenta lo stato sociale di incertezza morale e intellettuale e introduce l'idea di società o culture o sistemi «aletici», che costituisce l'oggetto degli ultimi due DA.

³⁸ Cfr. in particolare Latour 1986 e Shapin 1994.

³⁹ Cfr. Hacking 1999. Cfr. anche Haslanger 2012.

2.3. Società e culture aletiche

Altri due DA che credo sia utile esaminare riguardano la nozione di *ambiente* o *società "aletica"*, vale a dire un contesto socioculturale consapevole dell'importanza della verità e dei rischi e delle opportunità che si collegano all'uso del concetto (all'uso della funzione concettuale che identifichiamo nel predicato "è vero"). Essi costituiscono in un certo senso un *unicum*, ma è utile distinguerli.

5. Il quinto DA è *il diritto di vivere in una società che favorisca e salvaguardi ove necessario l'acquisizione della verità*. Questo quinto diritto fa appello al bisogno sociale di considerare la propria condizione di cittadini come regolata dai precedenti quattro diritti. Esseri umani che vivono in condizioni in cui la distorsione della verità (nella sfera della scienza, della politica, dei media, della cultura) non è riconoscibilmente sanzionata e combattuta soffrono un danno cognitivo rilevante, poiché sono giustificati in ogni tipo di scetticismo sociale. Individui che sanno di non poter essere valutati correttamente per il loro studio e il loro valore umano non hanno molte ragioni di studiare, di essere umanamente migliori, o di condividere con gli altri quel che sanno e capiscono. L'esempio del *peer disagreement* riguardo ai terremoti ci ricorda che la sfiducia nei confronti delle fonti di verità (e delle istituzioni che le garantiscono) pone gli individui di fronte a dilemmi irriducibili, rispetto ai quali l'unica via di uscita è la squalificazione del legame sociale, con le conseguenze ben note: la giustificazione sistematica delle più diverse scorrettezze opportunistiche e la crescita della violenza.

Il rapporto causale tra mancanza di verità e violenza sociale è esemplificato in modo semplice da un caso recentemente discusso dal tribunale di Bradford. Una ragazza di 14 anni accoltella al cuore l'uomo che l'aveva violentata quando aveva otto anni, e che era stato assolto, essendo riuscito a convincere i giudici di non aver compiuto il fatto. L'uomo sopravvive, ma la ragazza viene processata per tentato omicidio, e spiega la sua azione dichiarando: «da sei anni la mia vita era un incubo; mi sono sentita abbandonata dalla giustizia». È un caso non insolito, la dichiarazione della ragazza dice molto circa quanto un fallimento nel processo di acquisizione della verità comporti una perdita della fiducia istitutiva della vita associata. È da notare però che fallimenti di questo tipo possono non essere dovuti a difetti della procedura in sé (al divergere naturale della «verità processuale» dalla «verità reale»), o alla cattiva gestione che ne hanno fatto i giudici. Anche le condizio-

ni ottimali (buona procedura, e buona volontà dei giudicanti) possono fallire in un contesto culturale che alimenta contegni dogmatici o scettici senza una chiara consapevolezza degli uni e degli altri. Cooperazione e felicità politica, in altri termini, sono subordinate all'esistenza della fiducia sociale, e tale fiducia dovrebbe poter sopravvivere al riconoscimento delle difficoltà che gli apparati della giustizia e della scienza incontrano nell'accertamento del vero.

Ma come garantire l'osservanza di questo quinto diritto senza trasformare una «società atletica» in una «dittatura della verità», cioè una società che condanna senza cautele processuali, e delibera senza discussioni parlamentari? L'analisi credo debba penetrare più in profondo, verso le condizioni culturali che preparano l'osservanza di questo quinto DA.

6. Il sesto DA è *il diritto di vivere in una cultura (e una società) in cui è riconosciuta l'importanza della verità (in positivo e in negativo) per la vita privata e pubblica degli agenti sociali*. La differenza tra questi ultimi due DA è sottile, ma immediatamente avvertibile, qualora si noti che una società atletica nel primo significato, ossia provvista di agenzie, norme e organismi preposti al controllo e alla salvaguardia della verità, può non essere una società atletica nel secondo senso, in cui esista anche una consapevolezza collettiva che “carica” questi organismi e agenzie di valore pubblico avendo preparato il terreno per un'autentica gestione del loro ruolo. Le collettività democratiche attuali credo si stiano avviando nella prima direzione, ma la svolta culturale necessaria per sostenere le scelte che ne derivano credo sia ancora in una fase molto preliminare.

Negativamente, questo sesto diritto si può definire come il diritto di vivere in una cultura che non è strutturalmente e di principio analetica o antialetica. Una cultura analetica è un contesto sociale in cui generalmente è ignorato il carattere fondamentale e insieme fragile della funzione-verità, ossia la doppia circostanza che si è indicata nel § 1.3 citando Aristotele. Una cultura antialetica è una cultura che sottomette sistematicamente il bene verità ad altri beni e valori, o addirittura tende a sottovalutare o contrastare le forme di rivendicazione atletica, le richieste di verità.

Ho suggerito che una società atletica è una società in cui è pubblicamente riconosciuta l'importanza *in negativo e in positivo* della funzione V. È essenziale ricordare infatti che data la fragilità di principio delle nostre risorse conoscitive, l'uso della nozione di verità – più precisamente: della funzione descrittiva designata nei termini della formula «come le cose stanno» (cfr. la nota 2) – presenta una serie di ben noti rischi, che si possono volendo raggruppare nei già

accennati estremi del dogmatismo e dello scetticismo. L'estremo dogmatico è il ritenere e asserire come vero quel che si crede senza sottoporlo a riflessione critica; l'estremo scettico è il *trivialismo* ossia il principio degli *antilogoi* di Protagora: per ogni presunto vero si postula che l'opposto debba essere considerato altrettanto vero; o del *nichilismo* di Gorgia o Seniaide: si postula che la parola 'verità' designi una impresa di principio fallimentare. Va notato che simili comportamenti epistemici equivalgono a *fallimenti della verità di secondo ordine*, come appunto si annuncia nel celebre *elenchos* del IV libro della *Metafisica*: non può essere categoricamente vero che niente è categoricamente vero; se è vero che tutto è vero allora è vero anche che qualcosa non è vero, o che niente lo è.

In un certo senso, questo sesto DA potrebbe essere interpretato come diritto alla «verità seconda», vale a dire: diritto a che l'acquisizione della verità sui processi di acquisizione della verità sia salvaguardata culturalmente. Una tipica violazione di questo diritto si attua in aree in cui dominano metafisiche di tipo religioso. La religione costituisce una fonte di credibilità-affidabilità simile alla scienza, e per questo le sue teorie entrano facilmente in conflitto con le teorie scientifiche. Ma mentre il credito della scienza dovrebbe derivare da un processo di acquisizione del vero che è sottoposto (o dovrebbe di principio essere sottoposto) alla revisione e al controllo critico, la religione parte (o si suppone debba partire) dall'assunzione di un contenuto dottrinale che si ritiene provenga da una suprema e indiscutibile autorità. Di qui l'estrema facilità di cadere nel dogmatismo, dunque nella falsificazione di secondo ordine: credenze perlomeno discutibili che passano o vengono fatte passare (più o meno strategicamente) per assolute verità. In un contesto culturale aletico la religione potrebbe continuare ad avere un ruolo sociale importante, ma non potrebbe aspirare ad alcun primato epistemico che si sottragga alle procedure fondamentali: la rivedibilità delle premesse e delle inferenze, il confronto democratico delle tesi e argomenti.

Tutto ciò significa in pratica che una società aletica non è di per sé una società che «mette la verità al primo posto» tra i valori sociali: è piuttosto una società (o un mondo, o una cultura) in cui le persone sono (rese) consapevoli della natura della funzione concettuale collegata alla parola «verità», dunque: non ignorano la sua importanza per la vita pubblica; conoscono i rischi connessi alla sua violazione e ai suoi usi distorti; e conoscono bene la difficoltà di usare tale concetto senza cadere nell'estremo dogmatico o in quello scettico.

In questo senso la difesa del sesto DA non elude affatto il «diritto alla menzogna», nel senso indicato in 1.2. Ciò a cui dovremmo avere diritto non

è genericamente «conoscere la verità», ma piuttosto poter usare la funzione concettuale relativa, e sapere come farlo, tenendo conto delle difficoltà che rendono ambiguo e problematico il suo rapporto con le condizioni di vita degli esseri umani.

2.4. *Obbligati alla verità*

Il riconoscimento dell'ultimo DA costituisce di per se stesso una legittimazione dell'ipotesi nel suo complesso. Se si è educati a riconoscere che la verità (nel bene e nel male) svolge un ruolo speciale e decisivo nella vita associata, si è anche pronti ad ammettere l'importanza dei DA come diritti di carattere eminente.

Io credo che siamo oggi in qualche modo obbligati a dotarci di una simile educazione⁴⁰, e ciò dipende dal fatto che siamo obbligati alla democrazia, ossia a un regime di vita che prevede la libertà di giudizio e di autodeterminazione per ogni individuo adulto della specie. Non è detto che la vita democratica sia necessariamente una buona cosa. Ma certo è che lo stretto rapporto della verità con la democrazia è intuitivamente evidente⁴¹. Io stessa ne ho parlato più volte, indicando anche le diverse ragioni per cui dobbiamo

⁴⁰ Come ho cercato di chiarire in vari scritti (cfr. D'Agostini 2017), «educazione alla verità» non significa soltanto educazione a esigere o cercare-volere la verità, ma anche a usare quel che si ritiene essere vero. Più banalmente, significa educazione all'uso della conoscenza, con le implicazioni etiche, politiche e pragmatiche che ciò comporta.

⁴¹ L'autore che più diffusamente ha esplorato tale legame, intendendolo come una connessione virtuosa, è John S. Mill. Più di frequente però l'appello alla verità è considerato intrinsecamente antidemocratico. La letteratura è vastissima: cfr. Zagrebelsky 2009, per una posizione moderata, e Vattimo 2009 per la posizione estrema: «l'addio alla verità è l'inizio e la base stessa della democrazia» (ivi, 11). Una ricognizione illuminante sulla tradizione relativa a tale rapporto si trova nel volume a cura di A. Besussi (2015). La raccolta di saggi a cura di J. Elkins e A. Norris (2012) documenta in un'ottica interdisciplinare la varietà di posizioni e le residue incertezze che riguardano questo tema. Cfr. in particolare il confronto tra lo storico Martin Jay, che difende la «mendacità» come una virtù della democrazia e il filosofo Michael Lynch, che difende «l'importanza della verità»: la prospettiva dei DA, a mio avviso, consente (come cerco qui di dimostrare) di risolvere la controversia in una direzione non prevedibile, appellandosi non a una posizione mediativa e conciliante, ma a un certo tipo di radicalità che non sarebbe sbagliato definire «filosofica».

considerarlo un rapporto non tanto idealisticamente augurabile, ma piuttosto realisticamente inevitabile⁴².

Nelle società o culture non-atletiche, le persone generalmente ignorano le opportunità e i rischi connessi all'uso della verità, e ciò può non essere un problema. Ma in società democratiche il rischio è notevole: il dibattito pubblico finisce per oscillare tra assunzioni non provate, falsità accettate acriticamente, verità parziali che vengono catturate e diffuse allo scopo di veicolare credenze totalmente false. In simili contesti, ideologie fuorvianti, non vere, inconsistenti o addirittura autocontraddittorie circolano senza alcuna valutazione pubblica della loro falsità, o verità limitata, o insensatezza. Il danno per gli individui e le comunità in tali condizioni è ovvio. Ho accennato alle due tendenze tipiche: la perdita della fiducia sociale, e la crescita della conflittualità. In breve, la democrazia è il contesto pubblico in cui un eventuale maltrattamento della verità è destinato a esibirsi in danno, anche per chi l'avesse perpetrato. Forse non varrebbe neppure la pena ricordarlo, ma il caso più celebre che testimonia la necessità di una «educazione alla verità», per governati e governanti, è stato il fenomeno *wiki-leaks*, che ha fatto esplodere, per così dire, il dettato machiavellico «il Principe deve imparare a mentire» spezzando una volta per tutte l'alleanza strategica di politica e menzogna.

Qui si presenterebbe subito la perplessità caratteristica del pensiero politico liberale, che ho indicato nel § 1.2. Come arginare la proliferazione del falso salvaguardando il pluralismo, che è in fondo l'unica risorsa di cui disponiamo precisamente per evitare che false credenze si incardinino, diventando ideologie deviate e distruttive? La salvaguardia del sesto DA è precisamente mirata a risolvere questo classico problema, che con l'attuale occorrere delle nostre società ipercomunicative è diventato di primaria evidenza. Ciò che possiamo provvedere istituzionalmente e culturalmente è la diffusione della conoscenza relativa alla funzione-verità, nei modi indicati: conoscerne l'importanza, e conoscere i rischi connessi al suo uso⁴³.

⁴² Cfr. in particolare D'Agostini 2011, 273-282.

⁴³ Ovvio che tale conoscenza è qualcosa di più ampio della semplice competenza analitica riguardo al predicato 'V', essendo piuttosto ciò che nella tradizione si chiamò competenza filosofica, vale a dire riflessiva-critica. Ma di ciò parlerò più avanti.

Ciascuno di questi diritti richiederebbe analisi più approfondite, e le condizioni pratiche della loro difesa sono ancora da esplorare, benché l'accento finale circa la promozione di una cultura atletica nel senso indicato possa costituire un primo suggerimento. Ciò che mi limiterò a sviluppare nel seguito è una breve risposta alle principali obiezioni che si possono sollevare alla nozione di DA e all'idea di proporle e difenderne la tutela.

3. OBIEZIONI E CONTROBIEZIONI

L'importanza dei valori che appartengono alla sfera epistemica è oggi evidente, e generalmente riconosciuta. Come ha ripetutamente sostenuto Alvin Goldman, l'epistemologia sociale, ossia la riflessione sui problemi sociali che coinvolgono le conoscenze e credenze, ha oggi una speciale centralità, visto che viviamo «nell'era dell'informazione», in cui l'intersezione di fatti epistemicici e fatti politico-sociali, che lo si voglia o no, è inevitabile. Goldman ha anche sottolineato che ciò che si richiede è una epistemologia sociale *veritistica*, ossia specificamente interessata alla verità, o a tutti quei problemi che sono più o meno direttamente connessi alla difesa del «valore veritistico»: la persuasione che «una credenza vera è in generale preferibile a una credenza falsa o all'ignoranza»⁴⁴. Questo principio, sostiene Goldman, ha un ruolo dominante nell'esplorazione della dimensione sociale della conoscenza, per esempio quando ci chiediamo quali pratiche sociali abbiano valore epistemicico, o riflettiamo sul controllo delle informazioni via Web, o su come la mancanza di informazioni agisca nelle organizzazioni.

Autonomamente, o sulla scia di Goldman, si è sviluppata di recente una nuova riflessione di epistemologia politica, collegata in vario modo alla prospettiva normativa di Rawls o alla critica del potere di Foucault, o all'agire comunicativo di Habermas. Queste teorizzazioni sono relativamente sparse, e spesso si svolgono parallelamente rispetto alle teorizzazioni di scienziati della politica impegnati a lavorare su temi affini, per esempio sui sistemi di voto e sulle dimensioni epistemiche della democrazia, o sul ruolo del «potere ideativo» (*ideational power*) in politica⁴⁵.

⁴⁴ Goldman 2004, 195.

⁴⁵ Cfr. Schmidt e Carstensen 2016, 318-337.

Come si vede esiste un'ampia area di teorizzazioni interessate all'intersezione di fatti epistemici e fatti politici. Lo sviluppo di una riflessione specifica sui DA non si presenta in alternativa a queste prospettive, ma propone uno sguardo diverso, che consiste nell'isolare anzitutto come sfondo comune condiviso da ciascuna di esse il problema del bene giuridico / politico verità, e di come questo possa essere danneggiato o espropriato. L'indagine dovrebbe coinvolgere l'epistemologia sociale, la filosofia dell'informazione e del diritto e la filosofia politica normativa, oltre ai settori di ricerca specificamente focalizzati sul problema della verità: la logica, l'epistemologia generale, la metafisica. Evidentemente, non sono in grado di dominare queste diverse competenze. Quel che presumo di poter fare però è chiarire alcuni punti controversi, per esempio:

(a) Perché chiamare questi diritti "aletici" o non piuttosto "epistemici" o genericamente "cognitivi"?

(b) Davvero il «valore veritistico» deve essere difeso di per sé stesso, posto che in un certo numero di casi tacere la verità, non volerla conoscere e non farla conoscere, sono azioni socialmente approvate e moralmente lodevoli, ponendosi esse stesse al centro di rivendicazioni umanitarie (vedi, come si è accennato, il diritto alla *privacy*)?

(c) Come ho accennato, negli anni passati si è avuta una certa tendenza a *ridurre* il concetto di verità facendo appello a ragioni politiche (è una linea deflazionistica che a volte si avvale di una interpretazione definita «post-modernista» di Nietzsche). Tale tendenza si è presentata peraltro all'interno di una specifica sfortuna storica del concetto di verità che è ben più vasta, e che coincide in buona parte con le disavventure istituzionali della filosofia nell'epoca tardomoderna. In quale misura dobbiamo dire però che tale quadro concettuale era ed è *sbagliato*?

(d) Posto che ci siano ragioni per rispondere a tutte queste obiezioni, quali strategie sarebbero adatte alla salvaguardia del bene-verità? Non è forse vero che la prospettiva "aletica" è troppo vasta e astratta per essere tradotta in una prassi politico-culturale?

Le risposte a queste obiezioni possono richiedere analisi complesse. Qui mi limiterò a focalizzare l'attenzione solo su alcuni aspetti, quelli a me noti, e che più strettamente hanno a che fare con la natura del concetto di verità.

3.1. Un concetto trasversale

Contro l'obiezione (a) va ricordato che il concetto di verità segna tradizionalmente una connessione strutturale tra etica e conoscenza, essendo rilevante sia dal punto di vista logico e cognitivo che da quello pratico e morale. L'espressione «diritti atletici» dovrebbe dunque indicare che i diritti di cui parliamo hanno un'estensione più ampia dei diritti semplicemente relativi alla conoscenza (dunque soltanto «epistemici»⁴⁶).

«*Unum, verum, bonum*» ricordava John L. Austin, «queste vecchie glorie meritano la loro celebrità: c'è qualcosa di strano in ciascuna di esse»⁴⁷. Il riferimento ai tre celebri «trascendentali» non dovrebbe essere dimenticato: l'uno (che nella tradizione equivale all'essere, inteso come «realtà», o come «ciò che c'è»), la verità, e il bene, sono identificati nella tradizione come le tre «condizioni di possibilità» della conoscenza, del ragionamento e dunque dell'azione razionale. In particolare va notato che il *verum* nella triade precisamente collega l'*unum* e il *bonum*, costituendo l'espressione del valore della conoscenza e della trasmissione dei dati di fatto (come si è accennato il significato realistico del predicato 'V' resta inevitabilmente primario) in funzione del bene: in termini di utile personale e collettivo⁴⁸.

⁴⁶ Giustamente, Goldman ricorda che l'attenzione alla verità e alla razionalità delle credenze è ciò che distingue l'approccio «filosofico» ai problemi epistemologici di impatto sociale da quello tipico degli scienziati sociali (cfr. Goldman 2004, 194-195). Tanto la verità quanto la razionalità sono (almeno nell'accezione in cui le usa Goldman) «proprietà epistemiche». Non sono sicura che caratterizzare in questo modo la prospettiva «filosofica» sia una buona strategia, almeno fino a quando si assuma che una proprietà (se si preferisce una virtù) epistemica sia distinta da una proprietà (virtù) etica o pratica (v. nota 50).

⁴⁷ Austin 1950.

⁴⁸ La stretta connessione di etica e conoscenza è alla base della teoria nota come intellettualismo etico, o utilitarismo socratico: una delle teorie più criticate e discusse in età tardo-moderna. L'anticognitivismismo è una posizione oggi ancora dominante, e si appella basilarmente alla fallacia naturalistica evidenziata da Hume o alla distinzione di fatti e valori. Una rinascita dell'intellettualismo etico (anche se non esplicitamente presentato in questi termini) è riscontrabile in quelle posizioni che sottolineano l'intersezione di etica ed economia, sulla base di un'interpretazione neo-utilitaristica della teoria delle decisioni e dell'«equilibrio di Nash». La più universalmente nota è quella di Amartya Sen. A partire dai lavori di Sen e di Martha Nussbaum si è poi sviluppata una riconoscibile tendenza «neo-socratica»,

Il riferimento ai trascendentali ci introduce alla seconda controbiezione.

Contro l'obiezione (b) occorre notare che l'importanza del concetto di verità non si identifica nel primato «veritistico» della conoscenza sull'ignoranza, ma piuttosto nell'essere la verità una *condizione negativa* della vita associata: non ciò *per cui* la vita associata diventa possibile o preferibile, ma ciò *senza il quale* nessuna vita associata è realizzabile. È questo più propriamente il significato del termine «trascendentale»: una condizione definita trascendentale (nella tradizione come in Kant) non è la causa o la ragione di un fenomeno o di una attività, ma il *sine qua non*, se si vuole: la condizione necessaria e non sufficiente.

Si può precisare questa considerazione di fondo, ricordando che gli scopi della cooperazione e della felicità pubblica sono determinazioni qualitative del fatto della vita associata, e come tali sono proprietà secondarie di tale fatto. La funzione-V invece è prioritaria, non soltanto perché senza tale funzione non è possibile alcuna cooperazione sociale, e perché la violazione o l'uso distorto di tale funzione sono lesivi del benessere pubblico (cfr. § 1.2), ma anche perché senza la relazione di conformità linguaggio-mondo che esprimiamo con V *non ci sono né linguaggio né mondo condiviso*. Nella ricostruzione di David Lewis, un linguaggio (e più in generale una convenzione sociale) nasce solo se esiste un'attesa di veridicità e di affidabilità (*truthfulness* e *trust*) tra i parlanti⁴⁹: io confido che tu dica la verità, mi fido di quel che dici. Ma la fiducia è essa stessa basata sulla verità, ovvero su un certo rapporto ripetuto tra linguaggio e mondo tale per cui so che nel dirmi “martello” intendi quell'oggetto che tu e io identifichiamo nel mondo e non un altro. Si possono forse discutere i dettagli della proposta, ma certo le premesse («neo-descrittiviste»⁵⁰) di Lewis sembrano essere del tutto intuitive.

al cui centro è l'idea che l'ipotesi antropologica suggerita da Socrate (non una filosofia, ossia un modo di pensare, ma piuttosto un modo eccellente di «essere» degli esseri umani) sia di speciale utilità e di primaria importanza oggi. Né Sen né Nussbaum però si spingono a difendere l'utilitarismo socratico sulla base della sua radice nel concetto di verità. In generale, l'idea che sia il primato di tale concetto nei contesti democratici a determinare l'inevitabile intersezione di valori etici e valori cognitivi non è a tutt'oggi un'idea acquisita. Eppure, se e in quanto si è interessati (anche solo per ragioni di opportunità pratica) alla verità, sembra inevitabile imbattersi in qualche forma di intellettualismo etico e di intersezione di fatti e valori. Ne ho parlato in D'Agostini 2013, 208-213.

⁴⁹ Cfr. in particolare Lewis 1968.

⁵⁰ Cfr. Soames 2005 e anche 2015.

Basti per ora considerare che in pratica, ciò che una difesa giuridica e politica della verità garantisce non è tanto che vi sia verità, ma che non vi sia violazione della medesima. Il più fondamentale valore veritistico si esprime dunque *negativamente*, nell'evitare l'opposto valore antiveritistico: che si affermi il primato dell'ignoranza, in termini di inganno, autoinganno o errore.

3.2. *Verità e scetticismo*

In considerazione dell'obiezione (c), occorre notare che il deflazionismo su base etico-politica deve buona parte delle sue ragioni a un uso terminologico che collega la nozione di verità a un quadro concettuale di tipo religioso o politicamente ideologico. Tale uso è in parte giustificato dal fatto che il Cristianesimo primitivo si è appropriato del concetto di verità, e più in generale del sistema concettuale lanciato dalla filosofia greca. Ma in una prospettiva più neutrale (non «eccezionalista»), è facile vedere che il concetto di verità non è di per sé legato a un contegno dogmatico, se mai vale esattamente il contrario. Il dogmatico o l'ideologo sono individui che hanno rinunciato all'esercizio della funzione V, ovvero al controllo dei fatti e delle evidenze alla base delle teorie, a favore della coerenza a una dottrina la cui accettabilità non è più sottoposta all'esame critico. Di fatto dunque sposare una ideologia o una religione significa rinunciare (almeno in parte, e per quel che riguarda certe regioni della conoscenza) al valore verità.

C'è innegabilmente una certa forza nella formula 'è vero' intesa come 'così stanno le cose', posto che se le cose stanno così, non c'è molto altro da dire: potremmo discuterne all'infinito, ma non le modificheremo. Per questo è stato sostenuto che appellarsi alle cose come stanno equivale al proverbiale «pugno sul tavolo» che pone termine alla discussione, come si esprime Alf Ross⁵¹. La prospettiva della verità realistica d'altra parte per Hilary Putnam equivale allo «sguardo di Dio», poiché si tratta di dar voce a una realtà (le cose in sé stesse) che nessun umano potrebbe afferrare. Prendendo in prestito una formula usata da Timothy Williamson (con altri propositi) chiamo questa linea di discorso «paradigma eccezionalista» in quanto toglie alla funzione-V il suo uso più semplice e neutrale, e le assegna una forza e un potere superiori ai suoi meriti⁵².

⁵¹ Cfr. Barberis 2011; 2013.

⁵² Williamson si riferisce alla tendenza a considerare la filosofia una scienza o una forma di sapere «eccezionale». Cfr. Williamson 2007, 3 e ss.

Su ciò ci sarebbero molte cose da dire, e molto è stato scritto pro o contro la «cultura della non-verità» che ha dominato tanto la filosofia quanto in generale le democrazie tardo-moderne, ma almeno due osservazioni a cui ho già in parte accennato sono plausibili. Anzitutto, un conto è il carattere obbligante delle cose come stanno, e un altro conto la conoscenza che ne abbiamo, la quale è – come lo stesso Aristotele riconosce – raramente dotata di categoricità. Dunque chi usa la verità per dare pugni sul tavolo e con ciò porre termine a una discussione usa forse il *nome* ma non il *fatto* della verità, visto che rischia di spacciare per verità oggettiva la sua incompleta opinione.

Nella letteratura contemporanea sulla verità spesso si dimentica che usiamo la funzione 'V' per inferire, dubitare, discutere. È dunque una funzione che ha un uso *eminente scettico*, nel senso che riguarda la *skepsis*, la ricerca. Ciò era generalmente noto alla tradizione filosofica, a partire dalle controversie delle democrazia greca in cui appare l'uso socratico-platonico del termine. E a ben guardare vale ancora oggi per noi. A condizioni normali, non mi chiedo se quel che viene detto sia vero, se quel che leggo sui giornali corrisponda realmente a come stanno le cose; lo faccio invece se esistono dubbi, perplessità o contrasti. E quando esistono circostanze che motivano lo scetticismo (la *skepsis*), è il momento in cui il valore inferenziale di V (il ragionamento) viene attivato. Da questo punto di vista l'applicazione della funzione V è se mai l'inizio e non la conclusione brusca (Ross) di una controversia. E naturalmente, se si disponesse dello sguardo di Dio (Putnam), non vi sarebbe bisogno di ragionare, discutere o criticare: si avrebbero di fatto a disposizione tutte le evidenze disponibili, e tutto il potere per farle valere. Ovvio dunque che i due casi citati si riferiscono a un uso di 'vero' *non aletico*, ossia non determinato da un effettivo riconoscimento delle cose come stanno (visto che 'le cose' nel caso specifico sono i limiti oggettivi della nostra conoscenza delle cose).

In questo modo è facile anche aggirare l'obiezione di fondo di coloro che diffidano della difesa politica della verità ricordando che tale difesa è stata nel tempo caratteristica di posizioni ideologicamente dogmatiche, e fonte di guerra e terrore. Come si è accennato illustrando il sesto DA, una cultura aletica, in cui esista una chiara consapevolezza dell'uso della verità, dovrebbe avere in linea di principio tutti gli strumenti (umanamente ottenibili) per non scambiare per verità ciò che viene dogmaticamente indicato come vero. In questo senso, il quadro concettuale entro cui si muove la «critica della verità»

non costituisce un ostacolo per la teorizzazione relativa ai DA: anzi, ne conferma l'utilità⁵³.

3.3. *Verità e filosofia*

Quanto all'ultima obiezione, ho accennato che la teorizzazione e la difesa dei DA rappresenta una sfida filosofica. Ora posso precisare che ciò deve essere inteso nel duplice senso di sfida *per* la filosofia e *della* (da parte della) filosofia. Rappresenta una sfida per la filosofia perché, come si è detto, è alla pratica intellettuale (o scienza) che ha meritato questo nome che è stato assegnato il compito di chiarire la natura ambigua e problematica del concetto di verità. L'idea stessa di DA è dunque fondativa per la filosofia, nel senso che le fornisce legittimazione sul piano pubblico e politico: se davvero è utile che gli animali umani nella vita associata abbiano piena consapevolezza della natura della funzione V, e siano nelle condizioni di usarla per scopi cooperativi ed eudemonistici, allora la filosofia stessa, come scienza o pratica intellettuale, è estremamente utile.

In base a quel che ho già suggerito, l'importanza e l'uso della verità sono strettamente legati ai destini della democrazia⁵⁴, e la crescita di fatto della gestione democratica dei poteri nelle collettività attuali ci dice che ciò apre uno spazio sempre più vasto al lavoro filosofico. Ma proprio in questo consiste la sfida per la filosofia. Anzitutto perché allo stato l'amministrazione delle aree scientifiche che rientrano in questo titolo soffre gli stessi problemi di ogni altro settore scientifico (quegli stessi di cui si è parlato presentando il quarto DA). Dunque non esiste una «garanzia atletica» che sostenga le attività della materia o scienza detta «filosofia», determinando con ciò la fiducia sociale necessaria perché possa esercitare il suo ruolo. In secondo luogo perché la storia della disciplina (almeno dal secondo Ottocento a oggi) è stata dominata da posizioni tendenzialmente antialetiche, o comunque orientate a rivedere il concetto tradizionale di verità, specie inteso nel senso realistico del termine (che è anche il più plausibile, e quello che – secondo la diagnosi aristotelica

⁵³ In breve: nessuno scettico dovrebbe avere ragioni per discutere l'uso del concetto di verità, posto che tale uso è l'arma scettica primaria di cui possiamo servirci per combattere quel fallimento della verità di secondo ordine che chiamiamo dogmatismo.

⁵⁴ Una versione di questa tesi (ma con conclusioni negative e pessimistiche) si trova in Foucault 1996.

– risulta «inevitabile»). La conferma si vede bene nelle perplessità di tipo (d), a cui si può rispondere facilmente rinunciando al paradigma eccezionalista, che identifica verità e dogmatismo, e ricordando l'insegnamento aristotelico: la natura fragile-inevitabile della verità.

L'obiezione (d) consiste nel dubitare della prospettiva “aletica” di per sé, giudicata uno sguardo troppo vasto e astratto per essere tradotto in una prassi politico-culturale. Ora va detto che in una cultura consapevole della natura e del funzionamento delle discipline astratte, come la filosofia e la matematica, e della loro diffusiva e pervasiva importanza nella vita degli animali umani, una simile perplessità non sarebbe stata neppure sollevata. Le astrazioni sono la prima fonte della prassi politico-culturale: non c'è arte né progetto politico (né in generale vita cognitiva) senza un grado più o meno elevato di idealità e idealizzazione. Che questa evidenza tipicamente “greca” si sia in buona parte perduta conferma che la cultura attuale è orientata in senso anti-filosofico (e pertanto antialetico): ignora la natura inevitabile delle astrazioni, e pertanto ignora e sottovaluta i rischi e le opportunità che si legano alla loro gestione. Ciò che si è detto riguardo alla dialettica del concetto di verità (concetto fragile e inevitabile) vale anche per il regime dell'astratto: come bisogna conoscere la funzione V per evitare i danni del dogmatismo e dello scetticismo, allo stesso modo bisognerà conoscere le astrazioni, e sapere come usarle, per evitare di tradurre la loro forza in ragione di estraneazione dalla realtà, o di forzatura dogmatica della realtà stessa.

Tutto ciò potrebbe introdurre la risposta alla domanda che ho posto per prima: “quali strategie sarebbero adatte alla salvaguardia del bene-verità?”. Una strategia plausibile potrebbe essere promuovere la diffusione delle competenze filosofiche a ogni livello di formazione. È questo un progetto pedagogico che corrisponde a una linea facilmente riconoscibile (se non la linea più riconoscibile) della tradizione culturale dell'Occidente, da Socrate al «neosocratismo» contemporaneo. In questo senso la sfida dei DA costituirebbe la sfida *della* filosofia, la sua autodifesa sistematica contro le incomprensioni culturali che subisce, dall'epoca delle *Nuvole* di Aristofane a oggi. Non per nulla, come ho accennato (v. n. 43), l'apparente “disputa” tra i difensori della verità e i suoi avversari si risolve all'istante (dando ragione e torto a entrambi) non appena si adotti non una posizione mediativa e conciliante, ma, tutto al contrario, assumendo quel tipo di radicalità che è caratteristica della ‘filosofia’ come progetto antropologico-politico.

Nel tentativo di intraprendere questo programma ci si imbatte però, immediatamente, nella difficoltà delle sfide *per* la filosofia a cui ho accennato:

non è affatto detto né garantito che l'area delle ricerche scientifiche oggi chiamata "filosofia" sia in grado di svolgere questo compito diffondendo le competenze relative per gli individui della specie umana. È dubbio che il lavoro richiesto dal sesto DA potrebbe consistere nella semplice «divulgazione» di quanto viene elaborato nei settori delle discipline filosofiche. Esattamente per questo motivo è a mio avviso giustificata l'idea di iniziare riflettendo sulla nozione di DA, e provando ad accettare la sfida teorica che tali diritti rappresentano.

4. CONCLUSIONE

In queste pagine ho cercato di presentare le linee preliminari di una riflessione sui DA, senza la pretesa di concludere il discorso, che come ho suggerito è troppo vasto per essere completato da un solo sguardo e da una sola prospettiva. Da quel che si è detto però è possibile forse evidenziare alcune indicazioni che dovrebbero orientare una considerazione più completa del problema.

La teoria della verità che è alla base della nozione di DA, e che ho tratteggiato rapidamente e in modo indiretto nei precedenti paragrafi, è ispirata a una prima intuizione: l'idea che l'importanza della verità (della funzione concettuale che esprimiamo con questo termine, nel significato realistico del termine) non sia un'opzione, ma un *fatto*, rispetto al quale occorra prendere provvedimenti. In questo senso come ho suggerito sarebbe meglio parlare di "inevitabilità" più che di "importanza" della verità. Che la funzione V sia una delle funzioni istitutive della «ragione» o «logos» che identifichiamo nella cultura occidentale è riconosciuto, e anzi enfatizzato, dai critici della «metafisica classica» che si ispirano a Nietzsche e/o a Heidegger. Questi autori hanno focalizzato l'attenzione sulla natura difettosa o addirittura «violenta» del «sistema atletico» (o «descrittivistico») entro il quale si è sviluppata la vita dell'Occidente⁵⁵. Come ho accennato, la prospettiva che suggerisco non consiste nello scartare tali analisi (per quanto ci sia materia per discuterne alcune versioni), ma nell'accettare le premesse descrittive (per così dire l'anamnesi), dandone però una diversa valutazione, e indentificandone le ragioni in chiave naturalistica (così modificando tanto la diagnosi quanto, se è il caso, la terapia).

⁵⁵ Cfr. in particolare Vattimo 2009.

Si tratta in breve di accettare che la funzione V è alla base del «sistema» (sia esso detto ragione o *logos*) che dà forma alle strutture e istituzioni in cui gli individui della specie (in particolare in Occidente, ma oggi direi ovunque) si trovano a vivere. Un secondo passo necessario è riconoscere che il valore collegato a tale funzione non ha sempre un primato nell'area della decisione razionale, ma ha una speciale importanza in contesti di universalismo democratico, o democrazia «universalizzata», ossia i casi in cui si postula che ciascun individuo possa (e debba) prendere decisioni circa il proprio e altrui benessere. Nell'area della decisione orientata all'azione, vale a dire nella vita di un individuo in linea di principio libero, decidere significa acquisire premesse che si ritengono vere (anche se non sempre categoricamente tali) da cui trarre conclusioni che si postulano e si sperano essere altrettanto vere.

Che la libertà abbia fondamento nella relazione tra credenze e mondo credo sia semplicemente ovvio, visto che le azioni sono interazioni pratiche con la realtà⁵⁶. Ma perché tale relazione, interpretata in termini di conformità, adeguatezza, o corrispondenza, diventi un valore, capace di orientare diritti, si richiede un contesto democratico, ossia la libertà di deliberazione idealmente estesa a tutti i cittadini. Tutt'altra situazione politico-sociale è la situazione governata dal Principe machiavelliano, il quale deve certamente sapere la verità (più o meno categorica) circa quel che interessa il suo governo, ma non c'è alcuna necessità che comunichi quel che sa essere vero ai suoi sudditi (e anzi è importante che divenga capace di non farlo). Né è essenziale ai fini del buon governo e dello stesso benessere sociale che i sudditi siano correttamente ed esaustivamente informati. Ma se i sudditi *sono* di fatto o *possono essere* informati è ovvio che la strategia menzognera o elusiva del principe dovrà cambiare. Il Principe non dovrà più «imparare a mentire», ma «imparare a dire la verità» (con tutte le difficoltà e le cautele del caso).

In questo quadro, è legittima una conclusione che come ho accennato «rovescia» l'idea del carattere dogmatico della verità. Appare evidente infatti che tale carattere si manifesta solo se la funzione V si inquadra in un esercizio

⁵⁶ La posizione di Mill (*La libertà, l'utilitarismo, l'asservimento delle donne*, 1859, tr. it. Milano, Rizzoli, 2004, cap. 2) è singolarmente simmetrica: non è la libertà che si fonda sulla verità, ma è la verità che costituisce il frutto della libertà. Ovviamente per Mill con 'libertà' si intende il libero confronto di opinioni: di conseguenza è innegabile che il confronto di opinioni sia funzionale alla verità. Cfr. su ciò la critica di Lynch (2007, 238-239) a Mill: una critica da cui dissento (lascio da parte qui la discussione).

oligarchico, o monocratico del sapere, in cui pochi, oppure solo il sovrano o solo Dio, sanno il vero e dunque possono far uso della funzione. Come ho accennato la verità risultante in questi casi non è ovviamente 'il vero', nel senso della effettiva corrispondenza di quel che si dice e si pensa alla realtà, perché l'esercizio oligarchico o monocratico del potere è possibile solo attraverso la falsificazione di secondo ordine, o quel gioco di occultamento e diversione che costituisce l'abilità specifica del politico nel senso tradizionale del termine.

Il passo ulteriore per comprendere la nozione di DA e la loro speciale (epocale) importanza è allora piuttosto semplice.

La storia evolutiva della specie può essere ragionevolmente interpretata come crescita progressiva della democrazia nei termini descritti, dunque non come idealità ma come *condizione, stato filogenetico*. Tale crescita non è un fatto politico (probabilmente le democrazie nominali di oggi sono in verità oligarchie o cripto-totalitarismi). È, invece, un dato socialmente e culturalmente rilevante, che anzitutto si esprime in termini di *democratizzazione della conoscenza*: la conoscenza che per gradi successivi diventa patrimonio di tutti, a disposizione di ciascuno. Innegabilmente tale processo ha subito un'accelerazione in tempi recenti – più o meno dalla metà del secolo scorso⁵⁷: è la «quarta rivoluzione» del mondo informatizzato, di cui parla Luciano Floridi (2014); ed è quanto ho espresso suggerendo che siamo in qualche modo «obbligati» alla verità (§ 2.4). Ne segue che in questa analisi la democrazia non è un'idealità politica, ma uno stato culturale e sociale che si sta progressivamente realizzando: e nessuno ci dice che sia o debba essere un bene.

Posto dunque che esiste di fatto prima che di diritto un legame piuttosto stretto tra la democrazia e la funzione V, e che assistiamo di fatto a un'accelerazione nel processo di democratizzazione della specie, non è difficile riconoscere la pervasiva importanza assunta da tale funzione e dal «sistema» cognitivo (e culturale) basato su di essa. È obiettivamente vero che tale sistema (che lo si chiami «metafisica oggettivante» o «logica del rispecchiamento», o «modello veritativo») presenta diversi problemi ed è specificamente fragile: come ho accennato lo riconosce Aristotele stesso, normalmente identificato come il primo a descriverne e regolarne i caratteri. Rispetto a tali problemi però, la competenza filosofica sulla verità si configura non come critica del sistema atletico-democratico in cui gli individui vivono o tendono a vi-

⁵⁷ È la «quarta rivoluzione» di cui parla Floridi (2014).

vere – che può piacere o no, ma costituisce allo stato (se l'analisi è corretta) una necessità evolutiva –, ma come esame delle difficoltà relative all'uso della funzione-verità. Tra queste, la difficoltà primaria di interesse filosofico-politico è come si è accennato il successo pubblico della falsificazione di secondo ordine: che venga spacciato per vero o creduto vero ciò che non lo è affatto, e che si parli nominalmente in favore della verità di fatto propagando il non vero. La funzione politica dei filosofi nasce in effetti con lo scopo di smontare («smascherare») le pretese dogmatiche delle credenze collettive. Ma come ho suggerito è dubbio che la filosofia come competenza specifica, o «scienza prima», possa oggi assolvere questo compito, per difficoltà interne ed esterne pressoché insormontabili (§§ 2.2 e 3.3).

Di qui l'intuizione di base che guida l'idea di DA. L'unica plausibile correzione democratica, non «aristocratica», del «problema della verità», sembra risiedere in quanto è indicato nell'ultimo dei DA: la conoscenza diffusa e culturalmente condivisa del funzionamento della funzione-verità, del suo carattere irriducibile e fondamentale (trascendentale), e delle difficoltà che incontriamo nel farne uso.

BIBLIOGRAFIA

- Anderson E. (2012), “Epistemic justice as a virtue of social institutions”, *Social Epistemology*, vol. 26, n. 2, pp. 163-173
- Arendt H. (1967), *Verità e politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004
- Austin J.L. (1990), “La verità” [1950], in *Saggi filosofici*, Milano, Guerini e Associati
- Barberis M. (2011), “La filosofia non abita più qui”, [http: temi.repubblica.it/micromega-online/la-filosofia-non-abita-piu-qui/](http://temi.repubblica.it/micromega-online/la-filosofia-non-abita-piu-qui/)
- (2013), “La dura realtà dell'interpretazione. Realismo, neorealismo, surrealismo”, *Ars Interpretandi*, n. 1, pp. 63-72
- Berti E. (2014), *La ricerca della verità in filosofia*, Roma, Studium
- Bessusi A. (2012), *Disputandum est. La passione per la verità nel discorso pubblico*, Torino, Bollati Boringhieri;
- (2013) a cura di, *Verità e politica. Filosofe contemporanee*, Roma, Carocci
- (2015) a cura di, *Filosofia, verità, politica. Questioni classiche*, Roma, Carocci
- (2017), “Discorso negazionista e libertà di espressione”, *Politeia*, di prossima uscita
- Bok S. (1978), *Mentire. Una scelta morale nella vita pubblica e privata*, Roma, Armando, 2003

- Cedroni L. (2010), *Menzogna e potere nella filosofia politica occidentale*, Firenze, Le Lettere
- D'Agostini F. (2002), *Disavventure della verità*, Torino, Einaudi
- (2010), *Verità avvelenata. Buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico*, Torino, Bollati Boringhieri
- (2011), *Introduzione alla verità*, Torino, Bollati Boringhieri
- (2013), *Realismo? Una questione non controversa*, Torino, Bollati Boringhieri
- (2016), “Misleading e victim-blaming. La valutazione della responsabilità nei casi di manipolazione epistemica”, *Rivista di filosofia*, vol. CVII, n. 2
- (2017), “Logica, eristica ed educazione alla verità”, *Eris. Rivista internazionale di argomentazione e dibattito*, www.eris.fisppa.unipd/Eris, in corso di stampa
- J. Elkins e A. Norris (2012), a cura di, *Truth and Democracy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press
- Floridi L. (2010), *Information. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press
- (2014), *The Fourth Revolution. How the Infosphere Is Reshaping Human Reality*, Oxford, Oxford University Press
- Floridi L. e Taddeo M. (2016), “What is data ethics?”, in *Phil Trans. R. Soc. A*, n. 374
- Foucault M. (1996), *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma, Donzelli
- Fricker M. (2007), *Epistemic Injustice*, Oxford, Oxford University Press
- Goldman A.I. (2004), “The need for social epistemology”, in B. Leiter (a cura di), *The Future for Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2004
- Häberle P. (2009), *Diritto e verità*, Torino, Einaudi
- Hacking I. (1999), *The Social Construction of What?*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press
- Haslanger S. (2012), *Resisting Reality. Social Construction and Social Critique*, Oxford, Oxford University Press
- Latour B. (1986), *The Social Construction of Scientific Facts*, Princeton, Princeton University Press
- Lewis D.K. (1968), “Language and languages”, in *Philosophical Papers*, vol. I, Oxford - New York, Oxford University Press, 1983
- (1969), *Convention: A Philosophical Study*, Cambridge, Harvard University Press
- Lynch M. (2004), *La verità e i suoi nemici*, Milano, Cortina, 2007
- Padovani T. (2014), *Menzogna e diritto penale*, Pisa, Pisa University Press
- Puppo F. (2012), *Dalla vaghezza del linguaggio alla retorica forense. Saggio di logica giuridica*, Padova, Cedam
- Rodotà S. (2012), “Il diritto alla verità”, in *Il diritto di avere diritti*, Bari-Roma, Laterza

- Schmidt V. e Carstensen M.B. (2016), "Power through, over and in ideas: conceptualizing ideational power in discursive institutionalism", *Journal of European Public Policy*, vol. 23, n. 3, pp. 318-337
- Shapin S. (1994), *A Social History of Truth*, Chicago, University of Chicago Press
- Soames S. (2005), *Reference and Description*, Princeton, Princeton University Press
- (2015), "David Lewis's place in analytic philosophy", in J. Loewer e B. Schaffer (a cura di), *A Companion to David Lewis*, Oxford, Wiley
- Vattimo G. (2009), *Addio alla verità*, Roma, Meltemi
- Williams B. (2002), *Genealogia della verità. Storia e virtù del dire il vero*, a cura di S. Veca, Roma, Fazi, 2005
- Williamson T. (2007), *The Philosophy of Philosophy*, Oxford, Blackwell
- Zagrebelsky G. (2009), *Contro l'etica della verità*, Roma-Bari, Laterza