

Franca D'Agostini

**Risposte, chiarimenti  
e ipotesi**

INTRODUZIONE

I quattro interventi di commento al mio testo isolano alcuni “punti deboli” della teoria dei DA che nella maggior parte dei casi a mio avviso (e come mostrerò) non riguardano tanto la teoria stessa, quanto il modo in cui ho cercato di presentarla. In molti casi, le perplessità avanzate nei confronti della teoria sono riportabili ai limiti della mia esposizione (in particolare non ho precisato questioni di fondo, che potrebbero essere *undermining*, cioè mostrarne l'impraticabilità). Ciò non mi sorprende, anzi, costituisce in un certo senso una dimostrazione del successo dell'operazione, perché come dico espressamente (p. 30), non essendo io particolarmente esperta né di politica né di diritto, il confronto con persone più competenti era inevitabile.

Va precisato che l'ipotesi nasce anche dal riscontro che la teoria della verità in filosofia (in logica, in epistemologia, in metafisica) ha fatto molti passi avanti, in epoca recente, almeno a partire dai primi anni Novanta dello scorso secolo, e si è parlato di un vero e proprio *boom* degli studi sulla verità, nei due decenni e più che ci separano da allora. D'altro canto è a tutti noto che, parallelamente, la “questione verità” è diventata sempre più rilevante dal punto di vista pubblico e politico. L'intuizione ragionevole, per esempio alla base di Lynch (2004) o Marconi (2007), o anche del mio D'Agostini (2010), è che i due ambiti avrebbero dovuto essere messi in comunicazione. In effetti, come mostra Marconi, e come qui ricorda Antonella Besussi, la tendenza più comune tra coloro che non si occupano di logica o di filosofia teoretica consiste nel mantenersi a idee, circa la verità, che spesso sono pregiudiziali, oppure appartengono a un'epoca

in cui tanto le condizioni d'uso del concetto quanto le acquisizioni filosofiche sull'argomento erano diverse (cfr. qui più avanti § 5.1).

Ma naturalmente, non si trattava solo di provvedere “aggiornamenti” o “divulgare” risultati non noti a tutti (se così fosse, i libri che ho citato, e altri simili, avrebbero già compiuto il loro compito). E soprattutto, un “super-concetto” come il concetto di verità presenta aspetti che non sono catturabili e risolvibili soltanto in base a un tentativo unilaterale, e a una sola prospettiva. La complessità dei problemi che vi si collegano può essere già colta considerando i quattro interventi di commento al mio testo, che appunto affrontano il tema dei diritti (beni o interessi o valori) generati dal concetto di verità da punti di vista che io – pur sapendo parecchie cose sull'argomento, e pur essendomi sforzata di “sconfinare”, avvicinandomi al diritto e alla politica – non ero in grado di adottare.

In quel che segue dunque cercherò di fornire le precisazioni necessarie per risolvere le perplessità, esaminando singolarmente i quattro interventi (§§ 1-4), quindi (§ 5) rivedendo e riassumendo la teoria che ho cercato di presentare, e le sue ragioni, alla luce delle obiezioni che mi sono state rivolte.

## 1. GALEOTTI

Incomincio dall'intervento di Galeotti, anzitutto perché è il più radicalmente critico, ed è dunque particolarmente stimolante, in secondo luogo perché nello scrivere il suo articolo Galeotti non poteva avvalersi, a differenza degli altri commentatori, di un pregresso di discussioni e scambi sull'argomento, dunque il suo contributo evidenzia alcune questioni di fondo che è importante rivedere subito.

### *1.1. Realismo non controverso*

La prima obiezione di Galeotti è che non si specifica la nozione di verità a cui si fa riferimento nel testo. «Qual è tuttavia la nozione di verità che sottostà a questa batteria di nuovi diritti? [...] che si adotti l'una o l'altra nozione di verità è fondamentale per la difesa politica dei diritti aletici, perché questi possano risultare giustificabili a tutti i cittadini di una società democratica». La nota 2 dell'articolo in cui brevemente indico che si tratta della teoria realistica, platonico-aristotelica, e che tale scelta è giustificata dal fatto che è questa l'accezione comunemente usata «in logica, nella pratica giuridica, in politica e

nella vita quotidiana» non la soddisfa, perché, scrive: «la concezione realista della verità è filosoficamente controversa e oggetto di dispute» (p. 83).

In realtà in una delle precedenti versioni del testo avevo inserito una “Premessa” in cui approfondivo minimamente la questione, giustificando e chiarendo la scelta dell’accezione ‘vero’ = ‘così stanno le cose’. L’ho tolta in seguito, sostanzialmente per due ragioni. In primo luogo perché mi sembrava una digressione non strettamente necessaria nel contesto del primo paragrafo, che è dedicato non alla presentazione della teoria dei DA, ma dei *problemi* che rendono tale teoria al tempo stesso intuitivamente comprensibile (verità bene politico e giuridico) ma estremamente complicata (come tutelarla?). In secondo luogo, e soprattutto, perché le precisazioni contenute nel paragrafo *Obiezioni e controobiezioni* (che coprono in parte le critiche di Galeotti su questo punto: cfr. in particolare il § 3.2) mi sembravano già sufficienti per gli scopi dell’articolo. Ma evidentemente no, non lo erano.

Dunque ringrazio Galeotti di aver manifestato questa perplessità e riproduco qui sotto la “Premessa” tagliata:

Incomincerei assumendo che parlando di ‘verità’ parliamo del predicato ‘è vero’ (V) nel significato ovvio che utilizziamo quando diciamo per esempio ‘è vero quel che dice il Papa’, ossia: ‘*le cose stanno così* come il Papa dice’. Questa accezione realistica di V, fissata da Platone (cfr. *Cratilo* 385d: «vero è il discorso che dice le cose come stanno»), è rimasta sostanzialmente invariata nella tradizione<sup>1</sup>. Ci sono diverse ragioni per privilegiare questo significato, ma la prima e la più prevedibile è che è l’accezione più usata, nel diritto, in politica e nell’uso comune del termine. In secondo luogo, va precisato che nel parlare di DA non parliamo tanto del predicato, ma del *concetto* o della *funzione concettuale* V che tale predicato intende esprimere, o anche, se si vuole, dell’operazione mentale che compiamo nel correlare le parole al mondo (alle «cose come stanno»). La terza precisazione necessaria è che le *cose* a cui ci riferiamo nel parlare di verità o nel pensare alla verità possono essere intese nel senso più ampio del termine.

---

<sup>1</sup> Come ha osservato Wolfgang Kühne (Kühne 2003, 93-103) il significato realistico di ‘V’ in Platone e in Aristotele non è esattamente equiparabile alla verità come corrispondenza o *adaequatio*, che si afferma in epoca medievale (cfr. anche Sher 2013). Aggiungerei che le due definizioni sono ovviamente legate, e hanno avuto una storia molto simile: una fortuna incontrastata, entrata in crisi nel tardo Ottocento e nei primi anni del Novecento, con la comparsa delle teorie rivali: il coerentismo e il pragmatismo.

Non è necessario specificare come siano fatte, se siano ‘cose’ in senso fisico, ossia cose-fatti o eventi appartenenti al mondo spazio-temporale, oppure in altri sensi (per esempio, cose sociali, mentali, linguistiche ecc.). La sintassi del predicato V e l’uso che ne facciamo normalmente (anche l’uso che se ne fa in logica) ci autorizzano ad adottare questa “metafisica minimale”, che costituisce l’ontologia *di default* dei nostri discorsi<sup>2</sup>.

Non so se la premessa ricomparsa possa dissolvere tutti i dubbi relativi al problema evidenziato da Galeotti. Ma credo possa far capire che non è esattamente *questo realismo* che è «filosoficamente controverso» e «oggetto di molte dispute» (e che dunque, come Galeotti osserva, non sarebbe in grado di fondare una teoria dei DA).

Per chiarire velocemente la questione, quando per esempio Galeotti scrive: «non occorre essere realisti per indignarsi di fronte a una bugia del governo» (p. 83) suggerirei che comunque occorre essere ‘realisti’ nel senso indicato (cioè *realisti aletici*<sup>3</sup>) per riconoscere che un’asserzione è una bugia, cioè trasmette come vero (nel senso suddetto) ciò che il parlante crede essere falso (come sopra). Non vedo significative differenze rispetto alla «verità del senso comune» suggerita da Walzer che secondo Galeotti è l’unica nozione di verità adattabile alla politica. Non vedo neppure differenze rispetto alla definizione di verità che sta alla base dell’intervento di Ferrera: «La verità in questione [...] connota il rapporto di adeguatezza fra le nostre credenze e il mondo che ci circonda, il quale esiste indipendentemente da noi e dunque vincola e limita in qualche modo ciò che possiamo dire e pensare» (p. 68).

Avrei altre risposte ad altre osservazioni di Galeotti sul tema e riprenderò il discorso più avanti, ma per ora presumo che questa breve rassicurazione sia

---

<sup>2</sup> Diciamo per esempio “ha detto che le piaceva il gelato alla fragola ma non è vero”, oppure: “non è vero che bisogna anzitutto garantire la sicurezza dei cittadini, le priorità sono altre”. Le asserzioni a cui assegniamo V a volte non coinvolgono direttamente fatti empirici, e ciò significa che qualunque enunciato assertivo è comunque *truth-apt*. Qualcuno ritiene però che l’uso di V in casi di verità *de se* (mi piace il gelato alla fragola) o normative (le priorità sono altre) sia inappropriato (cfr. per esempio Richard 2008), o che non sia da intendersi nel senso realistico-corrispondentista (cfr. Lynch 2009). (Ho discusso queste perplessità in D’Agostini 2014.)

<sup>3</sup> Sul «realismo aletico» cfr. Alston 1996, Fumerton 2002, D’Agostini 2011 e 2013, Wyatt e Lynch 2016.

sufficiente a dissolvere le sue perplessità circa l'esistenza di una informata e ben calcolata teoria della verità che possa fare da sfondo alla proposta<sup>4</sup>.

## 1.2. Diritti al plurale

«Dei sei diritti affermati da D'Agostini nessuno si configura come un titolo individuale da far valere contro qualche agente specifico» (p. 84). Questa tesi mi sembra discutibile, visto che quasi tutti i DA elencati *sono già previsti* in vario modo dal diritto ufficiale e consuetudinario, anche se non sono esattamente indicati nei termini in cui li presento (cfr. anche qui § 5.1). Galeotti avrebbe però ragione nel dire che ciascuno dei sei DA, *di per sé preso*, presenta dei limiti, facilmente evidenziabili: ma è questa precisamente l'idea che ispira il lavoro, vale a dire l'idea di *parlare non di un solo e generico diritto alla verità, ma di più DA*.

I sei diritti, come dico (p. 18), sono «progressivamente correttivi»: ciascuno di essi, a parte il primo, che è il più semplice e ovvio (diritto di essere correttamente informati), serve a correggere la sproporzionata osservanza, o la «difficile esigibilità» (Galeotti, p. 84) dei precedenti. In breve, rinunciando all'unico «diritto alla verità», ma entrando nella complessità del dire e trasmettere il vero, il falso, il quasi-vero, il probabilmente falso ecc., e del gioco di scetticismo e dogmatismo che sempre affligge l'uso (pubblico e privato) delle credenze, si dovrebbe essere in grado di ovviare ad almeno alcune delle difficoltà che incontriamo non appena tentiamo di capire concretamente il funzionamento del bene-verità (e che ho iniziato a indicare nel § 1 dell'articolo).

Più avanti riprenderò anche questo punto (cfr. § 5.2), ma per ora, tornando alle obiezioni di Galeotti a ciascun DA, in qualche caso mi sono sembrate già previste nel testo, in altri non le ho capite. Per esempio, in relazione al terzo DA scrive: «la *capacità* di essere fonte attendibile di verità deve essere ascritta a tutti come capacità presunta propria dello status di cittadinanza [...] indipendentemente dal grado effettivo di questa capacità» (p. 85). Ma, se ho ben capito, questo è ciò che il terzo DA appunto individua, segnalando che per varie ragioni tale capacità di fatto non viene ascritta a tutti; per Galeotti

---

<sup>4</sup> D'altra parte, il lavoro sui DA come Besussi ricorda viene dopo un lungo lavoro su verità, menzogna, realismo, nichilismo, e su altri temi connessi, che ho svolto e svolgo da molto tempo. Ovviamente, il lettore non è affatto obbligato a conoscere tutto ciò, e in effetti il mio programma era (ed è) proseguire il lavoro, dopo questa presentazione iniziale del tema, precisando le questioni relative alla teoria della verità.

invece questo sembrerebbe essere un motivo per dire che il terzo DA non costituisce pretesa plausibile. D'altra parte, scrive, «l'autorevolezza epistemica è qualcosa che si merita e non un diritto»: giusto, ma appunto il quarto DA, segnalando i limiti della tutela del terzo DA, mira a garantire che si possa fare appello a istituzioni epistemiche affidabili per le procedure di *assegnazione del merito* (chi e come decide chi merita autorevolezza? Chi mi assicura che il merito riconosciuto sia aleticamente garantito?). Inoltre, Galeotti dice che gli *implicit biases* sono difficilmente sanzionabili, e che l'unico rimedio è proporre «misure strutturali di sradicamento di pregiudizi e stereotipi». Giusto, ma appunto la questione riguarda le «misure strutturali»: quali? E una volta che si siano individuate, come giustificarle? Il problema non va sottovalutato (e non credo sia risolto dalle analisi descrittive degli psicologi sociali), perché la forza dei pregiudizi sta nel fatto che *in essi molto spesso c'è del vero*, ed è questa verità incompleta a renderli temibili (cfr. per esempio D'Agostini 2016); non soltanto: i pregiudizi impliciti sono a volte funzionali, in quanto definiscono la razionalità sociale (Brownstein e Saul 2016).

Probabilmente il fraintendimento in relazione al terzo DA si deve anche al fatto che il mio punto di vista si muove a un livello superiore rispetto a quello del libro di Fricker del 2007, che Galeotti evidentemente conosce, e fa riferimento piuttosto al lavoro di Elizabeth Anderson (2012) e di altri, che si pongono il problema della applicabilità effettiva sul piano istituzionale delle nozioni di *credibility deficit*, *testimonial injustice*, *hermeneutic injustice* ecc., lanciate in epistemologia sociale appunto da Fricker. Nel testo cito Anderson, ma solo di passaggio.

### 1.3. *Niente di nuovo*

Le proposte di Galeotti, visto il carattere a suo avviso difettoso della teoria, se ho ben capito sono tre

(i) non parlare di DA, ma semplicemente riconoscere che «c'è un diritto collettivo, nel senso di un interesse generale fondamentale, a non avere informazioni false, manipolate e tendenziose» (p. 84);

(ii) meglio favorire la prospettiva dei doveri (trasparenza, veridicità, ecc.) rispetto a quella dei diritti;

(iii) meglio partire *bottom up*, interrogandosi sulle forme di inganno e autoinganno piuttosto che sulla verità.

Poiché queste operazioni sono ad avviso di Galeotti già previste nelle analisi oggi in corso, si tratterebbe di continuare nei percorsi normali senza avventurarsi in discutibili novità metodologiche.

In realtà non credo che l'idea dei DA richieda un sostanziale mutamento di prospettiva rispetto a (i), (ii), (iii). Piuttosto, individua e sottolinea un aspetto delle nostre teorie di tipo (i), (ii), (iii) che è per lo più trascurato.

Quanto alla proposta (i), si tratta appunto di chiedersi: posto che esista questo «diritto collettivo» a non essere ingannati, come si articola e si giustifica la sua difesa (visto che per esempio, come ricorda Ferrera, l'inganno di per sé non è sempre lesivo di beni individuali o pubblici, e ci può essere un livello funzionale di inganno o di elusività in politica)? Quanto alla (ii), i doveri di istituzioni e agenti responsabili sono (almeno in parte) correlativi a diritti, e scopo del testo è far capire che lo sguardo sui diritti (per quel che riguarda la verità) fonda e chiarisce i limiti e le ragioni dei relativi doveri. (Facchi chiarisce che la prospettiva dei DA da me suggerita sarebbe in questo senso riconducibile a una concezione «dinamica» dei diritti: credo che sia una buona caratterizzazione, e vorrei saperne di più.) Quanto alla (iii), ho accennato (cfr. qui la nota 4) che lo studio dei DA emerge appunto da un lavoro di analisi del rilievo sociale della menzogna e delle diverse forme di inganno, autoinganno e manipolazione che ho svolto altrove. Ma soprattutto, come chiarisco nel § 3 dell'articolo, e come Besussi sottolinea, il concetto di verità a cui facciamo riferimento normalmente (proprio quello di Walzer) *ha un uso prevalentemente scettico*: è appunto attivato in circostanze critiche, quando si sospetta, si discute, o si cerca di inferire conclusioni da premesse<sup>5</sup>. In questo senso, il principale contesto d'uso del predicato 'vero' è precisamente il contesto dell'inganno per errore o menzogna, e della valutazione critica o autocritica relativa all'uno o all'altra. (Facchi si chiede se una visione «scettica» della verità sia compatibile con la pratica del diritto: più avanti – nel § 3.5 – risponderò.)

---

<sup>5</sup> Nessuno (cfr. nell'articolo p. 34) dice a normali condizioni “è vero che oggi c'è il sole”, si dice se mai “oggi c'è il sole”: la prima formula si presenta nel linguaggio quando qualcuno sostiene il contrario; nessuno – a meno che non abbia dubbi – si chiede se quel che legge sui giornali sia vero; in generale pensiamo alla questione-verità (e mettiamo in opera la funzione V) quando dobbiamo ragionare, indagare, discutere: di qui l'idea tradizionale che il concetto di verità abbia un uso scettico, serva cioè alla *skepsis*, la ricerca.

#### 1.4. Il fraintendimento

C'è un solo aspetto delle obiezioni di Galeotti che mi preoccupa ed è il fatto che in tutta evidenza la prospettiva in cui mi muovo non è chiara nonostante le precisazioni che fornisco nei §§ 3-4 dell'articolo. Sembra infatti in quel che Galeotti scrive che io voglia “risolvere” il problema delle *fake news* e della *post-verità* facendo “appello” all'importanza pubblica del concetto di verità o alla verità come «ideale regolativo». In realtà lo scopo del testo non è questo, e ciò è indicato ripetutamente, ma forse in modo non perspicuo.

Anzitutto, l'«appello alla verità» non è mio, ma dei fatti politici e culturali che ci è capitato di osservare recentemente. La lista è molto lunga e ne ho parlato ripetutamente altrove (cfr. anche qui § 5.1). Per citare solo un esempio recente che ci riguarda, in Italia esiste un partito o un movimento politico che ha messo tale appello al centro del suo programma e ne ha fatto la bandiera della sua differenza dagli altri partiti: il M5S (ma i Cinque Stelle hanno le idee chiare circa la verità? Si ha l'impressione di no, a giudicare dalla fiducia nel web da loro professata). D'altra parte l'espressione 'DA' (al singolare) è oggi entrata nell'uso: come notano Brunner e Stahl (2016), riferimenti espliciti al *Recht auf Wahrheit* sono riscontrabili in statuti e costituzioni a partire almeno dal 2000. E anche in questi casi però non sembrano molto chiari né il tipo di pretesa politico-giuridica alla base di tale “diritto” né come dovrebbe esercitarsi in pratica la sua difesa.

La teoria che ho proposto si pone il problema di una teorizzazione adeguata di questo campo problematico: possiamo sensatamente parlare di DA? Se sì, ha senso ipotizzare delle misure concrete di difesa e tutela, al di là di quanto è normalmente previsto? Quali vantaggi sociali potrebbero derivare da simili operazioni?, ecc. Il primo risultato dell'analisi (§ 1) è l'individuazione dei problemi preliminari di fondo: V bene giuridico e politico, ma difficilmente tutelabile (da cui la “sfida filosofica”). Il secondo (§ 2) è la rinuncia a parlare della verità come di un obiettivo unitario (meno che mai un «ideale regolativo», visto che come suggerisco si tratta piuttosto di un bene di tipo *costitutivo*<sup>6</sup>), parlando di una serie articolata (o un “sistema”) di interessi, beni

---

<sup>6</sup> Kant non avrebbe mai parlato di “regolatività” in relazione ai trascendentali. Tipicamente regolative sono per Kant le idee, e non i *costituenti* della conoscenza, i quali per Kant (nella versione dei neokantiani ormai diventata canonica) sono appunto *funzioni*. La regolatività, se si vuole, è propria di concetti *pieni* come appunto il



e valori, «tutti riportabili al rapporto di adeguatezza (o corrispondenza) tra le credenze e la realtà che esprimiamo con il predicato ‘è vero’» (p. 14).<sup>7</sup> In terzo luogo (§ 3), affrontando alcune possibili obiezioni preliminari, e infine (§ 4), dicendo qualcosa (ma in tutta evidenza in modo non utilmente comprensibile) sulla prospettiva di fondo.

In questo senso, la teoria qui presentata non è *protrettica*, cioè mirante a produrre esortazioni, ma *realistica*, e in specifico (e se si vuole) si tratta di «realismo trascendentale»: esplorare il fatto per trarne (la fattispecie, e dunque) la norma<sup>8</sup>. Il modo in cui era strutturato il discorso poteva trarre in inganno, molti dei risultati che ho proposto (nei §§ 1-2) forse potevano essere fuorvianti. Non soltanto: è senza dubbio vero che “l’importanza” sociale (e politica) della nozione di verità, come ricorda Besussi, è stata al centro di altri miei precedenti lavori (cfr. in particolare D’Agostini 2010). Ma credo sia essenziale ricordare il *tipo di importanza* che è legittimo assegnare a un “super-concetto” come il concetto di verità: non è “importante” come è importante comportarsi bene o avere amici, ma qualcosa di più o di meno, comunque di diverso.

Riprenderò il discorso più avanti (§ 4.1); ma ora va subito precisato che non ho mai parlato (né mai parlerei) del valore “regolativo” della verità, ma piuttosto dei fallimenti dei tentativi di metterne tra parentesi, o di-

---

concetto di ‘mondo’ o di ‘Dio’, e naturalmente, *se* togliamo la verità dal suo status di funzione costitutiva, e le inseriamo dei contenuti (per esempio, appunto, Dio), possiamo darle qualche valore regolativo. Ma questa è precisamente la mossa sbagliata, da cui provengono le antinomie; in pratica: la duplicità rilevata da Aristotele diventa produttrice di contraddizioni.

<sup>7</sup> Questa prospettiva rappresenta una mossa significativa all’interno del dibattito attuale in teoria della verità, e rispetto alla tendenza nota come «pluralismo aletico». Il tipo di pluralismo che a mio avviso è necessario per una sensata teorizzazione dei DA è leggermente diverso infatti da quanto è previsto nella teoria “canonica”, di Wright 1992, Lynch 2004, 2009, 2013, essendo un pluralismo metafisico, non semantico né epistemico. Ma di ciò – che costituisce il mio personale contributo all’approfondimento della questione DA – intendo parlare in fasi successive della ricerca (se ci saranno).

<sup>8</sup> Molto ci sarebbe da dire su questo punto, e su come tale prospettiva sia propria di un “kantismo” forse un po’ diverso da quello di Rawls o di altri normativisti (cfr. qui la nota 7). Un punto di vista simile però mi sembra alla base del discorso di Ferrera, che io sostanzialmente condivido, dunque tralascio i dettagli.

menticarne, o rifiutarne, la “fondatività” trascendentale (D'Agostini 2002). L'errore della «drammatizzazione» (Marconi 2007) o del «paradigma eccezionalista» come dico (p. 33: «pugno sul tavolo», o «sguardo di Dio», o anche: «violenza metafisica»), non sta nel rilevare che la funzione V è per noi problematica (circostanza vera, come persino Aristotele riconosce), ma nel pretendere di poter fare a meno di tale funzione continuando a ragionare, argomentare, discutere. In breve, ciò che ho sottolineato in tutti i miei lavori sull'argomento, e come ho scritto anche nell'articolo (cfr. pp. 12, 28 e 33-34), ciò che apprendiamo dalla tradizione filosofica è che *la verità* (la funzione concettuale che chiamiamo così, e precisamente intesa nel senso indicato) *non è importante, ma inevitabile*. Ed è questa inevitabilità ciò con cui dobbiamo fare i conti. Se c'è dunque una sorta di “esortazione”, nella mia prospettiva, essa sta semplicemente nel suggerire che ignorando la natura e il funzionamento del concetto V, nelle attuali condizioni di “iper-democratizzazione” della conoscenza e dell'informazione, si rischia molto, specie sul piano politico e della giustizia sociale. E rischiano molto sia quelli che non dicono la verità, sia quelli che la dicono, o ritengono di dirla; sia quelli che come si dice “hanno a cuore la verità”, sia quelli che hanno la più completa indifferenza per la questione.

## 2. FERRERA

Ferrera interpreta il mio articolo come un tentativo di focalizzare l'attenzione sul bene-verità come fonte di diritti – e dunque dal suo punto di vista *obblighi politici* – non generici, ma dettagliabili con una certa precisione. Credo che questa sia la lettura più corretta rispetto agli scopi del testo, e inteso in questo senso, quel che Ferrera scrive conferma le idee di fondo dell'articolo, e anzi aggiunge alla mia visione del problema alcuni aspetti che non potevo prendere in considerazione (lo stesso vale per l'intervento di Facchi).

### 2.1. Perplexità?

Scrivo Ferrera: «nutro qualche perplessità sulla realizzabilità e l'efficacia di questa nuova classe di diritti e ritengo utile allargare la riflessione verso altri possibili accorgimenti» (p. 67). A questo scopo, indica tre strategie: un rafforzamento in senso “aletico” di alcuni diritti di cittadinanza già esistenti; la creazione o il rafforzamento di istituzioni «ispirate dalla “funzione V”» (*ibidem*);

la promozione (anche con incentivi e sanzioni) di uno scambio sistematico «dalle istituzioni atletiche a quelle politiche» (p. 68).

Queste tre strategie evidentemente non sono *alternative* alla teoria dei DA (e non credo che Ferrera le intenda in questo senso). La teoria nelle mie intenzioni dovrebbe anzi configurarsi come un contributo alla giustificazione di strategie di questo tipo, e a sostenerne la legittimità e plausibilità. In pratica, si tratta di capire perché istituzioni e provvedimenti di questo genere sarebbero legittimi, e utili, e la teoria tende a dare questo tipo di giustificazione e supporto.

Nel seguito del suo intervento, Ferrera non soltanto accetta la prospettiva dei DA nella variante che definisce «debole», ma ne potenzia le ragioni, e offre alcune nuove indicazioni (in parte limitative) circa la legittimazione e la messa in opera dei sei DA.

## 2.2. *Verità e democrazia*

Il punto in cui c'è accordo completo con le posizioni di Ferrera è l'evidenza della natura politicamente fondativa del concetto di verità, specie in contesti democratici: un'evidenza che Ferrera articola facendo “*reagire*” il concetto V a contatto con concetti politicamente cruciali, come responsabilità, consenso, ricettività, e misurandone l'uso nelle due dimensioni «verticale» e «orizzontale». La sua analisi arriva a riconoscere che la funzione V come sostengo nel § 1.2 dell'articolo è una condizione necessaria per la cooperazione sociale, ma aggiunge anche qualcosa di più: «credo sia possibile procedere oltre [...] l'obiettivo deve essere più ambizioso: trasformare il richiamo alla verità in standard irrinunciabile e condiviso della formula democratica» (p. 71).

Mi sembra un programma a cui aderirei senz'altro. Intuitivamente, e al di là di tutte le discussioni su fatti e valori, cognitivismo e non-cognitivismo (cfr. qui § 4.3 e § 5.5), nella misura in cui le credenze che abbiamo sui fatti, sulla giustizia, sulle condizioni del benessere sociale, orientano le scelte politiche dei cittadini, e queste scelte sono rilevanti per tutti (in ragione della formula democratica), allora è semplicemente ovvio che la verità presunta o effettiva di queste credenze è uno dei *primi* problemi politici di cui occuparsi. Se i discorsi di un governante o di un professionista della politica in generale sono sottoponibili in modo rilevante alla valutazione pubblica, e alle ampie possibilità di verifica offerte dagli attuali mezzi di informazione, allora non v'è dubbio che la formazione di un politico democratico deve tenere conto *in modo primario* delle sue capacità di cogliere e trasmettere credenze quanto è più possibile oggettive

(magari senza venir meno ai propri giusti obiettivi politici), e di creare convergenza su di esse. Certo, la “questione sofisticata” è sempre in sospenso, l’abilità retorico-populistica del Principe democratico può restare in gioco. Ma ci sono fondate ragioni per credere che un’impostazione di pensiero e di discorso che favorisca sistematicamente gli aspetti retorici a scapito di quelli aletici non possa durare a lungo in democrazia, e soprattutto non dia affatto risultati apprezzabili, anche dal punto di vista pragmatico<sup>9</sup>.

Il programma indicato da Ferrera va dunque esattamente nella direzione della tesi sul rapporto tra verità e democrazia che ho cercato di articolare nel § 2.4, e variamente nel seguito, segnalando che nella misura in cui siamo «obbligati alla democrazia» (per la crescita globale *di fatto* dei fenomeni di democratizzazione della vita e della conoscenza) siamo «obbligati alla verità», vale a dire: “a fare i conti” con i beni-interessi che la riguardano. Date queste premesse, l’ipotesi di una «Carta» dei DA (o qualcosa di simile) suggerita da Ferrera (p. 74) potrebbe iniziare a profilarsi come una possibilità concreta.

### 2.3. Diritti deboli e forti

L’analisi di Ferrera razionalizza il mio *excursus* sui sei DA, proponendo una definizione che credo sia accettabile (anche se non parlerei esattamente di ‘pretendere’ verità): un DA è una regola «che titola un attore sociale a pretendere giustificatamente verità dagli altri attori sociali (asse orizzontale) e dalle autorità politiche (asse verticale)» (p. 74). Nota però che questa è un’accezione «debole» del concetto, mentre l’accezione forte configurerebbe «i diritti come poteri *garantiti*», cioè provvisti di «*enforcement* autoritativo» (*ibidem*). Secondo Ferrera alcuni dei DA da me elencati consentono l’accezione «forte», altri, in particolare gli ultimi tre, risultano plausibili nella versione debole, e problematici se intesi in quella forte. Il terzo, concepito come un’integrazione al «diritto discriminatorio», può essere accolto in senso forte, i primi due presentano alcuni problemi, ma essendo già di fatto oggetto di considerazione politica e giuridica (benché non propriamente intesi in senso aletico), sono concepibili come pretese che possono – entro i limiti indicati – essere garantite. Gli ultimi tre, scrive Ferrera

---

<sup>9</sup> L’idea della “fine delle ideologie” dovrebbe precisamente essere intesa come idea del declino del *coerentismo politico*: restare fedeli a una versione dottrinale, senza cura della verità fattuale, e di come questa possa smentire le premesse, è sempre un rischio, ma in un regime democratico diventa l’idea più antiperformativa che si possa pensare.

«non possono che essere di natura “aspirazionale”. Difficile se non impossibile individuare le controparti e i loro doveri di conformità; impossibile immaginare qui forme di *enforcement*» (p. 76).

Non ho le nozioni necessarie per valutare questa limitazione, anche se posso suggerire qualche congettura sui soggetti sociali che potrebbero essere indicati come responsabili delle rispettive violazioni, e sui possibili garanti. Per esempio, nel caso del quarto DA, se ci si chiede chi siano gli agenti che devono garantirne l'osservanza, credo che la risposta debba essere: le autorità accademiche, le istituzioni della giustizia, la politica. Le controparti a cui richiedere obblighi e applicare sanzioni sono i responsabili di programmi di ricerca, le commissioni concorsuali, le riviste, gli editor e le case editrici i cui prodotti intendono vantare valore scientifico. E i titolari del diritto sarebbero i fruitori del bene scientifico, nel senso più ampio dell'espressione. Darò qualche indicazione in più discutendo una perplessità simile, suggerita da Facchi (cfr. qui § 3.3). Mi limito per ora a segnalare che per quel che ne so tutto ciò è già in parte previsto, benché con motivazioni non propriamente “aletiche”, e i provvedimenti relativi spesso vengono messi in opera in modo incerto.

È ovvio però che gli sforzi di garantire “aleticamente” il valore scientifico di una ricerca sono del tutto inutili se non c'è una specifica consapevolezza pubblica relativa a questi fattori. In questo senso ho sostenuto che il sesto DA ha un ruolo determinante per stabilire le condizioni di osservanza degli altri DA. Quel che ritengo sia il nucleo del mio personale contributo alla questione dei DA è far notare che dall'idea di una “educazione alla verità” come progetto politico-pedagogico possiamo aspettarci qualche garanzia perché i nostri provvedimenti di tutela dei DA (quelli proposti da Ferrera, e altri) abbiano una qualche speranza di successo (cfr. qui §§ 5.4-5.5).

Evidentemente, la mia analisi non può andare molto oltre, mentre giustamente Ferrera si pone il problema della ricaduta concreta delle «aspirazioni» indicate negli ultimi DA, e ipotizza che esse diano luogo «a specifiche “domande” e/o sostegni che premano sui leader (sociali e politici)» chiedendo ad essi un impegno sul piano operativo (p. 76).

### 3. FACCHI

Nel suo intervento Alessandra Facchi considera e sviluppa alcuni dei problemi collegati alla teorizzazione dei DA intesi come diritti giuridicamente garantiti.

### 3.1. *Proposizioni falsificabili*

Molto opportunamente, si chiede: «rispetto a quali proposizioni o rappresentazioni» i valori aletici (es. correttezza, sincerità ecc.) possono essere giuridicamente tutelati? La sua risposta è che solo le proposizioni falsificabili sono suscettibili di un simile trattamento. E nota che gli esempi del nero mantenuto nella persuasione che il suo status sia 'normale', o del terrorista che agisce sulla base di credenze religiose, non rientrano nella categoria, in quanto né la normalità di una condizione sociale, né le credenze religiose possono entrare in proposizioni falsificabili (che cosa è 'normale'? e come facciamo a dire che non c'è il paradiso islamico?).

Quanto alla questione della normalità, in effetti ho sbagliato espressione: 'normale' è un infelice modo di esprimere quel che intendevo. Come ho scritto, il nero è «espropriato della verità su se stesso», e nelle mie intenzioni, ciò doveva significare: mantenuto nella persuasione che 'essere un nero' denoti *di fatto e sotto ogni condizione* (in ogni mondo possibile) una specie "minore", con funzioni e ruoli subordinati. Naturalmente, chi inganna un nero in questo modo può credere in buona fede che sia così, e torniamo alla questione degli *implicit biases* (come nel caso del povero Mr. Greenleaf di p. 18), che non sono del tutto sanzionabili. Naturalmente, è impossibile sanzionare una credenza collettiva, visto che sono le credenze collettive a ispirare in buona parte le sanzioni e le norme. Inoltre, anche nelle migliori condizioni, si tratterebbe di valutare la "malafede" dei "manipolatori mentali", e non è facile (non per nulla cito il caso della legge sul plagio).

Si può però richiedere (e credo sia previsto, almeno in parte) che la diffusione e la conferma di credenze sia vincolata al criterio della verità seconda: non spacciare per categoricamente vero ciò di cui non si ha notizia certa (specie quando la pseudo-verità in questione ha o può avere un impatto sociale dannoso). L'esempio del nero e del terrorista servono appunto ad attirare l'attenzione sul fatto che in certi modi di vita e in certe scelte socialmente distruttive si nasconde non soltanto una mancata considerazione della domanda: 'è davvero vero ciò che mi (ci) sembra tale?' ma anche la specifica responsabilità di persone che frenano la messa in opera di tale domanda.

Più precisamente, il fatto che la falsificazione di credenze complesse non sia facile non vuol dire che sia *impossibile*; il fatto che verità sottodeterminate non siano valutabili come verità categoriche non significa che non abbiano *nessun* valore di verità. Per esempio, le credenze che fondano discriminazioni

(vedi la celebre dichiarazione di Donald Trump in campagna elettorale: «i messicani sono criminali, spacciatori e stupratori») sono da ritenersi di principio *false*, se non altro perché richiedono generalizzazioni per le quali ci sono infiniti controesempi, e che pertanto non possono mai essere asserite categoricamente. D'altra parte l'assegnazione di valori probabilistici di verità a 'gli infedeli vogliono la distruzione del mondo arabo' e 'se uccidi un migliaio di infedeli avrai accesso all'estremo onore del paradiso islamico' ci conferma che simili enunciati possono pacificamente considerarsi inaccettabili<sup>10</sup>.

### 3.2. *Dubbi e problemi*

Facchi offre una sintesi dei sei DA, unificando il primo e il quinto in un'unica formula: «Ogni cittadino ha diritto a essere correttamente informato su questioni di interesse sociale o personale e a vivere in una cultura che sostenga la verità come valore» (p. 56)<sup>11</sup>. Data l'accettabilità di principio di un super-diritto così definito, Facchi si pone alcune ragionevoli domande, a cui prova a rispondere: è un diritto configurabile a sé, nel senso che la sua violazione di per sé comporterebbe un danno?; posto che la prima clausola definisce un diritto disponibile (non sempre vogliamo sapere la verità) mentre la seconda deve configurare un diritto indisponibile (dunque «corrispondente a un interesse giuridicamente sancito»), chi sono esattamente i titolari dell'obbligo che un simile diritto implica? Soprattutto, come dovrebbero manifestarsi le misure le norme e le sanzioni correlate, posto che si richiederebbe un intervento pubblico in attività normalmente tutelate da un opposto diritto di “non interferenza”?

Si tratta, credo, di questioni in parte tecniche, che non sono in grado di valutare pienamente. Ma in linea di principio, credo sia possibile ipotizzare qualche risposta. Quanto alla prima domanda, è vero che i «crimini atletici»

---

<sup>10</sup> Il giovane “radicalizzato” tiene conto di ciò? Forse no. Anche supponendo che non siano esattamente queste le sue vere ragioni (ma qualche forma di ribellione motivata dalla povertà o dalla percezione dell'ingiustizia sociale), lo scetticismo nei confronti di enunciati di questo tipo potrebbe ispirargli qualche dubbio sulla buona fede degli istigatori che li utilizzino, e sul programma da loro caldeggiato.

<sup>11</sup> La seconda clausola riguarda il quinto e non il sesto DA perché il DA6 specifica le condizioni che dovrebbero essere soddisfatte perché il “sostegno” della verità come valore abbia corso, senza implicare le pericolose implicazioni della “verità di Stato”, oppure (come Facchi stessa riconosce) la pericolosissime intromissioni della politica e della legge nel settore della libertà scientifica o di opinione.

(di natura pubblica o privata) e i doveri correlati «esistono solo in fattispecie definite», in cui sono coinvolti «altri beni, valori, interessi, ecc.» (p. 53). Ma non credo che sia difficile teorizzare una *aggravante aletica*, anche in diversi casi che oggi sono previsti e sanzionati in relazione ad altri tipi di violazione<sup>12</sup>. In qualche misura il riconoscimento da parte di Facchi del primo caso da me suggerito (la bambina ingannata oltre che molestata dal padre) conferma l'idea che il riconoscimento di una simile aggravante sia plausibile.

Quanto alla difficoltà di isolare il “danno aletico” (nel senso della violazione individuale, o del crimine nei confronti della “fede pubblica”), ho una certa idea del fatto che valga in fin dei conti per la violazione dei DA quel che vale in generale per altri tipi di violazione. È chiaro che nel sanzionare la violazione della verità ciò che si punisce in termini di colpa o dolo non è la violazione della verità “di per sé” ma il danno rilevante dall'occultamento, o dalla falsificazione, o dalla distorsione dei fatti. Ma ciò avviene esattamente come si procede nel valutare un danno fisico: a volte è semplicemente evidente che nel ferirmi mi fai del male, però non ogni ferita è di per sé un danno, ed esistono anche in questo caso situazioni complesse e sfumate (per esempio il danno praticato da un chirurgo che decide di sottoporre un paziente a un intervento che a giudizio di altri potrebbe non essere strettamente necessario).

### 3.3. I primi due DA

La tutela del DA1 richiederebbe «il controllo giuridico delle informazioni», in questo modo postulando indebite intromissioni nella sfera della libertà di espressione (p. 61). D'altra parte, «come potrebbe agire un cittadino che si ritenesse leso [nel DA2]»? per esempio, «contestando il contenuto degli insegnamenti o la formazione degli insegnanti?» (p. 62). Il DA1 e il DA2 «si realizzano nell'ambito di diritti fondamentali esistenti, con uno status consolidato di autonomia, che non possono essere finalizzati al bene verità» (*ibidem*).

---

<sup>12</sup> Che un punto di vista di questo genere sia plausibile può essere confermato pensando che la condanna postuma dei gerarchi nazisti o in generale dei governi nei regimi totalitari per noi prevede appunto una forma di *aggravante morale* relativa alle condizioni di verità: li condanniamo non soltanto perché discriminavano e mandavano a morte persone innocenti, ma anche perché giustificavano queste operazioni sulla base di proposizioni false o al più non falsificabili, e con una serie di mezze verità, occultamenti e distorsioni (quelle stesse che sono servite come sappiamo a giustificare operazioni negazionistiche in relazione alla Shoah).



Non capisco esattamente perché l'“autonomia” della pratica dell'insegnamento e della trasmissione di informazioni dovrebbe configurarsi come totalmente slegata dalla verità. Perché? Certo, se il bene-verità è inteso nel senso dei *contenuti* che le autorità politiche e giuridiche *ritengono* essere veri, allora parlerei piuttosto di opinioni, e posso capire che l'opinione di un politico o di un giudice non possa vantare costrizioni di sorta sulle opinioni di un giornalista o un docente. Ma se viene inteso nel senso che ho indicato, ossia come accesso all'esercizio della funzione-verità, allora, per quel che posso capire esistono già un certo numero di norme e sanzioni che regolano alecnicamente informazione e insegnamento. Quel che l'evidenza dei DA1 e DA2 tenta di mettere in luce è precisamente come queste misure abbiano a che fare con bisogni/interessi di natura fondante.

Scrivendo Facchi: «non si può fondare la libertà di espressione sul diritto alla verità. Lo stesso si può dire per il diritto all'istruzione» (p. 62). Non so che cosa Facchi intenda per 'fondare', però mi sembra abbastanza chiaro che il “diritto alla verità”, se inteso come diritto di essere formati all'uso della funzione V in vista degli scopi per cui è stata concepita, è una delle ragioni primarie se non l'unica del diritto all'istruzione. Non molto diverso è il caso della libertà di espressione. Se si intende quest'ultima come un bene pubblico, la sua più forte giustificazione (se non fondazione) fa precisamente appello alla verità. Chiediamoci: perché la libertà di espressione non è solo un bene individuale (la possibilità di esprimere se stessi manifestando le proprie idee) ma è anche un bene collettivo, che deve essere salvaguardato? Una delle ragioni è sicuramente il fatto che è uno strumento fondamentale per completare le verità incomplete di cui ciascuno di noi dispone (cfr. Aristotele) evitando gli errori e gli inganni<sup>13</sup>. Anzi, avere la possibilità di confrontare diverse versioni di uno stesso fatto o fenomeno è (accanto alle funzioni inferenziali) *la prima* forma di completamento delle verità empiriche. Una libertà di espressione che confligge con la verità dunque confligge con la sua stessa ragion d'essere.

---

<sup>13</sup> Il riferimento di prammatica è J. Stuart Mill, ma cfr. anche la recente ricognizione sulle ragioni e limiti della salvaguardia del *free speech* effettuata da T. Garton Ash (2016, 75-76).

### 3.4. *Gli ultimi tre diritti*

Come Ferrera, Facchi riconosce la plausibilità di includere il terzo DA come parte del diritto antidiscriminatorio<sup>14</sup>, ma ammette che gli ultimi tre DA «possono essere principalmente ricondotti al riconoscimento del valore di una cultura della verità», «più affidabile a condizioni culturali che a strumenti giuridici» (pp. 62-63). Nei tre casi «ciò che salta agli occhi di un giurista è l'indeterminatezza e la vaghezza delle norme di attuazione» (p. 63).

In realtà, mi sembra che non tutto ciò che è “culturale” – specie se si parla di verità, inganno ed errore – sia indifferente dal punto di vista giuridico. E come ho accennato, mi sembra che la “vaghezza giuridica” sia un fenomeno molto esteso, che riguarda ogni tipo di norma, e forse riguarda le norme atletiche meno di altre.

Nel caso del DA6, che sembra il più astratto e meno facile da attuarsi, alla resa dei conti si tratterebbe semplicemente di potenziare nei sistemi formativi quella forma di “educazione alla verità” per cui la cultura filosofica (e non) ci offre già ampie risorse (cfr. anche qui § 5.3 e § 5.5). Esistono moltissime proposte pedagogiche che si muovono in questa direzione, o meglio: che possono essere interpretate in questi termini (l'idea di un'educazione all'uso atletico della conoscenza è forse il progetto pedagogico più facilmente evidenziabile nella storia della razionalità). Ho accennato nell'articolo che la promozione di un programma di questo tipo non è facile, non ultimo, proprio per le resistenze di chi lo interpreta come un progetto idealisticamente vago (cfr. nell'articolo il § 3.3), mentre oggi (e nell'ipotesi che mi sentirei di documentare) in fondo non è difficilissimo da attuare<sup>15</sup>.

Ma sono d'accordo in linea di massima con Facchi e Ferrera: il momento giuridico dovrebbe rinviarsi, e credo che gli interlocutori attuali (almeno per quel che riguarda il DA6) siano come sostiene Ferrera anzitutto i politici.

---

<sup>14</sup> E a occhio direi che si tratterebbe di un *potenziamento* del diritto antidiscriminatorio, visto che consentirebbe di riconoscere forme di violazione che non sono sempre adeguatamente sanzionate.

<sup>15</sup> Come ho accennato abbiamo oggi molti strumenti concettuali per valutare la verità di enunciati sottodeterminati, in relazione ai quali l'assegnazione di V non può essere categorica. Abbiamo anche molti strumenti – la scuola, l'università – per far sì che credenze false o mezze vere implicanti falsità non si incardinino, producendo il successo delle *fake news*.

Se davvero i DA possono e devono essere garantiti in qualche modo, allora occorrono provvedimenti e leggi che assistano la scuola e l'università nel loro sforzo di formare gli individui all'uso atletico della conoscenza. È ciò che indica Ferrera, con la sua «terza strategia», ipotizzando provvedimenti che «raccordino sistematicamente le istituzioni atletiche a quelle politiche, al limite vincolando le seconde ad essere ricettive (*responsive*) e rispondenti (*accountable*) rispetto alle prime» (p. 68).

Per il DA4 e forse anche il DA5 il discorso credo sia diverso, perché in effetti per l'uno e l'altro esistono già strutture che in qualche misura offrono garanzie. In particolare per quel che riguarda il DA4 vorrei osservare che i danni di un sistema accademico non *truth-oriented* nelle proprie procedure di autoregolamentazione sono generalmente noti, le discussioni sul tema della «valutazione scientifica» costituiscono oggi un territorio ormai vastissimo. Ciò che mi colpisce di queste discussioni è che esse *tardano a prodursi in risultati sul piano politico, e di conseguenza giuridico*. Esistono «commissioni etiche», per esempio il COPE (Committee on Publication Ethic), e riconosciuti parametri di merito antidiscriminatori; alcune riviste possono vantare l'iscrizione a varie organizzazioni etiche che dovrebbero garantire l'uso appropriato dei referee. Nel *Conduct Code* del COPE ci si raccomanda che gli *editors* si uniformino a principi etici garantiti internazionalmente, incoraggino «l'integrità accademica» e sanzionino le *misconducts*. Ma niente di tutto ciò è realmente operativo, e non tutte le riviste e le istituzioni iscritte al COPE si collocano nei primi livelli degli standard di valutazione. Ciò avviene precisamente – io credo – perché queste misure sono indicate in modo piuttosto generico, e sono considerate soltanto «aspirazionali», per usare il termine di Ferrera (p. 76). Ne viene trascurata cioè la motivazione relativa al quarto DA, ossia il fatto che senza una forte garanzia atletica il senso stesso del lavoro scientifico viene meno. In pratica, niente di tutto ciò viene letto nella prospettiva dei problemi che la violazione del quarto DA comporta, in un regime di crescita relativamente «disordinata» (comunque rapida e non facilmente controllabile) della ricerca scientifica.

### 3.5. *L'ultima perplessità*

Il «dubbio finale» di Facchi fa riferimento a una questione di fondo, che non ho chiarito. «Mi chiedo se non ci sia una profonda differenza tra quella concezione [scettica] della verità [di cui parlo nell'articolo] e il tipo di verità che può essere veicolato attraverso il diritto» (p. 64). La «verità del diritto», dice

Facchi, «chiude» il discorso. Il diritto non è scettico, «deve decidere, concludere con una scelta» (*ibidem*).

È un'ottima osservazione, ma non credo di poter essere d'accordo. Il diritto (come la scienza, e come tutte le istituzioni razionali della nostra cultura) è una grande istituzione scettica, nel senso che il lavoro della giustizia inizia dubitando, sospettando, ricoprendo la pretesa fattualità più categorica di 'ma' e di 'se', di 'sì però', di 'sì, ma anche no', di 'non ci credo, andiamo a vedere come stanno realmente le cose' ecc. Il fatto che questa grande istituzione dello scetticismo sia stata creata per approdare a un livello di certezza e di giustizia il più possibile categorico, per quanto è umanamente pensabile, ci conferma che *la lezione scettica legata al concetto V è stata perfettamente assunta dal diritto*. Occorre ricordare in effetti il significato proprio di *skepsis*: la funzione V è strumento fondamentale della ricerca, proprio perché si vuole onestamente raggiungere un'oggettività e una categoricità che gli strumenti individuali umani consentono raramente di raggiungere. In questo senso le inferenze codificate e le regole procedurali di cui la giustizia si serve sono precisamente le garanzie scettiche umanamente escogitate per far sì che la verità categorica (sì-no) della decisione giudiziale sia quanto più è possibile relativa alla 'vera' verità (come condizione della vera giustizia).

Ho cercato di esplorare questo rapporto tra categoricità e scetticismo nella pratica della legge e del processo penale in D'Agostini (2014). Il giudice "chiude" effettivamente il discorso, e deve chiuderlo, restaurando la categoricità della verità. Ma ciò avviene dopo un lungo e laborioso percorso scettico, in cui si attraversano varie fasi di sottodeterminazione (né colpevole né innocente), sovradeterminazione (colpevole e innocente), vaghezza e relativizzazione (colpevole in parte, in un certo grado, in certi rispetti...). Quanto alla legge, fissa certamente norme e principi del tipo sì/no, ma con una quantità di eccezioni e distinguo che hanno precisamente lo scopo di lasciar fare alla funzione-verità il suo lavoro critico.

#### 4. BESUSSI

Ciò che sostiene Antonella Besussi si colloca all'interno di una consuetudine di dialogo e confronto tra noi a cui l'ipotesi dei DA deve molto. Devo dire anzi che l'idea è nata dai suoi lavori su verità e politica (Besussi 2012), e a partire dal suo seminario sull'argomento, poi approdato agli utilissimi chiarimenti dei due volumi collettanei su verità e politica da lei curati (Besussi 2013; 2015). Ciò non

significa che non ci siano differenze tra il modo in cui Besussi interpreta l'uso (pubblico-politico) della verità e il modo in cui io tendo a interpretarlo. E il suo intervento individua ed evidenzia queste differenze.

Anche in questo caso, credo che almeno una parte del disaccordo sia dovuto ai limiti della mia esposizione, e in particolare alla mancata precisazione di alcune questioni preliminari. In questo senso, tendo a vedere il commento di Besussi come un contributo alla teoria di sfondo, più precisamente, al chiarimento di che cosa succede quando esploriamo i diritti, i doveri o anche, come lei fa, le «responsabilità», che si collegano all'ambiguo bene-verità.

Mi sembra che nell'intervento di Besussi emergano tre questioni in sospenso: 1. L'ipotesi dei DA sembra essere «troppo costrittiva» per i soggetti vincolati dall'obbligo, e implicante «un cumulo enorme di doveri» per le autorità garanti (p. 47); 2. Posto che la formula 'come stanno le cose' si applichi a qualsiasi genere di cose (cfr. § 1.1), è importante precisare le 'cose' di cui si tratta quando parliamo di verità in politica, visto che l'accertamento e il riconoscimento pubblico di verità fattuali sono (o si suppone siano) diversi dall'accertamento e riconoscimento di verità morali. 3. Io accenno (qui e altrove) a una «connessione strutturale» tra fatti etici e fatti cognitivi che sembra giustificare metafisicamente una forma di cognitivismo, e Besussi chiede che cosa intendo esattamente, visto che «sapere come le cose stanno non significa necessariamente sapere che cosa è bene fare» (p. 49).

#### *4.1. Due difficoltà*

Le pretese aletiche da me descritte, dice Besussi, dovrebbero essere intese piuttosto come «espressione di un “interesse oppositivo” contro la manipolazione e la cancellazione dei fatti, l'alterazione della realtà, la sostituzione di “cose” vere con “cose” fittizie» (p. 46). Un interesse di questo tipo secondo Besussi «non dovrebbe essere considerato come fonte di diritti per due ragioni». La prima è che ciò implicherebbe il rischio di «andare verso una società in cui la consapevolezza di cosa la funzione implica diventi troppo costrittiva», una «società della verità a tempo pieno», in cui «sarebbe intollerabile vivere». La seconda è che ciò «implicherebbe un cumulo enorme di doveri correlativi da parte delle istituzioni politiche, giuridiche, educative» (p. 47).

Quanto all'idea di parlare non di “diritto” ma di “interesse collettivo”, o anche – come Besussi efficacemente specifica in nota – «diritto affievolito» (p. 46, n. 5), ho già suggerito (§ 2.3) che per quel che posso capire nessun

diritto come tale è così “forte” da esigere la sua difesa al di là di ogni possibile condizione. Ma molto, ovviamente, dipende da che cosa si intende con questa idea di “affievolimento”. Se “indebolito” significa meramente “aspirazionale” (Ferrera) non sono sicura che un’idea simile sia adattabile alla teoria. La questione della “forza” dei DA resta comunque in discussione.

Invece, quanto alle due ragioni indicate da Besussi, a mio avviso non sono giustificate, perlomeno se ci si attiene a quanto ho suggerito riguardo al concetto di verità come normalmente lo usiamo e al tipo di obbligazioni che esso comporta.

#### 4.1.1. *Una società costrittiva?*

La prima ragione mi dice che una premessa importante è stata da me accennata ma non adeguatamente sottolineata. Il punto di vista dei DA nasce dalla considerazione che *la nostra è già «una società della verità a tempo pieno»*, e che *questo non è affatto* – di per sé e a ogni condizione – *un bene*. Ho già detto (ma forse nell’articolo non in modo sufficientemente chiaro: cfr. qui § 5.2) che un postulato importante del punto di vista che dovremmo adottare è che quando parliamo di ‘verità’ non ci riferiamo ai contenuti veri, ma alla funzione concettuale che utilizziamo per correlare le parole o le credenze al mondo, a come stanno le cose. Ora noi utilizziamo continuamente questa funzione, in ogni istante della nostra vita, se non altro perché ragioniamo, e appunto ragionare significa inferire da premesse ritenute vere conclusioni che si ritengono altrettanto vere. In questo senso i DA non riguardano tanto i singoli contenuti che possiamo riconoscere come veri (in questo caso non si parlerebbe di verità ma di credenze religiose, o di Stato, o di ideologie più o meno condivise e condivisibili), ma *come possiamo usare la funzione relativa*. Per questo ho suggerito che il DA fondamentale e quello che fonda tutti gli altri è il sesto DA, ossia: essere messi nelle condizioni di utilizzare la funzione V nel modo umanamente migliore (più opportuno e meno dannoso).

L’ubiquità (“inevitabile”) della verità ha dei fondamenti logici, legati al comportamento semantico del predicato ‘è vero’, ma anche pratici ed empirici. Per confermare questa evidenza possiamo fare appello a diverse risorse autorevoli, per esempio l’antico argomento greco (il cosiddetto *elenchos*, che si modella perfettamente sullo schema T di Tarski, come ho mostrato ripetutamente<sup>16</sup>), o per essere più aggiornati l’analisi della convenzione di Lewis. Ma

---

<sup>16</sup>Cfr. per esempio D’Agostini 2002, 17-20 e D’Agostini 2011, 97-99.

uno sguardo anche diretto e minimale sulle istituzioni e la vita della razionalità (occidentale?) ci permette di arrivare alle stesse conclusioni.

Ufficialmente, l'istituzione atletica per eccellenza è la scienza, ma come ho suggerito, anche la legge lo è, e lo sono più in generale tutte le istituzioni entro cui ci muoviamo. La politica, specie la politica democratica, è totalmente prigioniera (e oggi lo vediamo bene) della "trappola" che chiamiamo verità. In breve, la relazione tra linguaggio (o credenze) e mondo che esprimiamo con il predicato 'è vero' (la "funzione V") svolge un ruolo *costitutivo* (strutturante, orientante) in generale nella vita degli animali umani, e in ogni settore delle istituzioni che simili animali hanno dovuto creare per sopravvivere (cfr. § 1.4 e § 5.2).

Il punto dunque non è creare qualcosa di nuovo o di diverso, ma riuscire a vivere in ciò che già abbiamo. Ciò che è (relativamente) nuovo, è che il processo di *democratizzazione della conoscenza*, in vertiginosa crescita a partire almeno dalla metà dello scorso secolo, ci mette di fronte a una serie di problemi atletici, e le nostre strutture, tipicamente modellate su un'amministrazione *oligarchica* della conoscenza – il Principe deve imparare a mentire, ed entro certi limiti può farlo impunemente perché depositario della verità è il vertice, il potere (cfr. § 2.2, § 5.4 e nell'articolo p. 38) – riescono con estrema difficoltà a destreggiarsi con questo tipo di problemi.

Nessun rilevante cambiamento dunque, nessuna creazione di «verità di Stato» o «dittature della verità», ma precisamente e soltanto: il nostro fondamentale diritto di sfuggire alle tendenze dittatoriali e agli inganni della *verità presunta*, mentre – come Besussi suggerisce – la 'vera' verità (il cui contenuto è spesso *che non c'è verità categorica*) resta politicamente fragile e inascoltata.

#### 4.1.2. Altre strategie?

Alla luce di questa prima precisazione anche la seconda ragione forse sembra essere meno obbligatoria. Ho scritto (p. 37) che la diagnosi di Nietzsche (e di Vattimo, e di altri «filosofi negatori» come dice Williams – escluderei Rorty dalla categoria, per ragioni che ho spiegato altrove) è perfettamente accettabile: la nostra razionalità è fondata sulla verità, e questo è precisamente il nostro problema. Resta però da decidere che cosa fare di ciò, e la terapia di Nietzsche o Vattimo (per il primo la questione è più ambigua) è sbarazzarsi della verità, rinunciare al «sistema descrittivo» della cosiddetta «metafisica oggettivante», visto che è stato proprio questo sistema ad aver legittimato guerre, stermini, e in generale un globale sfruttamento delle credenze umane per scopi di potere.

Questa mi sembra in effetti una strategia molto *demanding*, e i cui obiettivi (almeno a breve termine) non sono chiarissimi: che cosa dovremmo fare, e perché? Visto che tutte le nostre istituzioni funzionano in base alla trappola-verità, sarebbe necessario distruggerle? Supponendo che sia possibile modificare riformisticamente solo questo aspetto (il latente «descrittivismo» delle nostre tradizioni), perché esattamente diciamo che è proprio questo aspetto che non funziona? Non è forse, piuttosto, *l'uso* che ne facciamo a essere all'origine di inganni, deviazioni, ingiustizie, sopraffazioni ecc.? E infine: rinunciare all'uso della funzione V non significa forse rinunciare all'unico strumento che abbiamo (i deboli hanno) contro l'ingiustizia al potere?

D'altra parte, mi sembra almeno altrettanto esigente e rischiosa la strategia che giustamente Besussi considera *self-defeating*, quella consistente nel dichiarare in tutta tranquillità che la verità non ha né deve avere importanza in politica. È questa una strategia del liberalismo tardo-moderno che come Besussi efficacemente chiarisce ha portato a una bizzarra «defattualizzazione» del discorso politico (p. 48)<sup>17</sup>. Ma più in specifico, credo che la strategia peggiore consista nel fingere che la politica della verità occultata, distorta o dimenticata (il Principe non era né voleva essere un governante democratico, ovviamente) possa funzionare ancora.

Se non altro, dobbiamo ammettere che il concetto di verità (con i suoi correlati) è andato incontro oggi a *una nuova vicenda semantica*, di cui bene o male, volente o nolente, la politica deve tener conto. E come tenerne conto, e il terreno su cui muoversi, credo sia precisamente lo scopo di una utile riflessione sui diversi DA. In questo senso, come ho suggerito, le tre strategie indicate da Ferrera in apertura del suo contributo mi sembrano perfettamente accettabili, e non mi sembra implicino la creazione di una società costrittiva, o un particolare “sovraimpegno” da parte delle istituzioni (cfr. anche § 3.4 e § 5.5).

#### 4.2. Di quali “cose” parliamo quando parliamo di verità?

Secondo Besussi però le difficoltà che incontriamo nel salvaguardare politicamente la verità come oggetto di diritti viene anche dal tipo di verità di cui parliamo, e più precisamente dal tipo di “cose” a cui ci riferiamo. Il mio punto di vista a suo avviso trascura la differenza ben segnalata da Arendt tra

---

<sup>17</sup> E ciò forse dimostra che la prospettiva antialetica dei «filosofi negatori» è la metafisica nascosta che opera anche nel liberalismo politico.



verità fattuale e verità morale: «se la restituzione di verità storiche e politiche può essere complicata, ma non è impraticabile, la restituzione di verità morali (es, la bambina o il nero) implica una critica delle credenze distorte troppo onerosa perché il riconoscimento di un dovere di dire come le cose stanno da parte delle istituzioni possa anche solo iniziare il lavoro» (p. 49).

In realtà, come ho già detto, il dovere evidenziato dal “sistema” dei sei DA non è semplicemente il dovere, da parte delle istituzioni, di “dire”, e “far dire”, “come le cose stanno”, ma piuttosto di porre gli individui nelle migliori condizioni per usufruire delle molte risorse atletiche di cui oggi disponiamo: e quali siano le migliori condizioni dovrebbe appunto essere specificato dai sei DA. Ma soprattutto, mi chiedo: davvero le «verità morali» sono più difficilmente accertabili delle verità «fattuali»? Non sono sicura che sia così. Il quantitativo di inferenze e precisazioni necessarie per stabilire l'accettabilità di ‘uccidere un essere umano è nella maggior parte dei casi sbagliato’ non sembra molto diverso dal quantitativo di sforzo cognitivo necessario per stabilire per esempio che ‘se il fiume cresce altri dieci centimetri, la metropolitana verrà allagata’ è accettabile. Se poi si ritiene che le verità morali siano più difficili da accertare perché *in generale* più controverse di quelle fattuali, non credo che sia così. Non sempre la “fattualità” è così benevola e pacificante: anche per essere d'accordo su ‘qui e ora c'è una macchia rossa’, celebre enunciato protocollare dei neopositivisti, può essere necessario discutere parecchio (non per nulla i colori sono esempi tipici di vaghezza). Non è un caso che, proprio in relazione al problema presentato da Arendt, le discussioni sul negazionismo siano ancora aperte, e come ho accennato ci sono storici che pur essendo disposti a riconoscere che c'è stata la Shoah non sono del tutto d'accordo sulla possibilità di legiferare a questo proposito. Voglio dire che la difficoltà di garantire l'osservanza dei DA in relazione a contenuti di tipo fattuale o storico non mi sembra molto diversa dalle difficoltà relative a verità di altro tipo.

Capisco però che nel testo ho sottovalutato il problema. E forse un ulteriore chiarimento può essere utile. Con il dire che applichiamo la funzione V a un grande numero di “cose” di diverso tipo intendo semplicemente suggerire che il concetto di verità (nel senso indicato qui in § 1.1) ha un uso sovrametafisico, nel senso di: *indifferente alle specifiche scelte metafisiche che un individuo o una collettività può adottare*<sup>18</sup>. Vale cioè per naturalisti fisicalisti

---

<sup>18</sup> Come William Alston ha mostrato, si può essere realisti atletici senza essere realisti metafisici. Cfr. Alston 1996, cap. 2.

come per spiritualisti, per realisti aristotelici e idealisti, quineani e meinongiani, per riduzionisti rigorosi e sostenitori di “giungle” metafisiche, per evidenzialisti e inferenzialisti ecc. Indipendentemente dalle nostre scelte ontologiche, noi siamo di fatto autorizzati a dire e pensare, per esempio ‘ha detto che gli dispiace, ma non è vero, in realtà ne è contento’, e questo uso è legittimo proprio nel senso realista del termine: se il nostro giudizio è vero, ‘mi dispiace’ è *reso falso*, e ‘non gli dispiace affatto’ è *reso vero* da fatti positivamente occorrenti riguardanti la persona in questione. Che poi questi fatti siano «stati mentali» o non lo siano, o siano o non siano vicende cerebrali, è del tutto indifferente rispetto all’uso che possiamo fare della verità: per esempio, è del tutto indifferente rispetto all’inferenza pratica: ‘dunque costui è un ipocrita, non c’è da fidarsi’.

### 4.3. *Cognitivismo?*

Il terzo punto sollevato da Besussi riguarda un altro elemento “di sfondo” della teoria. «L’idea che sbagli etici dipendano da errori cognitivi, e che quindi sapere cosa è giusto o buono implichi agire di conseguenza (e non solo valutare di conseguenza), mi pare allo stesso tempo troppo vaga e troppo impegnativa per difendere gli esiti normativi di una responsabilità delle credenze verso il modo in cui le cose stanno» (p. 45).

Nel testo io ho soltanto accennato al fatto che il fondamentale anticognitivismo tardo-moderno ci ha posti di fronte a una sistematica difficoltà di vedere la mescolanza di problemi etici e problemi cognitivi emergente dall’attuale crescita disordinata di informazione, ma non ho sviluppato l’argomento, che evidentemente, però, andava precisato, soprattutto se si focalizza l’attenzione, come fa Besussi, sulle responsabilità che abbiamo (politici e non) nei confronti della verità.

La mozione a favore di un tipo di “neosocratismo” che ho presentato di passaggio nell’articolo (cfr. la nota 48) e più direttamente altrove, non implica l’idea che sbagli etici “dipendano” *soltanto* da sbagli cognitivi. L’intellettualismo (utilitarismo) socratico, detto in modo molto informale, è semplicemente l’implicazione da intelligenza a bontà, per cui chi fa il male è qualcuno che non è riuscito a capire come mettere d’accordo il proprio interesse personale con gli interessi degli altri. Questa idea di base non è difficile da sostenere, ed è confermata – tra l’altro – da quegli sviluppi dell’economia a partire dalla *choice theory* che costituiscono il fondamento

della rilettura di Adam Smith proposta da Amartya Sen. Dunque se è vero che gli sbagli etici hanno alla loro radice degli sbagli cognitivi, lo è semplicemente nel senso che se davvero sapessimo sempre come agire per il nostro bene senza limitare il bene degli altri saremmo eticamente perfetti. Ma ciò non vuol dire che chi agisce male o bene faccia speciali calcoli, o sia perfettamente consapevole di quel che sta facendo, o voglia agire per il proprio bene secondo quanto è normalmente considerato 'bene' (dal punto di vista dell'intellettualismo: se non *vuole* il proprio bene, è perché identifica il proprio vero bene nell'agire contro se stesso – nella teoria dei giochi ciò si esprime nell'identità di scelte e preferenze).

Mi sembra però che la questione sollevata da Besussi proceda oltre questa analisi "trascendentale" dell'etica, e investa il nesso tra fatti e valori in senso tanto metafisico quanto pratico. Sulle questioni di fatti-valori, cognitivismo e anticognitivismo la letteratura è sconfinata, ma credo di poter dire che la posizione emergente dai dibattiti recenti è quella forma di *non-cognitivismo* (o se si preferisce *cognitivismo*) *misto* o *ibrido* che consiste nell'accettare almeno due tesi di base:

a. anche per dire 'le donne devono indossare il burqa' occorre avere certe cognizioni circa l'esistenza di donne, modi di vestire, differenze biologiche e sociali tra uomini e donne ecc.; dunque chi sostiene un enunciato di questo tipo ha e ritiene di avere delle informazioni sulla realtà che usa per ipotizzare l'opportunità socio-politica del burqa, e l'accettabilità del suo asserto è basata anche (benché non soltanto) sull'accettabilità di tali informazioni;

b. sapere – o credere di sapere – come le cose stanno non è l'unica ma certamente la primaria condizione per decidere di agire in un modo piuttosto che in un altro.

Io credo che entrambe le tesi siano piuttosto intuitive. Dunque è vero che come scrive Besussi «sapere come le cose stanno non significa necessariamente sapere che cosa è bene fare» (p. 49), ma decidere che cosa (è bene) fare richiede comunque una valutazione di fatto (giusta o sbagliata che sia, istantanea o ragionata, consapevole o meno). E quel che qui ci interessa è che l'accettabilità del "bene" conseguente dipende anche – benché non esclusivamente – dall'accettabilità della valutazione di fatto che lo giustifica.

## 5. EDUCAZIONE ALLA VERITÀ?

Rispondendo alle obiezioni di Galeotti ho già ricostruito rapidamente la prospettiva che è alla base della teoria, e le sue ragioni e finalità (cfr. § 1.4). Ora intendo ripercorrere i punti principali del discorso.

### 5.1. *Le premesse*

L'osservazione preliminare da cui è partito il lavoro sui DA è che come ho accennato il concetto di verità in anni recenti, più o meno a partire dall'ultimo decennio dello scorso secolo, è andato incontro a una nuova vicenda semantica. Ha cessato di essere di interesse esclusivo dei filosofi e dei teologi, ed è apparso sempre più frequentemente nei discorsi pubblici<sup>19</sup>. Una delle più ovvie ragioni di questo fenomeno è quella «iperdemocratizzazione» delle informazioni che costituisce il portato della «quarta rivoluzione» secondo la diagnosi di Floridi (2014). Ho suggerito nell'articolo e altrove che queste nuove condizioni del linguaggio e del pensiero pubblico sembrano richiedere un "riassetto" delle nostre idee condivise riguardo al concetto di verità, e mi sembra che questa acquisizione stia entrando nella consapevolezza di molti osservatori dell'attualità politica e sociale.

Di fronte a queste evidenze la teoria che ho cercato di presentare non si configura come un "richiamo" o un "appello" al valore della verità, ma piuttosto e in prima istanza come una riflessione su come e perché la verità – una funzione concettuale di valore sostanzialmente *neutro*, che non a torto è stata assimilata al segno "+" davanti a un numerale, o al punto esclamativo posto dopo un'asserzione – possa costituire un bene sociale e personale di un qualche tipo, che possa essere danneggiato e dunque debba/possa essere tutelato<sup>20</sup>.

Una simile prospettiva ha incontrato immediatamente quell'insieme non ben delineato ma ampiamente attivo di discussioni e teorie relative al «diritto alla verità», di cui si parla in modo sempre più frequente appunto all'incirca

---

<sup>19</sup> Altrove (D'Agostini 2011) ho spiegato perché ritengo che ciò corrisponda a un nuovo *usus loquendi*, ossia un effettivo mutamento nel significato e nell'uso del termine nel linguaggio ordinario.

<sup>20</sup> Un punto che – mi sembra – è sottovalutato da Marconi 2007, come ho sostenuto in D'Agostini 2010, 225-249.

a partire dall'ultimo decennio del Novecento (cfr. Brunner e Stahl 2016). L'idea che il concetto di verità (più precisamente l'uso di tale concetto) possa essere generatore di diritti, anche eventualmente al punto da coinvolgere le autorità politiche e giuridiche nella sua tutela, risultava dunque già prevista, anche se in una forma piuttosto generica e preliminare, e (soprattutto) priva di qualsiasi connessione con le competenze filosofiche sull'argomento. Questa mancanza di connessione si deve a diversi fattori, che sono ancora in parte attivi nella cultura politica e filosofica contemporanea<sup>21</sup>. Ma tenendo conto invece di quanto la tradizione e la filosofia di oggi possono dirci, mi è sembrato di capire che molte delle giustificate perplessità relative al rapporto tra verità e diritti potessero venir meno.

In particolare, mi sembrava che sarebbe stato necessario chiarire anzitutto il significato del concetto, e il tipo di 'bene' o 'valore' che associamo al suo uso; quindi esplorare le difficoltà che possiamo incontrare nel valutarlo e configurarlo come bene espropriabile; e infine valutare le possibili regole e garanzie da predisporre. Solo la prima e (parzialmente) la seconda di queste operazioni potevano rientrare nelle mie competenze. Quanto alla terza, le osservazioni e le critiche contenute nei tre interventi hanno in parte confermato l'idea di fondo, in parte hanno aperto una serie di questioni pratiche che devono essere affrontate.

In linea di massima però, posso fin da ora segnalare che la considerazione dei DA che ho suggerito (nei termini in cui l'ho suggerito) *non coinvolge mutamenti molto rilevanti nelle normative già in uso*. Come ho accennato nella presentazione di ciascuno dei DA esistono già istituzioni di vario tipo che in qualche misura sono interessate al problema, ed esistono provvedimenti che si stanno attuando. Un esempio relativamente recente è il *Regolamento UE 679*, del 27 aprile dello scorso anno, che mira a proteggere tanto la privacy quanto la libertà della circolazione di informazioni sul web. Non mi sembra però che sia sempre chiaro in questi casi il ruolo del concetto di verità e lo sfondo problematico che lo rende meritevole di attenzione. In pratica, ciò che si richiederebbe è un *potenziamento* dei valori e delle virtù aletiche che già pervadono le pratiche sociali, e soprattutto: *un autochiarimento collettivo*, la cui esigenza ho cercato di evidenziare nella discussione relativa al sesto DA.

---

<sup>21</sup> Non ultimo, come ha notato Besussi, qui e in altri lavori, a una inclinazione anti-aletica molto pronunciata nella filosofia politica liberale.

Quanto alla prima e alla seconda questione, ossia al significato-uso del concetto, e alla verità come bene politico e giuridico, ora vorrei brevemente ripercorrere i passi compiuti nell'articolo, visti alla luce di quel che mi è stato obiettato.

### 5.2. *La verità bene ambiguo*

Il primo passo necessario è chiarire che quando parliamo del 'valore della verità' non parliamo propriamente e soltanto del valore dei contenuti veri, o della conoscenza dei medesimi, ma dell'esercizio della funzione concettuale V che ci serve per correlare le credenze al mondo. Se dunque conoscere o sapere la verità non è sempre un vantaggio o un bene (e a volte semplicemente non è possibile), l'esercizio della funzione lo è. Più in specifico è una risorsa "fondamentale" della vita degli animali umani. "Fondamentale" qui non vuol dire semplicemente "importante" (cfr. § 1.4 e § 4.1.1) ma piuttosto "costitutivo", nel senso che senza l'esercizio di correlazione credenze-mondo non è pensabile nessun tipo di pensiero, azione, decisione ecc.

La funzione V è dunque paragonabile a qualsiasi altra funzione creata dall'evoluzione (per esempio il pollice opponibile), e come ogni altra funzione è un bene, ma un bene ambiguo: può essere usata contro altri beni e valori (per esempio il valore-libertà, o il valore pace sociale), e anche contro gli scopi stessi per cui è stata creata (si può usare una certa verità per impedire agli altri l'acquisizione di un'altra e più importante verità oppure: alcune incomplete verità possono creare una resistenza mentale per coglierne altre).

Di qui un'idea tipica della tradizione filosofica, già nota ai greci: la verità è una struttura *inaggirabile* del linguaggio e del ragionamento umano, ma proprio la sua inaggirabilità ci espone a una serie di rischi "di secondo ordine", catalogabili nelle due tendenze del dogmatismo e dello scetticismo (e dell'intersezione dell'uno e dell'altro). In pratica ciò significa che il bene-V può facilmente tradursi in male, e che i diritti relativi riguardano anche (e primariamente) il diritto di saperlo, e di saper esercitare la funzione nel modo più utile e meno dannoso per sé e per gli altri.

### 5.3. *Il 'sistema' dei DA*

La teoria che ho cercato di delineare risponde all'esigenza di tenere conto di questa ambiguità, senza rinunciare però all'ipotesi che il bene-V sia generatore di diritti. E la prima soluzione che mi è parso di dover adottare è

l'idea – suggerita di passaggio da Rodotà (2012) – che *non si tratti di un solo DA, ma di un «sistema di diritti»*.

Ho dunque cercato di individuare i diversi contesti in cui l'uso del concetto di verità può attivare diritti e doveri, e ho isolato le tre aree, con le correlative tre coppie di DA. La lista – come ogni “sistemazione” di questo tipo – è incompleta da certi punti di vista e ridondante da altri, dunque può e deve essere discussa. Ma ponendo la questione in questi termini, mi sembrava, come giustamente ha osservato Galeotti, di poter evidenziare meglio le diverse situazioni in cui l'uso della funzione rileva dal punto di vista giuridico e politico. Al tempo stesso però, mi sembrava di poter anche evidenziare meglio i *problemi* che la «difesa della verità» può presentare in ambito giuridico e politico.

Infatti, in ciascuna coppia, il secondo termine riguarda le *condizioni* (e dunque anche i *limiti*) di osservanza del primo, e ho suggerito che i sei DA dovrebbero intendersi come «progressivamente correttivi», nel senso che ogni DA cerca di ovviare alle difficoltà presentate dalla tutela dei precedenti. Ecco dunque un breve ripercorrimiento del legame tra i sei diritti.

### 5.3.1. *Informazione*

Si incomincia dal contesto d'uso più ovvio, e oggi al centro dell'attenzione generale, l'area dell'*informazione*:

DA1 - Diritto di essere informati in modo veridico (o se si preferisce, di non essere ingannati).

La difesa e tutela di un simile DA incontra una serie di difficoltà, e anzitutto la seguente: se l'informazione (che per lo più non è ‘vera’ nel senso di completamente esente da possibili fraintendimenti) non viene capita e usata appropriatamente, o non viene trasmessa con la cura necessaria? I parlanti pubblici (anche nel Web) dovrebbero avere il dovere di essere accurati e onesti, ma i limiti dell'accuratezza e dell'onestà in questo contesto sono difficilmente fissabili. Occorre dunque considerare le *capacità* dei parlanti e ascoltanti di trasmettere e recepire la verità, e dunque il diritto di acquisire tali capacità:

DA2 - Diritto di essere messi in grado di capire le informazioni ricevute e trasmetterle appropriatamente

Del DA2 dovrebbero essere garanti in generale le strutture educative. Ma chi controlla l'osservanza del DA2, e dunque garantisce le condizioni appropriate di tutela del DA1? Come scrivo nel testo: «chi potrebbe provvedere competenze di questo tipo? Chi ha il controllo del vero? La scienza? La religione? Il senso comune? Lo Stato?» (p. 17).

### 5.3.2. *Scienza*

La risposta richiede che ci si sposti a considerare i problemi aletici relativi all'organizzazione della *scienza*, come insieme delle istituzioni che forniscono contenuti e principi per la formazione degli individui e per la crescita globale delle conoscenze. A questo riguardo, ho distinto anzitutto il diritto di non subire un *credibility deficit* come agente epistemico:

DA3 - Diritto di essere riconosciuti come possibili fonti di verità

Ho ricordato che in effetti la discriminazione di alcuni soggetti sociali può rappresentare un danno aletico per la società oltre che per gli individui discriminati. Come tale, il DA3 figurerebbe, come è stato osservato (Ferrera, Facchi) come parte del diritto antidiscriminatorio. Ora esistono provvedimenti in qualche modo riportabili al DA3, ma che io sappia solo Anderson (2012) ritiene che sia effettivamente possibile dare forma a regole istituzionalmente orientate in un senso affine a quel che si intende qui.

La difficoltà ovviamente riguarda la misura del credito epistemico (Galeotti). Chiunque, e in qualsiasi condizione, deve godere di condizioni di credibilità eccellenti? Evidentemente no: in effetti, la scienza è *aristocratica*, nella sua struttura e organizzazione, ed esistono ragioni per ciò. Ma allora si pone il problema successivo: chi garantisce che l'autorevolezza di un agente epistemico sia effettivamente commisurata ai suoi meriti effettivi?

DA4 – Diritto di avere autorità e istituzioni aletiche affidabili.

Un sistema scientifico realmente *truth-oriented* nella sua amministrazione interna costituisce una condizione ideale e una garanzia per l'osservanza del DA3, e in generale una garanzia di credibilità per la scienza stessa. Tutti sanno che la fragilità della verità (nel senso realistico del termine) pone spesso la scienza di fronte alla necessità di preferirle altri valori; però sappiamo anche che per quel che riguarda *l'uso pubblico della scienza* la funzione-verità deve avere un indiscusso primato (diversamente i danni sono avvertibili per la



scienza stessa, come ho cercato di mostrare ricordando la caduta della fiducia pubblica nei confronti degli esperti scientifici).

### 5.3.3. *Cultura*

Il vero problema per l'osservanza del DA4 però è un altro: a chi è demandato il controllo della scienza, se non alla scienza stessa? Possono la politica e la legge seriamente intervenire in un contesto di competenze scientifiche (Facchi)? Ovviamente no, ma ciò che si può fare è agire sulla *cultura*, ossia quell'insieme di credenze condivise di sfondo che costituisce il terreno comune della fondazione e valorizzazione della scienza, della giustizia, della politica, e delle istituzioni sociali in genere. E il primo DA che ho indicato in relazione alla cultura è:

DA5 - Diritto di disporre di un ambiente culturale positivamente orientato a riconoscere e garantire i precedenti diritti

Anche questo DA è in qualche misura riconosciuto implicitamente, visto che in direzione delle garanzie atletiche si stanno muovendo oggi diverse attività e iniziative. E non è un caso che le discussioni extra filosofiche su *post-verità* coinvolgano oggi osservatori politici studiosi giornalisti e operatori culturali di diverse provenienze<sup>22</sup>. Ma come giustificare e mettere in opera le misure necessarie (per esempio "commissioni" atletiche di vario tipo, o le tre strategie indicate da Ferrera), evitando le pericolose intromissioni della politica e della legge nella sfera della libertà di espressione e di pensiero (Besussi, Facchi)?

DA6 – Diritto di vivere in un ambiente culturale in cui esista una diffusa consapevolezza circa il fatto che la funzione V è tanto inevitabile quanto produttrice di rischi e problemi pratici e cognitivi (dunque una consapevolezza pubblica relativa alla comprensione e valutazione delle misure previste nel DA5, e in generale previste dagli altri DA).

In pratica, il DA6, come ho suggerito e ora credo di dover specificare, chiarisce i contenuti e la natura di un progetto politico-pedagogico che dovrebbe ispirare le strutture di garanzia anzitutto per la tutela del DA2 ma anche per la valorizzazione degli altri DA. Nell'ipotesi che favorisco questo progetto è già attivo nelle strutture della razionalità occidentale e nelle istitu-

---

<sup>22</sup> Cfr., tra i contributi più recenti: Pagliaro 2017; Garton Ash 2016.

zioni che la incarnano, ma in modo silenzioso, o non del tutto autochiarito. Così, una parte del “riassestamento” necessario per capire che cosa è accaduto di questi tempi alla verità è arrivare a una generale consapevolezza circa quel che *già di fatto avviene* alla verità nelle nostre normali vite.

#### 5.4. *Virtù atletiche*

L'intuizione finale che guida il discorso è dunque l'idea che il fondamentale DA, quello che chiarisce, legittima, e in qualche misura “orienta” la tutela di tutti gli altri, è il sesto, che più decisamente si può riformulare così:

DA6 - Diritto di essere educati alla verità.

Diritto di fondamentale importanza in democrazia, in cui la *presunta* conoscenza delle «cose come stanno» (cfr. § 4.3) guida le decisioni e le scelte di ciascuno in vista del proprio e altrui bene.

È da notare che “educazione alla verità” (se ci si attiene all'idea della verità come funzione concettuale) significa conoscere l'importanza e la fragilità della funzione V, conoscere la sua inevitabilità e i suoi difetti di secondo ordine; e sulla base di questa conoscenza, saper cercare la verità, ma anche saperla dire, e sapere quando e come non dirla, saper farla intendere e creare convergenza su di essa. Saper mettere in dubbio le presunte certezze, ed evitare gli opposti esiti (naturali in un regime di comunicazione rapida e concitata) del narcisismo dogmatico (credere di saperne di più degli altri) e del disfattismo scettico (credere che nessuno sappia realmente nulla).

Si tratta dunque di acquisire e saper amministrare le virtù atletiche (ricerca di precisione nel pensiero e nel linguaggio, trasparenza, onestà, sincerità, veridicità ecc.). Queste virtù come si sa legano valori etici e valori strettamente cognitivi, e in esse si esprimono interessi personali e interessi collettivi. Ma sono difficili da acquisire, e tra l'altro (al momento) la loro acquisizione *richiede un tempo e un'attenzione che solo pochi privilegiati possono permettersi*<sup>23</sup>. Ma è davvero così? E soprattutto: *deve* essere così?

---

<sup>23</sup> La fortuna del populismo e di altre operazioni politiche discutibili si deve precisamente all'amministrazione scarsamente democratica delle risorse atletiche. Ma anche il declino della classe politica va ricondotto a un uso del linguaggio e della retorica politica che oggi risulta del tutto inappropriato rispetto alle contingenze attuali, ma che non è mai stato seriamente rivisto nelle sue implicazioni antialetiche.

Il punto importante su cui riflettere è che *simili virtù si imparano*. Ed è questa l'idea fondamentale della *paideia* filosofica, che nasce come uno sviluppo e un correttivo della *paideia* sofistica: uno sviluppo e un correttivo precisamente di quel gioco della verità e della post-verità che proprio i sofisti avevano inaugurato, all'interno del dibattito democratico greco. La “promessa” implicita in quell'impresa che si chiamò dopo Socrate ‘filosofia’ è che l'eudemonia pubblica e privata degli animali umani sia ottenibile anzitutto attraverso l'acquisizione delle virtù atletiche. Una promessa giustamente considerata implausibile, se per verità si intendono appunto i contenuti veri (e per virtù atletiche si intende l'inclinazione a dire sempre e comunque la verità, o a cercarla a ogni costo). Ma se si intende invece l'esercizio della funzione V, nel suo uso prevalentemente scettico (nel senso greco del termine), le cose cambiano.

E in particolare, il rapporto tra eudemonia sociale e virtù atletiche cambia notevolmente alla luce delle nuove condizioni di democratizzazione crescente delle informazioni a cui ho ripetutamente accennato (cfr. § 2.2 e § 4.1.1). Il politico non educato alla verità oggi rischia grandissima infelicità personale; il cittadino democratico non educato allo scetticismo filosofico è preda delle più facili manovre sofistiche. Dunque il nesso tra *paideia* socratica ed eudemonia non vale in assoluto (in altre situazioni la felicità degli esseri umani potrebbe dover richiedere l'esercizio e la fruizione della menzogna), ma solo e specificamente a partire da determinate condizioni sociali. Come ho cercato di suggerire (p. 38), se potessero ancora esistere Principi, allora costoro dovrebbero effettivamente «imparare a mentire», come consigliava Machiavelli, ma il governante democratico deve piuttosto imparare a dire la verità.

### 5.5. *Neosocratismo?*

Il “rilancio” dell'ipotesi socratica o anche (come sostenne Habermas – un po' scetticamente – nel corso di un suo famoso colloquio con Joseph Ratzinger<sup>24</sup>), la proposta di una «riellenizzazione della ragione», sono idee che circolano da qualche tempo, e in particolare vengono variamente difese dagli esponenti di quella tendenza culturale che ho chiamato “neosocratismo”. Non mi sembra però che queste prospettive abbiano prodotto grandi soluzioni pratiche. L'idea

---

<sup>24</sup> Cfr. Habermas e Ratzinger 2005.

neosocratica resta in sospeso, e viene per lo più concepita come un appello generico al rispetto degli altri, alla coscienza dell'importanza dei beni comuni, alla percezione empatica dei bisogni altrui, alla coltivazione di «convinzioni morali e spirituali»<sup>25</sup>.

Letta nella prospettiva del secondo e del sesto DA invece l'ipotesi sembra trovare nuova concretezza. Come dice giustamente Ferrera, in relazione al secondo DA «bisogna semmai interrogarsi su quali dimensioni ed aspetti della scuola, esattamente, mettano in condizione di giudicare e cercare la verità» (p. 76). Altrove, ho cercato di presentare una prima risposta<sup>26</sup>, chiarendo quali competenze basilari possano essere funzionali a un simile programma e possano far parte di un progetto pedagogico di questo tipo. L'idea di base è che nella prospettiva neosocratica di Martha Nussbaum, o Amartya Sen, e di altri autori, come il filosofo comunitarista Michael Sandel, si tende a dimenticare che Socrate in definitiva *era un sofista*, anche se di un genere particolare. Uno sguardo più ravvicinato sulla questione sofistica e sulla nascita della filosofia ci dice in effetti che le competenze da favorire inizialmente non sono tanto o soltanto di tipo etico, ma sono competenze formali (logica), e discussive (eristica). Ed è nella direzione di questo tipo di sapere che la sofistica ha superato se stessa consentendo la nascita di quella nuova consapevolezza circa la verità che ha poi costituito la struttura di fondo della razionalità occidentale, configurandola come una struttura inevitabilmente aletica.

---

<sup>25</sup> Cfr. Sandel 2012.

<sup>26</sup> Cfr. "Logica, eristica ed educazione alla verità" articolo scritto nel 2015 per la rivista *Eris. Rivista internazionale di argomentazione e dibattito*, non ancora pubblicato.

BIBLIOGRAFIA

- Alston W. (1996), *A Realist Conception of Truth*, Ithaca (NY), Cornell University Press,
- Anderson E. (2012), “Epistemic justice as a virtue of social institutions”, *Social Epistemology*, vol. 26, n. 2, pp. 163-173
- Besussi A. (2012), *Disputandum est. La passione per la verità nel discorso pubblico*, Torino, Bollati Boringhieri
- (2013), a cura di, *Verità e politica. Filosofie contemporanee*, Roma, Carocci
- (2015), a cura di, *Filosofia, verità, politica. Questioni classiche*, Roma, Carocci
- Brownstein M. e Saul J. (2016), a cura di, *Implicit Bias and Philosophy*, Oxford University Press, Oxford
- Brunner J. e Stahl D. (2016), a cura di, *Recht auf Wahrheit. Zur Genese eines neuen Menschenrechts*, Wallstein Verlag
- 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
- (2014), “L'uso scettico della verità”, in G. Forti, G. Varraso, M. Caputo (a cura di), *Verità del precetto e della sanzione penale alla prova del processo*, Napoli, Jovine, 2014
- (2016), “Misleading e victim-blaming. Il calcolo della responsabilità nei casi di manipolazione epistemica”, *Rivista di Filosofia*, vol. CVII, n. 2
- Floridi L. (2014), *The Fourth Revolution. How the Infosphere Is Reshaping Human Reality*, Oxford, Oxford University Press
- Fricker M. (2007), *Epistemic Injustice*, Oxford, Oxford University Press
- Fumerton R. (2002), *Realism and the Correspondence Theory of Truth*, Lanham, Rowman & Littlefield
- Habermas J. e Ratzinger J. (2005), *Etica, religione e stato liberale*, Brescia, Morcelliana
- Künne W. (2003), *Conceptions of Truth*, Oxford, Oxford University Press
- Lynch M. (2004), *True To Life*, Cambridge (MA), The MIT Press [tr. it. *La verità e i suoi nemici*, Milano, Cortina, 2007]
- (2009), *Truth as One and Many*, Oxford, Oxford University Press
- (2013), “Three questions for truth pluralism”, in Pedersen e Wright (2013), pp. 21-41
- Marconi D. (2007), *Per la verità*, Torino, Einaudi
- Pedersen N. e Wright C. (2013), a cura di, *Truth and Pluralism: Current Debates*, Oxford, Oxford University Press

- Richard M. (2008), *When Truth Gives Out*, Oxford, Oxford University Press
- Rodotà S. (2012), *Il diritto di avere diritti*, Roma-Bari, Laterza
- Sandel M. (2006), *Public Philosophy: Essays on morality and Politics*, Cambridge (MA), Harvard University Press
- Sher G. (2013), “Forms of correspondence: The intricate route from truth to reality”, in Pedersen e Wright (2013), pp. 157-179
- Wright C. (1992), *Truth and Objectivity*, Cambridge (MA), Harvard University Press
- Wyatt J. e Lynch M. (2016), “From One to Many: Recent Work on Truth”, *American Philosophical Quarterly*, 53, n. 4, pp. 323-340