

Programma di Scienze Umane

Antonella Besussi

Disputandum est

La passione per la verità nel discorso pubblico



Bollati Boringhieri

© Bollati Boringhieri editore

Prima edizione ottobre 2012

© 2012 Bollati Boringhieri editore
Torino, corso Vittorio Emanuele II, 86
Gruppo editoriale Mauri Spagnol
ISBN 978-88-339-5844-6

www.bollatiboringhieri.it

Stampato in Italia da Press Grafica – Gravellona Toce (VB)

© **Bollati Boringhieri editore**

Indice

7	Introduzione
13	Glossario minimo e questioni di metodo
19	Preliminari Cose prime e ultime, 19 La politica del silenzio, 29
	Disputandum est
49	1. Agnosticismo Ragionevolmente credenti, 50 Questioni di coscienza, 74 Predicare ai convertiti, 93
105	2. Giustificazione e verità Aprire la giustificazione, 105 La giustificazione come pratica difensiva, 117
130	3. Verità, realismo, normatività Il modo in cui le cose stanno, 131 Il realismo, ma non troppo, 151 Il realismo quanto basta, 165
226	4. Disputandum est Quale disaccordo?, 228 Galatei e diversioni, 248 Disputando s'impara, 265
303	Bibliografia
323	Indice analitico
329	Indice dei nomi

Introduzione

Oggetto di questo libro è il disaccordo su questioni essenziali, questioni di vita e di morte, e della relazione tra la nostra forma di vita e altre, tra entità quali noi siamo, o a noi somiglianti, ed entità dissimili, apparentemente non prossime a noi. Sono questioni che richiedono, ad esempio, di stabilire caratteristiche moralmente salienti di scelte controverse (l'aborto, l'eutanasia, il suicidio assistito) e di entità particolari (il feto ha diritti? in che cosa consiste la dignità di una persona incosciente?); oppure di decidere chi e che cosa merita considerabilità morale, e deve essere trattato in modo adeguato perché vulnerabile ai danni che può subire in seguito alle scelte di altri (solo chi è capace di avere un punto di vista su di sé intelligibile per noi?). Questioni essenziali riguardano quelle che chiamerò cose prime e ultime proprio perché hanno a che fare con il significato della vita, e del confine morale che la separa dalla morte, chiamando in causa concetti e concezioni della vita e della morte rilevanti per orientamenti pubblici. Quando ci interroghiamo su questioni del genere ci interroghiamo inevitabilmente anche su quando una vita umana ha valore, su cosa le permette di averlo, sulla nettezza e graduabilità del confine morale che separa la vita umana da altre forme di vita, chiedendoci anche se sia accettabile valutare entità umane e non umane da una prospettiva umana «normale» o paradigmatica, la nostra.

L'interesse qui rivolto a questioni essenziali non è bioetico né biopolitico. Non riguarda cioè la specifica dimensione morale delle credenze che si confrontano e si scontrano su cose prime e ultime, né le ragioni più profonde della decisione politica che le riguarda. Vuole invece valutare il disaccordo che le coinvolge per chiarire se si tratta

di un disaccordo sregolato o orientato da qualche norma; se lo si deve descrivere solo come scontro settario tra partiti presi faziosi o c'è una materia del contendere; se è problematico o benefico che acquisti visibilità pubblica e perché. Queste domande sono rivolte a capire se al disaccordo su questioni essenziali si deve attribuire significato morale e cognitivo o se non sia preferibile considerarlo come un fatto che riguarda nel migliore dei casi soltanto la coscienza dei contendenti e nel peggiore l'uso politico strumentale degli impegni radicali che cose prime e ultime implicano.

I dubbi dipendono evidentemente dal tipo di problemi che questioni essenziali pongono. Sono problemi che sembrano troppo astratti e profondi per essere adatti al discorso pubblico. Proprio perché astratti e profondi, poi, si associano a credenze irrinunciabili che favoriscono attitudini integralistiche indisponibili al compromesso e sono quindi responsabili di polarizzazioni intrattabili e pericolose tra credi alternativi. Se gli si lascia via libera, il disaccordo su questioni essenziali diventa inevitabilmente una guerra di religione tra appartenenti a «chiese» alternative, ciascuna delle quali si ritiene depositaria della verità, e dunque autorizzata a imporla. Bisogna quindi contenerlo, circoscrivere la sua portata, impedirgli di destabilizzare l'ordine politico. La soluzione migliore è segregarlo in una zona grigia di privatezza, di moralità personale, di scelte impercetrabili che solo motivazioni esistenziali di cui è impossibile rendere conto possono spiegare.

Convenzionalmente, insomma, si considera desiderabile tenere il disaccordo su questioni essenziali fuori dal discorso pubblico e precludere la sua politicizzazione. La convenzione cui mi riferisco è pratica perché deriva dal modo in cui questo tipo di disaccordo è percepito e descritto dal senso comune. Ma è anche teorica, perché deriva dal modo in cui questo disaccordo è trattato da teorie politiche influenti. Il punto di vista convenzionale – pratico e teorico – è che su questioni essenziali bisogna essere politicamente agnostici. L'agnostico non nega né afferma, sospende il giudizio, trasferisce dilemmi valutativi e problemi decisionali posti da questioni essenziali nel suo mondo valutativo interno, li tratta come fatti pubblicamente impresentabili. Quando questioni essenziali pongono problemi di decisione pubblica ritiene sia possibile risolverli senza fare appello agli impegni morali di ciascuno, per definizione inconfrontabili, indiscutibili, inconciliabili.

La convenzione, in definitiva, ci avverte di guardare al disaccordo su questioni essenziali sullo sfondo di un'alternativa tra guerra di religione e agnosticismo. All'origine di questo libro non c'è solo la scelta di trascurare l'avvertimento. C'è soprattutto l'insoddisfazione per la scarsa attenzione che l'alternativa appena citata permette di rivolgere a dissensi che coinvolgono credenze significative su cosa è giusto e cosa è ingiusto, su cosa è moralmente ammissibile e cosa non lo è, e che le coinvolgono in prese di posizione pubbliche, non ristrette alle coscienze individuali né alle appartenenze fideistiche. L'insoddisfazione investe inevitabilmente la rappresentazione che un certo modo di descrivere teoricamente il disaccordo su questioni essenziali ha favorito nel tempo, una rappresentazione che riemerge puntuale ogni volta che disaccordi di questo tipo si riattivano sotto qualche forma nel discorso pubblico.

Che cosa si fa e che cosa si cerca quando ci si scontra su questioni che coinvolgono impegni morali profondi? A contrapporsi sono davvero soltanto gusti speciali o fedi incomunicabili? La posta in gioco è davvero soltanto la prevaricazione del contendente e l'imposizione settaria di un credo? Cercando di rispondere a queste domande tenterò anche di motivare l'insoddisfazione di cui ho parlato, descrivendo diversamente da come la convenzione richiede il disaccordo su questioni essenziali e le motivazioni dei contendenti per parteciparvi, oltre che obiettando all'agnosticismo come metodo della «tiepidezza» per il trattamento pubblico di cose prime e ultime.

Per farlo sarà indispensabile specificare che i problemi astratti e profondi posti da questioni essenziali coinvolgono credenze che non si misurano sulla verificabilità o l'evidenza, ma su qualcosa che deve essere considerato affidabile di per sé e indipendentemente da quanto risulta verificabile o evidente. Si tratta di credenze interessate ad accertare la verità o la falsità degli impegni di valore cui corrispondono, e che proprio per questo generano esiti problematici dal punto di vista del contenimento politico quando entrano in rotta di collisione. Ci sono in effetti almeno due punti di ingresso della verità nel disaccordo su questioni essenziali. La verità è oggetto del disaccordo quando opzioni alternative si contrappongono: è vero che la pena di morte è giusta o è vero che la pena di morte è ingiusta? Ma è anche il concetto su cui si è in disaccordo quando si deve stabilire perché un'opzione è giusta o sbagliata: cosa rende vero o falso che la pena di morte è giusta o ingiusta?

Se è così, la tesi convenzionale che vede il disaccordo su questioni essenziali come una guerra strisciante in cui credenti fanatici si contrappongono settariamente, a meno che l'agnosticismo non intervenga a toglierle visibilità e credito, trova conferma in una tendenza a drammatizzare la relazione tra verità e politica trasversale a paradigmi e tradizioni. Come disaccordo sulla verità il disaccordo su questioni essenziali deve necessariamente contrapporre pretese di certezza dogmatiche, irrimediabilmente conflittuali e potenzialmente autoritarie, incompatibili con il mutuo rispetto. Più in generale, la verità non è un criterio di valore politicamente ospitabile perché divide senza costruire e costringe all'assenso, anzitutto chi crede di conoscerla. Questi due argomenti classici contro la politicizzazione della verità, l'argomento della polarizzazione e quello della coercizione, per quanto dissimili trovano un punto d'incontro nella seguente conclusione: è perché quando si crede vero qualcosa lo si crede assolutamente vero che il disaccordo sulla verità non deve avere cittadinanza politica. Così si spiega anche perché il disaccordo su questioni essenziali non può essere considerato pubblicamente rilevante e perché si pensa che l'agnosticismo sia il metodo adatto ad aggirarlo. Prendere le distanze dalla tesi convenzionale richiederà pertanto di contrastare anche il suo modo «drammatico» di intendere la relazione tra verità e politica. Lo farò in due modi.

Il primo cerca di andare alla radice della diffidenza verso la verità come criterio di valore politicamente ospitabile, mostrando che la concezione della verità cui la diffidenza è dovuta, cioè il realismo, può invece servire scopi desiderabili sia per quanto riguarda il modo di funzionare delle teorie politiche sia per quanto riguarda la loro capacità di giudicare dal punto di vista pubblico. Il secondo, invece, cerca di mostrare che la verità può garantire al disaccordo su questioni essenziali dignità cognitiva e rilevanza morale quando è intesa dai contendenti come norma per regolare i loro scambi discussivi, date circostanze in cui la rilevanza attribuita all'essere nel giusto va di pari passo alla difficoltà di accertare ragioni e torti.

Dopo aver introdotto più analiticamente la tesi convenzionale passerò a considerare il secolarismo come programma politico che raccomanda agnosticismo sulla verità, e quindi preclude la pubblicizzazione del disaccordo su questioni essenziali. Esaminando quelli che mi sembrano ingredienti importanti della sua ricetta per neutralizzare politicamente il disaccordo sulla verità (la distinzione tra cre-

denti ragionevoli e credenti irragionevoli, la sovrapposizione tra coscienza libera e coscienza privatizzata) arriverò a prendere in considerazione il modo in cui il secolarismo costruisce il suo uditorio (capitolo 1). Come si vedrà, il secolarismo parla a un uditorio già simpatetico con le sue tesi agnostiche e non si pone il problema di convincere chi non le condivide che ha torto. Questo modo di procedere solleva diversi problemi. Giustificare una soluzione politica vuole dire difenderla da obiezioni, ma se ci si limita a spiegare perché è preferibile a chi è già orientato a considerarla tale, la soluzione appare ampiamente sfidabile.

Questa constatazione apre una prima riflessione sul modo in cui la verità può intervenire a rimediare le insufficienze di una giustificazione inadeguata. Aprire la giustificazione alla verità significa renderla capace di interloquire con chi la sfida, quindi di convincere e non soltanto di persuadere (capitolo 2). Proprio in quanto irriducibile alla giustificazione, la verità permette di giudicarla. Intesa come standard valutativo la verità è *indipendente* perché non deve registrare quello che crediamo, vogliamo, auspichiamo; è *indisponibile* perché quello che sembra buono e giusto a me o a chiunque altro non decide in alcun modo quello che è davvero buono e giusto; è *invariante*, perché è quella che è a prescindere da soggetti, contesti e circostanze. Possono queste proprietà della verità come standard valutativo, esemplarmente difese dal realismo, funzionare in modo benefico dal punto di vista normativo, cioè dal punto di vista di come le cose dovrebbero essere, in particolare per quel che riguarda una visione normativa della politica? (capitolo 3). Esaminate diverse possibili risposte, l'attenzione si concentrerà sul disaccordo valutativo, sulle forme in cui si manifesta e sui problemi che pone, per arrivare a identificare il tipo specifico di disaccordo sollevato da questioni essenziali, che chiamo disputa. Si tratta di una contrapposizione forte tra tesi alternative (pro e contro) che può arrivare a punti morti di diversa intrattabilità e in cui le parti contendenti attribuiscono speciale rilevanza etica e cognitiva all'essere nel giusto.

I contendenti, in definitiva, credono che ci sia una materia del contendere. Vogliono che la differenza tra avere ragione e avere torto sia ben chiara e preferiscono avere ragione piuttosto che torto. Se è l'aspirazione alla verità che distingue un litigio da un disaccordo, è come se la tesi convenzionale, raccomandando di tenere la disputa fuori dal discorso pubblico, non volesse vedere la differenza. Contro la tesi convenzionale affermo dunque che la disputa merita

attenzione positiva e non solo negativa, diretta e non solo indiretta, che può essere civilmente regolata e ammette accomodamenti. Suggestisco anche che il nesso tra questioni normative e questioni ontologiche che la contrapposizione su cose prime e ultime evidenzia prevede un'interessante connessione tra verità e giustizia. Concentrandomi infine sulle questioni essenziali poste da cose prime e ultime, considero più direttamente due casi di disputa che hanno a che fare con l'inizio e la fine della vita (capitolo 4).

Glossario minimo e questioni di metodo

Anche se questo libro non vuole essere un esercizio di *scholarship*, l'argomento ricorre inevitabilmente a strumenti teorici, a concetti tecnici e a termini di arte. È quindi opportuno definire alcuni riferimenti-chiave (di seguito in corsivo), chiarendo in questo modo anche gli orientamenti di metodo sullo sfondo dei quali l'argomento deve essere contestualizzato.

Un interesse *normativo* è un interesse a stabilire cosa deve essere preferito e apprezzato o contrastato e disprezzato in virtù di uno standard valutativo capace di orientare giudizi e condotte. Una norma corrisponde in questo senso a un criterio per valutare, soppesare, giudicare se, quando e in che misura qualcosa possiede o non possiede le proprietà necessarie a essere preferito e apprezzato. Un criterio del genere vale in tutti gli ambiti della filosofia, e non solo (una lampada, un frigorifero, un film o un romanzo possono essere normativamente valutati). Per quanto riguarda la politica, quindi, un interesse normativo risponde all'esigenza di stabilire quali stati di cose, principi, giudizi e condotte sono da considerarsi apprezzabili o disprezzabili.

Come si decide uno standard autorevole per giudicare normativamente? Qual è la fonte della normatività? A questa domanda si possono dare due risposte. O si ritiene che la *normatività* decida da sé, e quindi sia *autosufficiente*, o si ritiene che la *normatività non basti a se stessa* e abbia bisogno di prestiti per dare consistenza ai criteri valutativi di cui fa uso. Nel primo caso gli orientamenti normativi, e i criteri di autorevolezza, dipendono da coloro per i quali devono valere. È dunque dal nostro punto di vista, più o meno idealizzato, che giudichiamo cosa è preferibile, e perché, secondo quanto la norma prevede. Una normatività autosufficiente pone solo *questioni cosiddette di primo*

livello, limitandosi a dire cosa è giusto e cosa si dovrebbe fare, e perché (diverse concezioni della normatività corrispondono a diversi criteri per dire cosa è giusto e cosa si dovrebbe fare).

Quando invece si crede che la normatività non basti a se stessa è perché si pensa che i suoi standard di autorevolezza richiedano di essere sorretti dall'esterno. Il sostegno può venire da tesi epistemologiche (quali giudizi normativi sono da considerarsi appropriati?), da tesi metaetiche (come dobbiamo classificare giudizi normativi? esprimono emozioni, esprimono attitudini morali o descrivono il mondo?), e da tesi metafisiche (i giudizi normativi hanno o non hanno bisogno di trovare conferma in un modo in cui le cose stanno indipendentemente da noi?). Una normatività non autosufficiente si pone anche *questioni cosiddette di secondo livello* perché è interessata a dire cosa stiamo facendo quando valutiamo normativamente qualcosa.

Se una domanda di primo livello è «l'aborto è giusto o sbagliato?», domande di secondo livello sono invece: «che tipo di ragioni si devono dare per affermare che l'aborto è giusto o sbagliato? che cosa stiamo dicendo quando diciamo che l'aborto è giusto o sbagliato? che cosa rende l'aborto giusto o sbagliato?».

Per quanto riguarda la normatività politica, il paradigma dominante, che in questo libro si discuterà criticamente, è impegnato a difendere la sua autosufficienza. La normatività è autonoma e indipendente: questioni di primo livello devono essere affrontate e risolte senza ricorrere a nessun contributo esterno, in particolare se di tipo metaetico e metafisico. Questa restrizione vale sia per il modo in cui teorie normative si giustificano sia per le specifiche prescrizioni normative che propongono. Lo sfondo filosofico più generale sul quale questa tesi s'impone è etichettabile come *post-filosofico* o *post-metafisico*. Un atteggiamento post-filosofico richiede di ridimensionare il peso della filosofia nell'elaborazione di teorie politiche normative. Se una teoria normativa sta in piedi da sola questo significa che non ha bisogno di un progetto filosofico forte che le dia fondamento e spessore: una teoria normativa non si costruisce dall'alto al basso, non ha bisogno di riferimenti trascendenti o esterni perché le bastano procedure di argomentazione orizzontali e intersoggettive. Non solo la filosofia non ha alcuna speciale conoscenza o verità da offrire, ma non può contribuire alla difesa di teorie normative accettabili perché tenderebbe a intrappolarle in controversie improduttive di secondo livello. L'adesione a qualche tipo di deflazionismo filosofico è quindi essenziale alla difesa di una tesi sull'autosufficienza della normatività.

Imponendo un veto all'argomentazione filosofica di tesi politiche si legittimano teorie politiche che devono essere filosoficamente agnostiche se vogliono essere in grado di offrire soluzioni normative persuasive. La filosofia in questo quadro non equivale soltanto a controversie filosofiche tradizionali e interminabili, che devono essere dissolte e non risolte, ma anche alla ricerca della verità come fatto indipendente. La filosofia è così spostata nel dominio della *metafisica*, che diventa una nozione-ombrello per coprire tutte le tesi superflue o dannose alla giustificazione e al funzionamento efficace di una teoria normativa.

Una teoria politica normativa post-metafisica impiega quindi una nozione estensiva di metafisica, che oltre alla metafisica in senso stretto include la filosofia, l'epistemologia e la metaetica. Inoltre, se non c'è un punto di vista che non sia il nostro a partire dal quale l'autorevolezza di standard normativi può essere convalidata, se non c'è niente al di sopra o al di fuori delle prospettive contingenti e specifiche dalle quali giudichiamo, la fonte della normatività è nelle pratiche, nei valori e negli interessi che già abbiamo, che devono semplicemente essere sistematizzati e resi coerenti da principi congeniali al nostro modo di intendere quelle che devono essere le nostre aspirazioni normative. Liberare la normatività da riferimenti esterni o trascendenti significa liberarla dal riferimento alla verità come fonte di autorevolezza. Una normatività autosufficiente è metafisicamente disimpegnata non perché sia scettica o indifferente alla verità, ma piuttosto perché adotta verso la verità un'attitudine agnostica, che la impegna a ignorare praticamente la questione se la verità sia rilevante o irrilevante a scopi normativi.

Il profilo di una teoria politica che aderisce a una visione autosufficiente della normatività deve però essere meglio precisato sia in rapporto alla metaetica sia in rapporto alla metafisica in senso stretto. Come si è detto, la *metaetica* riguarda presupposti e impegni del linguaggio normativo. Se abbiamo un interesse metaetico, quando ci troviamo di fronte a un giudizio normativo cerchiamo di capire che tipo di giudizio è, cosa lo rende valido, cosa intende affermare. Una visione autosufficiente della normatività ritiene che si tratti di questioni ridondanti per la sua autorevolezza e quindi considera la metaetica come un dominio separato e ben distinto da quello della teoria normativa. Anche se questa separatezza può essere articolata secondo strategie moderate o radicali, l'idea generale è che i giudizi normativi devono essere considerati in quanto tali, cioè indipendentemente dalla

concezione metaetica cui una teoria normativa può comunque aderire. Se un rapporto c'è, quindi, è la teoria normativa ad amministrarlo come meglio crede, ferma restando la sua autonomia. La metaetica, d'altra parte, è considerata un dominio a sé stante e normativamente neutrale.

In una visione non autosufficiente della normatività come quella che propongo questa conclusione è messa in questione perché si ritiene che la normatività cambi forma e significato a seconda della concezione metaetica cui è impegnata. A seconda della concezione metaetica che una teoria normativa sottoscrive, infatti, la forza del linguaggio normativo viene a essere esaltata o attenuata. Che cosa sto dicendo quando dico «il suicidio assistito è inammissibile»? Se sto dicendo «il suicidio assistito non mi piace» (metaetica soggettivista) o «il suicidio assistito è una schifezza» (metaetica espressivista) il mio linguaggio valutativo non sembra particolarmente autorevole. Se invece sto dicendo «sceglitori ideali disapproverebbero il suicidio assistito» (metaetica costruttivista) l'autorevolezza del mio giudizio sembra superiore. Se, infine, sto dicendo «è un fatto che il suicidio assistito è inammissibile» (metaetica realista) il linguaggio normativo di disapprovazione che impiego si rafforza ulteriormente. Il modo in cui si crede che il linguaggio normativo funzioni e gli impegni morali che corrispondono a un certo modo di impiegarlo appaiono intrecciati e non separabili. Si capisce a questo punto perché qualcuno parli delle implicazioni esistenziali di questioni metaetiche per come vediamo problemi relativi al significato della vita (problemi che nel nostro caso, avendo a che fare con cose prime e ultime, sono piuttosto rilevanti) (cfr. Wiggins, 1987, pp. 87-88, 113).

Queste implicazioni non bastano a spiegare perché la metaetica condiziona la normatività restando autonoma nel suo dominio, ma danno un'indicazione per capire che il modo di intendere presupposti e impegni del linguaggio normativo ha effetti importanti dal punto di vista pratico, sul nostro modo di valutare cosa è giusto e cosa è ingiusto, cosa è buono e cosa è cattivo. Chiedersi che cosa si sta facendo quando si approva o si disapprova qualcosa contribuisce a migliorare la qualità normativa dei nostri giudizi. Non si tratta di accentuare quelle che si potrebbero definire le dimensioni intellettualistiche della normatività: è anzi dal punto di vista della nostra esperienza morale come giudici che può derivare l'interesse a fare un passo indietro per interrogarci su come stiamo giudicando e perché.

Si consideri ora l'effetto che una concezione metaetica ha sulla forza con cui il linguaggio normativo è impiegato. Il giudizio normativo che appare più autorevole è quello che vuole descrivere il mondo come deve essere (una realtà morale in cui il suicidio assistito non c'è). Lasciamo stare se nel caso specifico ci riesce. Quello che conta è che il giudizio vuole giudicare secondo quello che la verità morale richiede. Se adottiamo una metaetica realista diciamo che chi esprime un giudizio normativo crede che quello che dice sia vero non perché ha buone ragioni per crederlo, ma perché ci sono ragioni indipendenti per crederlo. Un giudizio normativo può descrivere fatti, contare su qualcosa che decide se è vero o falso, giusto o sbagliato. Impegnarsi a una metaetica realista vuole dire impegnarsi a qualche tipo di ontologia morale.

Gli effetti delle altre concezioni metaetiche sulla forza del linguaggio normativo sono indubbiamente meno intensi perché dipendono da sentimenti, attitudini, costruzioni. A confermarlo è un'interessante strategia che cerca di garantire alla normatività tutta la forza che una metaetica realista è in grado di darle senza impegnarsi a nessuna ontologia morale. Questa strategia, chiamata *quietismo*, ridefinisce questioni metaetiche come questioni normative. Se aderire a una metaetica realista vuol dire semplicemente assumere una posizione normativa di tipo realista, non c'è nessun bisogno di porsi problemi metafisici sulla normatività. Il quietismo vuole dissolvere la questione se il linguaggio morale descrive il mondo e persegue lo scopo in diversi modi, nel merito dei quali non è qui il caso di entrare. Anche se ci esprimiamo come se i nostri giudizi normativi avessero un contenuto fattuale, in definitiva si tratta di «mimica», di un riflesso retorico o metaforico. Quando dico «è vero che la pena di morte è ingiusta», quindi, sto semplicemente «gonfiando» il mio giudizio secondo cui la pena di morte è ingiusta.

Preliminari

Cose prime e ultime

Il confronto e lo scontro tra credenze su questioni essenziali è un fatto sempre più rilevante nel paesaggio politico. Per questioni essenziali intendo quelle che dividono visioni del mondo su concezioni della vita e concezioni della morte, e su come si traccia il confine tra l'una e l'altra. La definizione è sommaria e riduttiva, ma per ora sufficiente. Il mio interesse al problema è normativo. Si concentra cioè su come deve essere valutato il tipo di disaccordo che si produce in circostanze in cui parti contendenti non dispongono neppure di premesse per mettersi d'accordo su come scontrarsi. È problematico o benefico che questo disaccordo acquisti visibilità politica? È un disaccordo sregolato o orientato da qualche norma? Si tratta solo di faziosità e settarismo o c'è una materia del contendere?

Bisogna anzitutto chiarire che tipo di credenze si confrontano e si scontrano su questioni essenziali. Ipotizzo si possa considerarle come credenze su cose prime e ultime, perché presentando in questi termini il loro oggetto d'interesse è più facile avanzare una tesi sul loro contenuto e sull'attitudine che implicano da parte di chi le sostiene. Una credenza su cose prime e ultime coincide con una presa di posizione su come sia bene o male nascere, vivere e morire, e quindi su quali soluzioni pratiche in merito a buona vita e buona morte sono apprezzabili o disprezzabili; coinvolge la questione di quando una vita umana ha valore, di cosa le permette di averlo, della nettezza o graduabilità del confine di valore che separa la vita umana dalle altre forme di vita; e anche la questione se sia accettabile valutare entità umane e non umane da una prospettiva umana. Credenze su cose prime e ultime

riguardano quelli che si chiamano problemi di status morale: la posizione di qualcosa o qualcuno in una scala di considerazione, valore, rispetto e la questione se si tratti di una posizione graduabile (di più / di meno) o tutto/niente (si ha o non si ha).

La vita di qualcuno in stato di coma persistente ha valore? Il feto è una persona? Si dovrebbe avere l'obbligo di trattare in modo adeguato una foresta? I non più vivi, i non ancora morti e i non ancora vivi contano moralmente? Il dovere di trattare qualcuno o qualcosa in modo adeguato dipende dalla sua capacità di pretendere si dia giusto peso al danno che potrebbe subire oppure dalla sua vulnerabilità al danno che gli si potrebbe fare, soprattutto in assenza di una capacità di risposta? Se questi sono esempi tipici delle domande alle quali credenze su cose prime e ultime rispondono, si capisce perché il contenuto di queste credenze può essere definito metafisico. Sono credenze che non misurano le loro aspirazioni cognitive sulla verificabilità empirica o l'evidenza disponibile, ma su qualcosa che può essere considerato affidabile di per sé in quanto indipendente dalla verificabilità e dall'evidenza.¹ A questi requisiti di contenuto, che valgono per qualsiasi credenza metafisica, nel caso di credenze metafisiche di tipo valutativo bisogna aggiungere requisiti relativi allo stato di credenza, cioè al modo in cui si crede quello che è creduto: Emma ed Eugenia possono entrambe credere che la pena di morte è inammissibile – e quindi hanno la stessa credenza metafisica – ma possono farlo per ragioni differenti e con diversi gradi di certezza.

Nel dominio valutativo il contenuto metafisico di una credenza condiziona qualitativamente l'adesione a ragioni per credere coinvolgendo quello che è più profondo in una visione del mondo e producendo impegni integrali, che non possono essere separati dalle fonti di significato in cui sono radicati né accantonati a favore di altri impegni quando i problemi in discussione li chiamino in causa. Credenze su cose prime e ultime favoriscono quindi attitudini di speciale intensità sia per quanto concerne l'adesione ai contenuti specifici che promuovono

¹ Questa definizione non vuole restringere significato e carattere delle credenze metafisiche a questioni relative allo status morale di vita e morte, anche se è soprattutto sui disaccordi relativi che si concentrerà l'attenzione. Dato che cose prime e ultime includono anche concezioni di come è bene vivere, che implicano ad esempio credenze alternative su quali regimi favoriscono vite migliori o peggiori e su quali modi pubblici di trattare persone sono accettabili/rifiutabili, credenze metafisiche coinvolgono questioni di status morale più ampie. Si può presumere che considerazioni relative a credenze metafisiche su cose prime e ultime in senso stretto abbiano implicazioni generali rilevanti anche per credenze metafisiche su cose prime e ultime in senso ampio, ma non mi occuperò della questione se non indirettamente (ad esempio, trattando il problema delle sfide alla giustificazione).

vono sia per quanto concerne la disposizione a farli valere nel confronto con altri. Su come deve essere intesa questa speciale intensità ci sarà molto da dire, così come sull'opportunità di renderla o meno politicamente visibile. Il punto è decidere se il disaccordo metafisico ha una posta in gioco che la politicizzazione può evidenziare, e cioè l'accertamento di ragioni e torti in merito a prese di posizione su cose prime e ultime, oppure non deve essere politicizzata proprio perché quel tipo di accertamento non è accessibile.

I sostenitori della prima opzione e quelli della seconda (per ora lasciati senza nome) concordano che si preferisce credere quello che è bene credere (e non credere quello che è male credere) e che ci sono divergenze robuste sia su cosa è bene/male credere sia su come si decide cosa è bene e cosa è male. Concordano anche sul fatto che l'intensità della credenza metafisica non deve essere intesa come espressiva o sentimentale. Da queste premesse condivise derivano però conclusioni opposte: la speciale intensità delle attitudini individuali cui credenze metafisiche sono connesse le rende politicamente intrattabili in un caso, attesta nell'altro la rilevanza cognitiva che l'accertamento assume per quanto riguarda verità o falsità delle credenze coinvolte. Solo una di queste due conclusioni scommette sulla possibilità di scoprire davvero cosa è bene o male credere (e quindi quali soluzioni normative sono davvero preferibili o davvero scartabili). È però un esito caratteristico di quella che non lo fa a orientare la valutazione prevalente – in teoria e nella cultura diffusa – dello scontro politico tra credenze metafisiche come responsabile di divisioni intrattabili e pericolose.

Il caso esemplare a partire dal quale la valutazione si impone come inevitabile è rappresentato dalle guerre civili europee tra cattolici e protestanti. Chiuderle è stato possibile a condizione di riconoscere che se ci si uccide per stabilire qual è la religione vera, smettere di farlo richiede che la questione sia privata di rilevanza politica. La stessa ricetta vale per tutte le questioni che implicano divisioni potenzialmente distruttive sulla verità delle credenze. Ad avanzare questa tesi non è solo un progetto teorico, ma il più influente e duraturo programma politico per la riconciliazione di metafisiche conflittuali, cioè il secolarismo. L'ingrediente essenziale del suo modo di procedere è una strategia di privatizzazione, che sposta credenze metafisiche nel territorio extra-politico delle convinzioni assolute, apprezzabili purché politicamente mute. La tenuta e la desiderabilità di questa strategia possono essere messe in questione per motivi che cercherò di chia-

rire, mostrando che la scelta di negare considerazione politica al disaccordo metafisico genera più problemi di quelli che crede di risolvere, soprattutto a confronto con interlocutori e circostanze che la sfidano.

Ho parlato di una maggiore evidenza politica del conflitto metafisico non perché credenze metafisiche sempre pienamente subordinate alla disciplina secolarista si siano improvvisamente ribellate (anche con esiti non necessariamente benefici). Si osserva però quella che appare come una controtendenza piuttosto sistematica.² Credenze metafisiche accantonate, e pensate perlopiù come accantonabili, tornano a prendere consistenza e visibilità pubblica, politicizzano le loro divergenti conclusioni, non si fanno più contenere nello spazio privato della coscienza o contestano la possibilità stessa di privatizzare la coscienza. Compiono insomma all'inverso il percorso prescritto dalla ricetta secolarista, rendendo politicamente visibili le dispute che le dividono.

Come lo si intende qui il termine «disputa» descrive una variante di disaccordo caratterizzata dall'indisponibilità di un quadro concettuale condiviso e da una bipolarità delle ragioni che si scontrano per confutarsi reciprocamente. Si tratta precisamente della variante di disaccordo «profondo» caratteristica di circostanze in cui si discutono questioni essenziali che chiamano in causa credenze metafisiche su cose prime e ultime. Senza ancora entrare nel merito, osservo che quello che si potrebbe chiamare il fatto della disputa ha assunto progressivamente una maggiore consistenza politica. Questo non vale solo all'interno di forme di vita liberal-democratiche, dove sono soprattutto disaccordi su questioni essenziali relative allo status morale di vita e di morte a motivare l'invasione del discorso pubblico da parte di tesi metafisiche. Anche nelle relazioni esterne tra liberal-democra-

² Mi limito a citare tre diverse possibili spiegazioni di questa controtendenza: casi morali e giudiziari significativi mostrano che la soluzione della privatizzazione non funziona più e che sono opportune decisioni pubbliche su questioni controverse da non delegarsi a decisioni individuali volontarie; il ritorno (diffuso, intensivo, multiforme) di attivismo politico da parte delle credenze religiose avanza una sfida strutturale non solo al secolarismo come soluzione pratica, ma anche, e specialmente, alle sue premesse di principio, che la difendono in quanto capace di pacificare credenze religiose divergenti perché garante di un ordine politico imparzialmente giustificabile a diversi tipi di credenti e non credenti; l'incremento del pluralismo morale e del contatto tra tribù metafisiche diverse dovuto all'emigrazione. Senza entrare in alcun modo nel merito di quelle che si definiscono ormai convenzionalmente circostanze «post-secolari», che nomino soltanto qui, le intendo semplicemente come un'occasione che permette di valutare l'adeguatezza del secolarismo come ideale della separazione tra ragioni politicamente presentabili e devozioni private. La formula, dal mio punto di vista, indica che si deve considerare il secolarismo più come motivo di divisione che non di riconciliazione, non quindi come tesi politica indipendente da controversie, ma come opzione controversa della quale è in questione la desiderabilità.

zie e altri regimi, infatti, riemergono credenze divergenti di tipo metafisico: quando si parla di buona vita e di come è bene vivere, ed eventualmente morire, infatti, non si parla solo dello status morale della vita, della morte e di quello che sta in mezzo, ma anche dello status morale di modi divergenti di arredare il mondo politico – anche l'alternativa tra libertà e tirannia riguarda cose prime e ultime. Sarà soprattutto sulle dispute interne che qui ci si concentrerà, ma ne deriverà qualche implicazione anche per le dispute esterne.

Qui però il punto non è constatare il fatto che le dispute metafisiche si politicizzano, ma valutarlo. È bene o male che la controversia metafisica sia tornata ad abitare lo spazio pubblico? È desiderabile, legittimo, produttivo che credenze sulle cose prime e ultime diventino motivo di divisione e contrasto politico? Oppure il fatto della disputa deve essere inteso come un'insorgenza patologica da neutralizzare, un'alterazione auspicabilmente momentanea dello status latente, ordinario e desiderabile, delle credenze metafisiche?

Per rispondere a queste domande bisogna tornare ai motivi originari che hanno portato a diffidare di prese di posizione su cose prime e ultime come ragioni politiche, riconsiderando ideali e scopi del progetto secolarista. Disegnando istituzioni e regole dello Stato moderno, il secolarismo predispone un repertorio di barriere di protezione contro quella variante ingovernabile del disaccordo che è il disaccordo sulla verità. Il suo metodo riconciliatorio dipende precisamente da un'interpretazione del confronto metafisico come contesa tra prospettive che intendono far valere come vere, nel senso di certe e unicamente certe, ragioni per credere qualcosa. Proprio in quanto a contrapporsi sono credenze su cose prime e ultime, le pretese di verità che esse avanzano appaiono non negoziabili, predisponendo individui a rinunciare alla pace e alla vita per affermarle, e quindi a rifiutarsi di considerare la pace e la vita come beni superiori. Dato che il disaccordo sulla verità si manifesta inizialmente come disaccordo sulla verità religiosa, è su questo sfondo che la religione diventa motivazione assolutistica paradigmatica, «termine universale» capace di evocare ragioni per credere inflessibili e integrali, dunque estremamente pericolose per la stabilità politica (cfr. Connolly, 1999, p. 23).

È proprio nella vocazione patologica del termine «religione» che trova origine e spiegazione una nozione di metafisica come impegno oltre la ragione a verità controverse che, se pubblicizzato, non potrà che originare divisioni inconcludenti e rischiose. Nel ridimensiona-

mento delle opzioni metafisiche a fatti non pubblici né pubblicizzabili si radica quindi anche la tendenza a esaltare il carattere impolitico o anti-politico della verità, inospitabile nel discorso pubblico perché associata a pretese di certezza rivendicabili da credenze metafisiche divergenti. Se si ritiene che nessuna di tali credenze sia in grado di convincere tutti, lasciare spazio alla loro presunzione di poterlo fare significa facilitare la propensione a imporre dispoticamente certezze unilaterali. Usando il lessico luterano si può dire che credenze profonde e integrali riguardano l'essere umano «interno» in quanto distinto dall'essere umano «esterno». Si modellano dunque su impegni fideistici e su una percezione della fede come intima relazione tra Dio e l'anima che per estensione si ritiene possa descrivere qualsiasi attaccamento a fonti di valore controverse perché non universalisticamente accessibili e intelligibili come valide.³ La discriminante anti-metafisica è in questo senso imparziale tra diverse «fedi», riguardando la religione non meno della filosofia, la legge naturale non meno della teologia biblica, il cattolicesimo non meno del femminismo: ma appunto perché tutte queste fonti di valore sono percepite come egualmente imperscrutabili ed egualmente settarie. Il secolarismo opera quindi come una strategia d'immunizzazione, che inaugura lo spazio politico moderno espellendo dai suoi confini il disaccordo metafisico che è all'origine di conflitti intrattabili.

Le cosiddette «regole dell'omissione» che intervengono a impedire la possibile solidificazione di divisioni metafisiche in fazioni politiche tutelano la coscienza da interferenze, garantendo allo stesso tempo una semplificazione della discussione pubblica e della decisione sulle politiche (cfr. Holmes, 1995). Le regole dell'omissione possono operare secondo diverse modalità: possono richiedere che le credenze metafisiche siano puramente e semplicemente privatizzate oppure siano pubblicamente dissimulate o pubblicizzate senza politicizzarsi, ma le implicazioni di queste diverse modalità non sembrano davvero differenti per quanto riguarda il veto imposto sulla libera espressione politica di convinzioni metafisiche. Se si persegue l'ideale di una pacificazione tra individui «esterni» il veto è necessario. Quello che qui intenderò per secolarismo è la più sofisticata e influente versione contemporanea di questo ideale di pacificazione. Lo presenterò sintetiz-

³ Sul contributo della dottrina luterana dei «due regni» alla distinzione secolarista tra religione e politica cfr. Frostin (1994). La distinzione è favorita da una concettualizzazione della religione modellata su una variante di protestantesimo, come fatto in cui contano credenze private in quanto opposte a pratiche pubbliche, non necessariamente condivisa da altre tradizioni religiose.

zando temi e impegni condivisi da diverse prospettive, senza la pretesa di ricostruire in modo esaustivo sfumature e sottigliezze attraverso le quali si distinguono diverse sue possibili versioni. Lo tratterò cioè come un paradigma autorevole, ma senza l'interesse a rappresentare i dettagli della linea argomentativa di quello che si può considerare il suo portavoce più importante né quella dei suoi epigoni, a meno che non sia richiesto dall'interesse indipendente di spiegare perché la soluzione secolarista che suggerisce appare particolarmente vulnerabile al fatto della disputa.⁴

Al di là dell'autorevolezza teorica, il paradigma è interessante perché articola astrattamente una visione radicata nelle nostre forme di vita, e ampiamente irriflessa, di come deve essere intesa l'autonomia secolare della politica da tesi metafisiche. Da questo punto di vista il secolarismo non rappresenta un'ideologia che regola laicamente la vita pubblica, ma soltanto una soluzione politica che può offrire sfondo neutrale alla libertà di coscienza, estendendo le regole dell'omissione anche a credenze metafisiche secolari. «Credente», a questo punto, è chiunque sia portatore di una credenza metafisica. Regole politiche sono secolari quando le ragioni che le sostengono sono metafisicamente neutrali su questioni essenziali, e per questo adatte a pacificare tifosi di metafisiche conflittuali.

L'inevitabilità della divergenza metafisica è connessa nell'argomento secolarista al riconoscimento di un fatto, e cioè l'insuperabile pluralismo delle credenze su cose prime e ultime: se Eugenia crede che l'eutanasia è inaccettabile ed Emma crede invece il contrario, ciascuna ha le sue buone ragioni antagonistiche a quelle dell'altra, ma si tratta di ragioni politicamente incommensurabili perché non riconciliabili. Per quanto il pluralismo delle visioni del mondo sia di per sé considerato un fatto apprezzabile, perché dipende dall'indipendenza cognitiva e morale degli individui, è anche un fatto da governare attentamente in modo che non minacci la stabilità politica. Serve un programma politico di riconciliazione che conservi il pluralismo meta-

⁴ Mi riferisco a John Rawls (1993 e 1997), al quale si deve la più completa e sofisticata teorizzazione contemporanea di una riconciliazione politica tra credenze metafisiche differenti e conflittuali. Va detto che Rawls rifiuta di etichettare come «secolarista» il suo progetto di riconciliazione perché lo identifica con una moralità pubblica indipendente da tesi metafisiche in quanto tali, non solo da quelle religiose. In questo senso, però, il progetto eredita ed estremizza l'ideale secolarista della separazione tra politica e religione, interpretandola più ampiamente come separazione tra politica e metafisica. Il «secolarismo» che qui esamino criticamente coincide con l'ambizione di combinare una libertà di credere metafisica privatizzata con una lealtà politica condivisa metafisicamente agnostica.

fisico evitando di lasciare via libera al fatto della disputa. Lasciata a se stessa, infatti, la passione metafisica diventa inevitabilmente zelo fondamentalistico.⁵ Ragioni per credere, in quanto ragioni per credere di aver ragione, rispondono a una logica prevaricatoria, che appare quindi connaturata a un impegno alla verità in quanto tale, modellato sull'impegno potenzialmente irragionevole a una fede religiosa.

Un primo effetto di questo modo di ragionare consiste nel favorire indifferenza per quel che riguarda la valutazione di merito di tesi più o meno contrapposte su cose prime e ultime. Credenze metafisiche non sono accettate né rifiutate se stanno al loro posto, considerate pericolose se non lo fanno. Un dispositivo secolarista effettivamente debole dovrebbe limitarsi a inibire l'istituzionalizzazione di qualsiasi credenza (o non credenza), proteggendo la libertà di coscienza dalla pressione di prospettive ortodosse e lasciando le diverse credenze libere di confrontarsi e scontrarsi utilizzando qualche tipo di lingua franca che permetta loro di interagire. Per questa via si potrebbe arrivare anche a una percezione del fatto del pluralismo meno preoccupata di eludere il disaccordo metafisico nel discorso pubblico allo scopo di impedire decisioni maggioritarie e faziose su questioni controverse.

Il problema non è secondario, dato che, come si vedrà, è proprio a partire da diverse connessioni stabilite tra pluralismo, stabilità e legittimità delle decisioni politiche che si possono distinguere diverse concezioni del discorso pubblico, dalle più restrittive alle più inclusive. Per ora basta notare che nel secolarismo la libertà di coscienza deve accettare il vincolo del silenzio politico, diventando fatto soggettivo che è sottratto a coercizione in quanto è immune da critica. Dato che il nesso tra libera coscienza e libera espressione è ammesso purché la soglia della politicizzazione non venga oltrepassata, l'esito è una deresponsabilizzazione della credenza, che non ha motivi né spazi significativi per rendere conto di sé. Un argomento politico che

⁵ È piuttosto chiaro che, nonostante la pretesa neutralità tra metafisiche che professa, il secolarismo è particolarmente concentrato sul carattere sedizioso dell'agire politico in nome di credenze religiose, un carattere sedizioso che basterebbero le lezioni della storia a confermare. Mancano tuttavia sia un'analisi empirica sul ruolo causale della religione nelle guerre civili sia un argomento normativo sulla sua fisionomia necessariamente conflittualistica. Si ignora poi l'interessante possibilità che la religione funzioni come *symbolic marker* per differenziare fazioni politiche senza giocare di per sé alcun ruolo nella generazione del conflitto che le divide. Cfr. Martin (1997, p. 28), che si riferisce in questo senso anche al conflitto tra ortodossi, cattolici e musulmani nell'ex Jugoslavia. Eberle (2002, pp. 152-53) suggerisce di considerare l'argomento secolarista per la privatizzazione della religione come un argomento «storico-consequenzialista»: la storia insegna che si tratta della strategia migliore date le conseguenze di strategie alternative.

derivi le sue ragioni da credenze metafisiche, infatti, è considerato di per sé ingiustificabile a chi non condivida le credenze in questione, etichettando di fatto tali ragioni come inaccessibili dall'esterno del credo che le sostiene. A questa conclusione si arriva assimilando l'idea che una ragione accessibile è una ragione condivisibile e l'idea che una ragione accessibile è una ragione giustificata anche a chi non la condivide se traducibile in ragioni condivisibili. Solo ragioni accessibili in questo doppio senso sono pubbliche, e quindi politicizzabili. Ragioni pubbliche parlano già lo stesso linguaggio, la loro accessibilità non ha bisogno di essere testata. Il discorso pubblico è depurato dal conflitto tra tesi morali, filosofiche e religiose, la libertà di coscienza è contenuta nello spazio non pubblico della società civile e della cultura associativa.

Come si vede, la distinzione tra politica e metafisica serve molti scopi. Se si ripercorrono i passaggi essenziali per tracciarla si cominciano a vedere i punti di tensione e di fragilità che il fatto della disputa evidenzia nel secolarismo. Credenze metafisiche generano ragioni non pubbliche, vale a dire politicamente inammissibili, ragioni che devono restare silenziose quando si devono decidere regole vincolanti per tutti o leggi dello Stato cui tutti devono obbedire e possono quindi essere costretti a obbedire. Poiché la costituzione non può essere un patto tra fazioni conflittuali, cosa garantisce legittime decisioni politiche in presenza di divergenze metafisiche anche profonde? Com'è possibile che chiunque accetti come proprie tesi politiche che non aderiscono a nessuna opzione metafisica?

Nel dominio normativo contano valutazioni relative a come le cose dovrebbero andare, cosa sarebbe appropriato fare e perché, quali stati di cose bisognerebbe favorire. Non è quindi il consenso attuale ed effettivo su cui il secolarismo può fare assegnamento a decidere se è una buona soluzione, ma il consenso che avrebbe se si presentasse come programma di riconciliazione a sostenitori di metafisiche conflittuali. Il punto non è se si tratta di una soluzione più o meno accettata, ma se la si può considerare accettabile. Per esserlo dovrebbe prevedere un criterio di legittimità inclusivo: la desiderabilità degli assetti secolari, e delle regole di trattamento pubblico che ne discendono, dovrebbe insomma dipendere dal sostegno ideale di chiunque e ciascuno di coloro cui le si propone.

Una versione del principio di legittimità coerente con queste ambizioni inclusive, però, dal punto di vista del secolarismo sarebbe troppo

ospitale per generare un'efficace separazione tra accordo politico e disaccordo metafisico che impedisca al fatto del pluralismo di degenerare in fatto della disputa. Si finisce quindi per ridimensionare il riferimento inclusivo al consenso dei governati attraverso una restrizione dell'uditorio di riferimento, e lo si fa precisamente attraverso una restrizione delle ragioni citabili nella discussione pubblica a quelle che appaiano accettabili da un punto di vista condiviso appropriato. La premessa di una tesi sulla legittimità di istituzioni e regole secolari è in effetti un punto di vista condiviso che estromette credenze metafisiche in quanto responsabili di ragioni settarie. Questioni di illegittimità si pongono quindi solo nel caso in cui credenze del genere siano ammesse a contare politicamente. Non sono perciò i cittadini in quanto tali l'uditorio di riferimento, ma i cittadini che accettano di autodisciplinare secondo le regole dell'omissione ragioni che discendono da opzioni metafisiche. Ecco perché in quanto dispositivo di legittimità politica il secolarismo prevede una distinzione rilevante tra ragioni pubbliche (secolari) e non pubbliche (metafisiche), stabilendo che solo ragioni pubbliche sono politicamente ammissibili, cioè in grado di condizionare la legittimità di regole che implicino obblighi coercitivamente sanzionabili per chiunque. Ecco perché, anche, questa tesi così impegnativa deve sorreggersi su un impiego fortemente orientato dell'idea di reciprocità.

In pratica, nella discussione pubblica sono presentabili come ragioni per politiche solo ragioni che gli altri possono accettare o non rifiutare; così facendo ci si riconosce come membri liberi ed eguali di una comunità politica, rispettando in particolare la capacità di ciascuno di dare un giudizio indipendente su decisioni politiche, nonostante il dissenso che l'esercizio di tale capacità può generare, preservato nelle ragioni non pubbliche che le ragioni pubbliche eludono. Il rispetto reciproco dipende quindi dall'adesione condivisa a vincoli sulle ragioni pubblicamente presentabili, richiede un disciplinamento della passione metafisica e accomuna solo coloro che lo assecondano. Detto altrimenti: Eugenia rispetta Emma se difende pubblicamente una legge sul testamento biologico presentando una ragione che anche Emma trovi convincente e viceversa. Dovrà quindi trattarsi di una ragione che non fa appello né alle credenze metafisiche di Eugenia né a quelle di Emma. In mancanza di tale ragione nessuna delle due potrà giustificare politicamente all'altra la legge che vuole difendere.

Se si deve garantire la difficile coesistenza tra rispetto e disaccordo, in particolare quando il disaccordo investe fonti alternative di signifi-

cato morale producendo conflitti di verità, l'unico modo per farlo sembra essere quello di prescrivere un rispetto cooperativo, che faccia appello alle ragioni che si condividono ignorando le altre. Non c'è rispetto, quindi, tra tifosi di metafisiche conflittuali che si impegnino a confrontarsi sulla base delle migliori ragioni di cui dispongono perché, se le ragioni cui mi appello non sono convincenti per te, continuare a difendere le soluzioni che giustificano vuol dire non dare il giusto peso al tuo diritto di aspettarti ragioni convincenti. La sola concezione del rispetto che l'argomento ammette è modellata su quella che presenterò come una versione massimalistica della reciprocità, secondo la quale la distanza tra credenze che lo scambio discussivo deve coprire è minima. Trattarsi come interlocutori di pari dignità significa riconoscere che nei casi in cui questa condizione non è soddisfatta lo scambio è impraticabile o rischioso.

Per ora basta sia chiaro che è la distinzione tra ragioni pubblicamente presentabili e impresentabili a giustificare il secolarismo come ideale normativo di pacificazione politica. La distinzione dipende da un'idea estensiva di ciò che va considerato come metafisica e dei motivi per cui la politica deve essere metafisicamente neutrale o, come si dirà, metafisicamente agnostica. «Metafisico» risulta in effetti tutto ciò che solleva contrasti indecidibili attraverso il metodo arbitrale secolaristico e che per questo va sottratto al confronto politico. Cose prime e ultime non sono politicamente discutibili perché è escluso si possa trovare un accordo su come affrontarle. È la pace civile a richiedere di ignorare le divisioni che producono e le questioni che pongono.

La politica del silenzio

L'omissione politica di disaccordi tra credenze su cose prime e ultime è una tecnica di alleggerimento del discorso pubblico. Per «discorso pubblico» non intendo qui uno spazio informale dove si confrontano e si scontrano libere opinioni senza conseguenze, ma uno spazio deliberativo per l'argomentazione intorno a regole e leggi, vale a dire dedicato a quella che si potrebbe chiamare «avvocatura politica». Il secolarismo estromette dal discorso pubblico così inteso credenze considerate responsabili di attitudini intransigenti, che producono conflitti intrattabili, bloccando la decisione e neutralizzando risorse indispensabili alla cooperazione e al compromesso tra le parti.

Per quanto libere di esprimersi nello spazio pubblico informale, dove al più possono avere esiti culturali, opzioni metafisiche sono per l'appunto private di politicizzazione.⁶

Qui non interessa esaminare come funzionano regole dell'omissione in quanto tecniche istituzionali per aggirare questioni controverse, ma piuttosto chiarire come arrivino a generalizzarsi in una vera e propria politica del silenzio. Ragioni per politiche derivanti da credenze metafisiche su cose prime e ultime non devono avere voce nel discorso pubblico perché irrimediabilmente divise da un dissenso sulla verità. Cerchiamo di chiarire meglio cosa questo significa. Quando Eugenia dice che l'aborto è sbagliato dice che per lei è vero che l'aborto è sbagliato; se Emma pensa che Eugenia abbia torto è perché non crede sia vero che l'aborto è sbagliato. Il modo più semplice per sbarazzarsi politicamente di questo disaccordo sarebbe quello di privarlo di dignità cognitiva, sostenendo che entrambe le contendenti si sbagliano se credono che la ragione e il torto di ciascuna dipendano da giudizi più che soggettivi, veri o falsi relativamente a quel che ciascuna ritiene vero o falso. Non è questa, però, la soluzione che il secolarismo preferisce. È chiaro, dal suo punto di vista, che Emma ed Eugenia non stanno descrivendo i loro gusti e che il loro è un disaccordo normativo perché si tratta di accertare se l'aborto è giusto o sbagliato. Perché, allora, si tratta di un disaccordo che deve rimanere politicamente invisibile?

La risposta va divisa in due parti. Il disaccordo in questione è da considerarsi non ricomponibile perché credenze metafisiche sono irrimediabilmente divergenti, data l'insuperabile pluralità delle credenze su cose prime e ultime. La mia impressione è che anche se si potesse sapere chi ha ragione e chi ha torto, *comunque*, la cosa non avrebbe *di per sé* alcuna rilevanza per decidere quale soluzione sia politicamente preferibile.⁷ La verità o la falsità di una tesi normativa sull'aborto,

⁶ Dato che l'avvocatura politica include ovviamente anche il voto, si considera moralmente inaccettabile votare a partire da credenze metafisiche, che porterebbero eventualmente a legittimare opzioni pubblicamente ingiustificabili (cfr. Rawls, 1993, pp. 188-89). Trattandosi di prescrivere un impegno morale è plausibile si trascuri che nessun votante può essere considerato decisivo per produrre un risultato. Controverso è invece sostenere che non c'è una differenza rilevante tra il votante che considera il voto «una faccenda privata e addirittura personale» e il votante che crede di avere buone ragioni (non pubbliche) per ritenere un'opzione pubblicamente giustificabile. Più in generale, l'arena politica non deve essere intesa soltanto come l'ambito in cui i giudizi dei votanti si trasformano in leggi: il votante non si pensa né deve essere pensato solo come legislatore, ma anche come qualcuno che esprime preoccupazioni, aspirazioni, critiche. Su questi aspetti mi rifaccio a Gaus (2009).

⁷ Visioni metafisiche sono plurali e incompatibili, il che significa che i disaccordi che le dividono non sono razionalmente componibili: a spiegarli non sono l'ignoranza né l'interesse, ma motivi di divergenza insuperabili connessi al modo in cui si valutano evidenze, si soppesano considerazioni rilevanti, si confrontano concetti normativi indeterminati (nella grammatica rawlsiana questi si

anche ammesso che fosse accertabile, non può essere impiegata come criterio di valore per stabilire cosa è politicamente giusto/ingiusto in materia. Una politica legittima sull'aborto, anzi, può essere decisa solo sospendendo il giudizio in merito alla sua accettabilità o inaccettabilità dal punto di vista metafisico. La politica del silenzio adotta e raccomanda un'attitudine agnostica sulla verità delle credenze che si confrontano e si scontrano nel discorso pubblico.

Se in senso stretto l'agnosticismo è l'attitudine che si astiene dal prendere posizione sull'esistenza di Dio (l'attitudine che nega si possa dire se Dio esiste o non esiste), qui l'attitudine deve estendersi a tutte le credenze che richiederebbero di prendere posizione sulla verità o falsità di un'opzione normativa. Questa presa di posizione deve essere sospesa nello spazio politico formale e può essere mantenuta solo nello spazio politico informale. Come si vedrà, nel progetto normativo che il secolarismo articola politicamente l'agnosticismo interviene in diversi modi e a diversi livelli a regolare la relazione con la verità.

Se il problema posto dal disaccordo metafisico a una visione normativa della politica è al centro di questo libro, per ora vale la pena di chiarire che il silenzio pubblico sul conflitto di verità dipende nel secolarismo da un interesse alla pacificazione che richiede di presentare le pretese delle credenze metafisiche come istanze astratte prive di significativi effetti pratici. Lasciare alle credenze la libertà di rappresentare politicamente la loro passione metafisica significherebbe pregiudicare qualsiasi orientamento all'accordo perché lo spazio politico si saturerebbe di ragioni refrattarie al compromesso e ostili alla possibilità di apparire opinabili e contestabili. Il veto sulla discutibilità pubblica della verità di credenze metafisiche corrisponde all'esigenza di articolare un punto di vista a partire dal quale visioni concorrenziali e incommensurabili di questioni essenziali scompaiano in quanto pretese di verità da difendere pubblicamente per diventare convinzioni morali politicamente indifferenti in grado di convivere indisturbatamente.

Differenze settarie, pericolose in quanto impegnate a scontrarsi per far valere ciascuna a danno delle altre un proprio privilegio politico, devono essere ridimensionate a diversità innocue, ridescrivendole come percorsi impubblicizzabili alternativi ed equivalenti per il con-

chiamano «oneri del giudizio», cfr. Rawls, 1993, pp. 62-65). È normale, insomma, che la libera pratica del giudizio morale ci porti a conclusioni divergenti, che non testimoniano quindi né la cecità o la disonestà di alcuni né la perspicacia o la correttezza di altri. Quello che conta politicamente è che ciascuno tenga per sé le conclusioni cui le credenze metafisiche lo portano, dato che non potrà mai offrire agli altri buone ragioni per adottarle.

seguito della salvezza dell'anima o la preservazione dell'integrità morale. In un caso come nell'altro la prescrizione è: governa la tua vita, e solo la tua vita, con le credenze che consideri primariamente e ultimativamente profonde.

Questa conclusione si regge su due postulati. Il primo stabilisce l'inconciliabilità delle differenze metafisiche, considerandole separate da un dissenso insopprimibile, ma insuperabile produttivamente, il che favorisce un'interpretazione del pluralismo come fatto statico e politicamente opaco. Il secondo stabilisce invece la rinunciabilità politica della verità, considerandola in se stessa responsabile di conflitti «mortal». Se il primo postulato implica spoliticizzazione del disaccordo metafisico e richiede di sottrarre alla disputa politica ragioni dipendenti da credenze conflittuali, escludendo in linea di principio possibili convergenze tra le loro istanze divergenti, il secondo cita fatti storici a testimoniare la «profondità assoluta» di disaccordi che mettono in gioco la verità politicamente.

Non offre però argomenti che mostrino il nesso inevitabile e necessario tra passione metafisica e guerra di tutti contro tutti o motivino una rinuncia alla verità, deducendola semplicemente dalla constatazione che in certi casi evitare questa rinuncia ha prodotto conseguenze disastrose. A restare implicita, e quindi non adeguatamente indagata, è una tesi sul congenito carattere prevaricatorio dell'interesse a discutere pubblicamente la verità morale di credenze conflittuali su cose prime e ultime. Sullo sfondo della tesi secolarista a favore della politica del silenzio c'è in effetti un vuoto argomentativo in merito ai rischi mortali del conflitto pubblico di verità. Per ora, però, è preferibile concentrarsi sul disciplinamento del discorso pubblico che la politica del silenzio favorisce. Si tratta, evidentemente, di un disciplinamento normativo, raccomandato da un punto di vista che stabilisce com'è desiderabile che il discorso pubblico funzioni se nessuna opzione metafisica deve poter essere politicamente imposta dato il fatto del pluralismo.

Concentrando l'attenzione sul discorso pubblico come spazio potenzialmente conflittuale per l'esame di questioni fondamentali, la strategia del secolarismo è quella di stabilire che possano avere voce in capitolo solo ragioni pubblicamente presentabili, vale a dire quelle che sono in grado di difendere decisioni e politiche in termini che ci si può aspettare tutti ritengano accettabili. Se si tratta di offrire/ricevere ragioni, e non di far valere potere, gerarchie e capacità di minaccia,

ragioni settarie che vogliono giudicare politiche dal punto di vista di opzioni metafisiche avranno un effetto polarizzante incompatibile con un'attitudine deliberativa. Inoltre, poiché si tratta di prendere decisioni politiche vincolanti per tutti in presenza di pervasivi disaccordi metafisici, di combinare cioè la legittimità delle decisioni politiche con la consapevolezza che non tutti le condivideranno, diventa essenziale favorire la percezione che tali decisioni sono state prese in modo corretto.

La possibilità che una decisione appaia accettabile a chi ne è scontento dipende in questa prospettiva dalle ragioni che la giustificano. Ragioni non pubbliche non valgono a questo scopo perché derivano la loro forza e autorità da fonti che in una società aperta non sono unanimemente riconosciute. Supponiamo che Eugenia dica che l'aborto non deve essere legalizzato perché Dio lo vieta. Un'asserzione del genere non può avere forza normativa pubblica perché non ci si può aspettare che la fede sia fonte riconosciuta di autorevolezza in circostanze in cui non tutti sono credenti. Per le ragioni pubbliche, quindi, deve valere l'inverso, la loro autorevolezza deve apparire fuori questione: termini, inferenze e conclusioni di ragioni simili devono poter essere compresi, criticati e accettati da chiunque. Ma la questione è meno semplice di quel che sembra. Se Eugenia dicesse che l'aborto non deve essere legalizzato in quanto è un omicidio la sua ragione avrebbe tutte le caratteristiche per essere pubblicamente presentabile perché dotata di una forza normativa indipendente da fonti controverse. Difficilmente, tuttavia, nella prospettiva del secolarismo una ragione simile potrebbe assumere lo status di una ragione pubblica: per quanto si tratti di una ragione accessibile, infatti, la sua accettabilità condivisa è dubbia in quanto fa ricorso all'interpretazione controversa di un principio condiviso come quello che prescrive di non uccidere.

Disciplinare il ragionamento politico restringendolo a ragioni pubbliche, quindi, significa anche evitare che principi condivisi siano interpretati attraverso il riferimento a tesi metafisiche settarie. Questo accadrebbe, ad esempio, se Eugenia interpretasse la libertà di coscienza secondo la sua visione religiosa ammettendo che il governo possa incoraggiare credenze religiose rispetto a credenze non religiose o addirittura favorire una religione rispetto alle altre; o se Emma interpretasse la libertà della persona secondo la sua visione laicista di quella che è una condotta sessuale appropriata, ritenendo che il governo non debba ostacolare l'adozione di bambini da parte di coppie dello stesso sesso o addirittura favorirla. In entrambi i casi, come si vede, quella che è

considerata una credenza vera sarebbe utilizzata come base per legittimare politiche arbitrarie. È perché questo è considerato un esito necessario e inevitabile dell'appello politico alla verità che agenda e vocabolario del discorso pubblico ammettono una sola forma di ragionamento politico, quella che ricorre a fonti accessibili e riconosciute, delle quali sia possibile fornire un'interpretazione condivisibile nonostante la pluralità conflittuale dei punti di vista sulla natura del valore. Il secolarismo costituisce appunto una particolare – e particolarmente influente – versione di questa interpretazione condivisibile.

Se «secolare» vuol dire «pubblico» e «pubblico» vuol dire «politicamente autonomo», nel secolarismo «pubblico» e «politico» diventano sinonimi. Il secolarismo è un programma politico che vuole mettere d'accordo tifosi di metafisiche conflittuali attraverso credenze politiche metafisicamente agnostiche. Allo stesso modo, il ragionamento politico di cittadini orientati come il secolarismo richiede non deve apparire tifoso di alcuna tesi metafisica, cioè mantenersi agnostico in merito alla verità sia di credenze politiche sia di credenze metafisiche. Questo spiega perché l'avvocatura politica può parlare in un solo linguaggio, quello di ragioni pubbliche metafisicamente agnostiche condivise e accessibili. Non è sulle ragioni epistemicamente o metafisicamente migliori che si deve fare affidamento quando si devono prendere decisioni pubbliche perché su quali sono le ragioni migliori sarà sempre impossibile accordarsi. Per questo motivo ragioni di quel tipo non sono ragioni pubbliche: parlano infatti linguaggi non condivisibili o accessibili dall'esterno degli impegni epistemici e metafisici che le producono. Il libero esercizio della ragione è politicamente inospitabile precisamente perché si associa a disaccordi persistenti e insuperabili, che non dipendono da malafede, pregiudizio, egoismo o imbecillità, ma dall'impossibilità di trovare un accordo razionale sulle questioni che coinvolgono.

Accettare che le cose stanno come il secolarismo dice significa adottare un'attitudine agnostica in merito alle proprie credenze metafisiche, un'attitudine cioè che non si limita a contemplare la loro fallibilità, ma richiede di considerare il loro valore di verità come sconosciuto o impossibile sia da provare sia da smentire (per questo si può parlare di agnosticismo aletico). Fin qui, almeno, l'agnosticismo aletico è il metodo distintivo che il secolarismo impiega per giustificarsi come opzione normativa, e anche il metodo distintivo che raccomanda ai credenti per governare la relazione tra ragionamento politico e ragionamento metafisico. Da parte dei credenti l'agnosticismo è un'attitu-

dine epistemica che accetta di limitare a ragioni pubbliche le sole ragioni appropriate a parlare nel discorso pubblico. Accettare questa attitudine epistemica, però, non è una scelta epistemica, ma una scelta normativa. Limitare come l'agnosticismo richiede il tipo di ragioni che si possono impiegare nell'avvocatura politica – usare solo ragioni delle quali è indifferente sapere se sono vere o false perché conta solo che siano accessibili e condivisibili – significa riconoscere un dovere di concittadinanza, ammettendo che nel discorso pubblico tutti dovrebbero parlare come se non avessero le credenze metafisiche che hanno.

In caso contrario, il fatto della disputa diventerebbe politicamente saliente, producendo una situazione in cui Emma considera la ragione di Eugenia una messa in questione della sua ragione, che la impegna a difenderla. Espellendo il fatto della disputa dal discorso pubblico, la politica del silenzio prevede precisamente che nessuna delle due debba provare a convincere l'altra di aver ragione se concordano che questo non è necessario a prendere decisioni politiche vincolanti per entrambe. Se, in pratica, entrambe accettano che i buoni argomenti di una tesi metafisica non bastano a renderla una buona ragione di politiche, e che non sono gli argomenti scadenti di una ragione pubblica a decidere se è politicamente adeguata.

In questo caso il dissenso metafisico resta una variabile esogena alla discussione pubblica e la decisione politica su questioni essenziali si mantiene isolata e protetta da considerazioni spurie anche, e soprattutto, in presenza di disaccordi radicali che potrebbero favorire il ricorso a ragioni non pubbliche per provare a uscirne. Circostanze in cui il conflitto è così forte da apparire insuperabile perché le parti contendenti sono egualmente intransigenti o avanzano opzioni di eguale valore che appaiono incomparabili sono anzi presentate dal secolarismo come circostanze paradigmaticamente inadeguate all'abbandono della politica del silenzio. Se in circostanze simili le parti invocassero le loro ragioni non pubbliche, il rischio sarebbe quello di dare potere decisionale a tesi metafisiche controverse, lasciando eventuali maggioranze che le sostengono libere di imporre la loro volontà anche ai dissenzienti: l'uscita dal disaccordo avverrebbe così al costo di una scelta politica illegittima, cioè ingiustificata nella prospettiva di chi non condivide le ragioni che la ispirano, visto che si tratta di ragioni pubblicamente impresentabili.

Come si vede, la politica del silenzio ha lo scopo di garantire un metodo giustificativo che si limiti ad assicurare l'accettabilità delle decisioni anche in caso di disaccordo, senza la pretesa di risolvere de-

finitivamente dilemmi politici o dispute metafisiche. Sull'adeguatezza di questo metodo giustificativo agnostico tornerò approfonditamente, così come sulla possibilità che «maggioranze metafisiche» siano dalla parte della giustizia o della ragione. Ora però vale la pena di esaminare meglio contenuto e carattere delle restrizioni previste dal disciplinamento secolarista del discorso pubblico, concentrandosi in particolare sulla difficoltà di distinguere tra ragioni pubblicamente presentabili e non, oltre che di specificare da quali spazi di discussione e confronto ragioni non pubbliche devono essere tenute fuori.

Una prima osservazione può intanto riguardare il possibile esito iniquo del silenzio imposto alle ragioni derivanti da credenze metafisiche. Le premesse che motivano questa strategia sembrano trattare egualmente tutti i cittadini, visto che inibiscono senza eccezioni la possibile advocacy politica di qualsiasi tesi metafisica, senza fare differenza, ad esempio, tra tesi laiche e tesi religiose. Non si può ignorare, però, che la politica del silenzio ha un impatto diversamente oneroso su tesi metafisiche differenti, apparendo tanto più impegnativa quanto più stretta è considerata la connessione tra ragionamento politico e ragionamento metafisico, e quanto più è considerata necessaria l'integrazione tra responsabilità pubbliche e obblighi personali. Anche ammettendo che il differente impatto della politica del silenzio non sia intenzionalmente rivolto a discriminare tra opzioni metafisiche diverse, il disciplinamento del discorso pubblico non risulta neutrale tra impegni metafisici, e sembra evidentemente premiare quelli che appaiono più coerenti con l'adesione all'agnosticismo prescritto dal ricorso esclusivo a ragioni pubblicamente citabili nell'avvocatura politica.

Bisogna assicurare una parziale ma significativa uniformità di ragioni pubbliche, allo scopo di evitare che ragioni non pubbliche maggioritarie possano imporsi illegittimamente come pubbliche. Per farlo sembra necessario presupporre un'adesione incondizionata a ragioni pubbliche autonome anche da parte dei sostenitori di tesi metafisiche non congeniali a questa operazione, il che sembra comportare una pretesa di disciplinamento eccessiva, e quindi iniqua, nei loro confronti. Anche se non richiede di considerare irrilevanti o false visioni metafisiche del mondo alle quali si è impegnati, l'agnosticismo prevede comunque di ammettere una distinzione categorica tra le loro conclusioni e il ragionamento politico. Sarebbe improprio considerare quella che è convenzionalmente indicata come l'obiezione del «mettere tra parentesi» una prerogativa

esclusiva dei critici illiberali o religiosamente orientati del secolarismo (cfr. Sandel, 1994, pp. 1765-76, che rappresenta degnamente tutti i sostenitori dell'obiezione). Dentro la parentesi andrebbero rinchiuse credenze metafisiche su cose prime e ultime cui si è anche profondamente impegnati quando si ragiona politicamente: dentro la parentesi sta la questione del valore di verità di quelle credenze sul quale il giudizio politico deve restare in sospeso.

Ci sono due aspetti di questa obiezione che qui mi sembrano interessanti. Il primo riguarda il possibile contrasto che evidenzia tra l'integrità come requisito della libertà di coscienza e il rispetto per gli altri la tensione tra quelli che sono percepiti come impegni coscienziali e l'esigenza di imporle politicamente le indicazioni a chi non li condivide. Insistendo sul trattamento ambivalente che il secolarismo riserva alla nozione di coscienza tornerò approfonditamente su questa decisiva articolazione della politica del silenzio, per saggiarne la consistenza e le contraddizioni.

Qui, invece, intendo concentrarmi sul secondo aspetto che considero rilevante nell'obiezione, e cioè quello che riguarda i limiti di una strategia rivolta a mettere tra parentesi dispute metafisiche a scopi di accordo politico, insistendo sull'impossibile tenuta e indesiderabilità di un discorso pubblico metafisicamente agnostico in circostanze in cui esigenze di critica e di riforma possono richiedere l'avvocatura politica di credenze metafisiche. L'esempio del dissenso abolizionista sulla schiavitù è ormai un riferimento classico per descrivere una situazione in cui il contrasto tra una tesi metafisica (è vero che la schiavitù è male) e una tesi politica (la schiavitù è una pratica sulla cui ammissibilità morale ci si può dichiarare agnostici) diventa inevitabile (cfr. Sandel, 1994, pp. 1778-82). In casi come questi o l'elusione della disputa metafisica coincide con una tesi sull'indecidibilità pubblica di questioni particolarmente controverse o la decisione pubblica che pretende di mettere tra parentesi la controversia finisce in effetti per prendere posizione al suo interno senza riconoscerlo.⁸

L'espulsione di ragioni non pubbliche dallo spazio politico pone il problema di che cosa accade quando c'è competizione tra tesi pubblicamente assodate e ragioni non pubbliche che le mettono in questione: a questo punto, infatti, si dovrà stabilire se sono pubblicamente pre-

⁸ In altre parole, prendere sul serio l'agnosticismo richiederebbe di precludere la decisione pubblica su questioni radicalmente controverse dal punto di vista morale come l'aborto, lasciando ciascuno libero di andare per la propria strada, a meno che non si riconosca l'assoluta necessità di una soluzione (cfr. Nagel, 1991, p. 205).

feribili le prime o le seconde, e non è escluso che ragioni non pubbliche siano in grado di offrire argomenti abbastanza persuasivi da diventare pubbliche, correggendo o soppiantando le tesi pubbliche precedentemente associate. Si può spiegare l'appello abolizionista a ragioni non pubbliche (connesse a credenze religiose, morali, filosofiche) sullo sfondo dell'ingiustizia di una società che ammette la schiavitù oppure sostenere che nel caso specifico ragioni non pubbliche avrebbero facilmente trovato ragioni pubbliche a proprio sostegno. In fondo, quindi, il dissenso abolizionista è un'eccezione che conferma la regola del discorso pubblico disciplinato, perché buoni argomenti metafisici non possono in quanto tali svolgere alcun compito politico.⁹ Resta così del tutto inesplorata la dinamicità della relazione tra ragioni non pubbliche e spazio politico, trascurando di riconoscere che è problematico ammettere il ricorso politico a tesi metafisiche solo quando il loro esito sia integrabile nel discorso pubblico secolare. Ci sono circostanze, infatti, in cui il punto di vista pubblico di cui si devono disciplinare i confini non fornisce ragioni sufficienti o abbastanza buone per garantire un esito convincente delle controversie: è in *quelle* circostanze che si deve giudicare, e non dopo l'effetto che le ragioni non pubbliche hanno avuto sulla loro trasformazione (è nel 1857, insomma, che si deve sapere se gli abolizionisti hanno ragione).

Per farlo si deve ragionare politicamente a partire da standard metafisici e nello stesso tempo si deve prendere partito politico su questioni metafisiche, come fa Lincoln quando difende il suo argomento politico

⁹ All'obiezione che in questo modo il discorso pubblico risulta bloccato nella difesa dello *status quo*, negando visibilità alle credenze che potrebbero permettere di cogliere cosa non va nelle premesse condivise su cui c'è consenso (cfr. ad esempio Waldron, 1993, pp. 837-38), Rawls risponde con una «clausola» sulla base della quale credenze metafisiche possono essere espresse politicamente purché a un certo punto si sia in grado di sostenerle con ragioni pubbliche: l'impiego di un linguaggio religioso da parte degli abolizionisti o degli anti-segregazionisti americani degli anni sessanta sarebbe riconducibile a questo schema (cfr. Rawls, 1997, pp. 297-302). La questione, insomma, è che ragioni settarie dimostrino di non essere tali sapendosi tradurre in un linguaggio pubblico. La clausola conferma, piuttosto che smentire, lo sbarramento all'ingresso del ragionamento metafisico nel discorso pubblico, come si vede anche dal modo condizionale in cui la sua visibilità è autorizzata: mi riferisco in particolare al caso della «dichiarazione» e della «testimonianza», la prima che consiste nell'affermare in nome delle proprie credenze metafisiche perché una decisione politica metafisicamente agnostica è condivisibile, la seconda che consiste invece nell'affermare in nome delle proprie credenze metafisiche cosa non va in decisioni prese sulla base di ragioni pubbliche, senza per questo metterle in questione la legittimità o impegnarsi in forme di disobbedienza (la «testimonianza» dei quaccheri contro la guerra o dei cattolici pro-vita contro l'aborto, è rispettabile purché non pretenda di diventare una forma di ragionamento pubblico). La clausola, quindi, conferma che *tertium non datur*: o si considera l'appello pubblico a credenze metafisiche come un fatto ridondante, che conferma rafforzandole credenze politiche condivise, e quindi contribuisce a mantenere le cose come stanno, o si deve ammettere che produce un linguaggio dissenziente, rivolto a mettere in questione con altre premesse le premesse condivise sulle quali c'è consenso.

contro la schiavitù appellandosi a principi cristiani, assumendo nello stesso tempo una posizione politica nella controversia teologica sulla questione se la dottrina cristiana legittima la schiavitù (cfr. Peddle, 1997, pp. 171-72). In questi casi il confine tra credenze metafisiche e credenze politiche diventa poroso, le une «pescano» nelle altre per rafforzarsi. Così come l'abolizionismo assume la responsabilità di difendere politicamente la tesi metafisica secondo cui è vero che la schiavitù è un male indipendentemente da come la maggioranza degli americani la pensa in materia (e si può supporre che altri abolizionismi ancora disputati assumano la stessa responsabilità), il percorso può essere compiuto anche in senso inverso.¹⁰ Ci sono quindi casi rilevanti in cui è richiesto di difendere tesi politiche ricorrendo ad avvocatura metafisica, affermando cioè che sono giuste, e che chi le contesta ha torto, anche se il secolarismo tende a presentarli come casi eccezionali che confermano la regola agnostica: si pensi ad esempio a circostanze in cui qualcuno sostenesse che un regime costituzionale deve essere respinto perché incompatibile con la salvezza dell'anima dei suoi membri (cfr. Rawls, 1993, p. 138). Tornerò ancora su questo esempio. Qui vorrei invece sollevare un problema più specifico. Come considerare il caso di un'obiezione metafisica incentrata sul rifiuto di vincoli sostantivi minimali come l'eguale dignità delle persone a credenze politiche che la difendono? Sarebbe legittimo avanzare il veto su una legge che prevede eguale trattamento per cittadini indipendentemente dal loro orientamento sessuale perché si ritiene che l'omosessualità sia un comportamento peccaminoso che non merita l'eguale protezione della legge? E difendere una legge che prevede di assegnare lo status di persona a seconda del culto religioso? Se nei due casi un referendum votasse a maggioranza che il veto e la legge sono legittimi, una maggioranza metafisica sarebbe in grado di decidere politicamente su questioni fondamentali. Si può ritenere, però, che a essere problematico in casi del genere non è il fatto che siano credenze metafisiche a decidere, ma che siano credenze metafisiche sbagliate o false, un esito rischioso connesso all'idea che qualsiasi credenza metafisica è di per sé autorizzata a contare politicamente, e poi le credenze si contano.

Questo esito settario non è esito obbligato di una valorizzazione politica delle credenze metafisiche, come il secolarismo sostiene. La-

¹⁰ Come osserva Richards (1994, pp. 787, 835) il dissenso abolizionista non è efficace perché religioso, ma per la sua indipendenza morale: un'osservazione da approfondire per chiarire in cosa questa indipendenza consiste e da cosa è sostenuta.

sciare che chiunque abbia voce in capitolo nel decidere quali ragioni contano come pubbliche è una cosa; lasciare che chiunque lo decida per conto suo è cosa del tutto diversa. Proprio come credenze politiche maggioritarie, anche credenze metafisiche maggioritarie non sono *per questa ragione* giuste. Non va dimenticato in effetti che il discorso pubblico deve essere inteso come spazio deliberativo, dove l'avvocatura politica non può limitarsi a difendere tesi metafisiche come preferenze personali nude e crude, ma deve piuttosto presentarle in modo da dare importanza alla capacità altrui di valutarle come giuste o sbagliate, anche facendo il possibile per mostrare che sono giuste.

Già di per sé, come si vedrà, questo modo di presentare i requisiti per l'accesso al discorso pubblico discrimina qualitativamente le ragioni presentabili. Resta però un problema. Se credenze politiche sono giuste indipendentemente dal consenso effettivo di cui godono, perché lo stesso non potrebbe valere nel caso di credenze metafisiche? Perché credenze metafisiche che potrebbero essere giuste – come quelle pro-vita nel caso dell'aborto o della pena di morte – non dovrebbero agire politicamente come *defeaters* di ragioni giustificate quando credenze metafisiche che potrebbero essere sbagliate – come quelle opposte – sono autorizzate a farlo?¹¹

Nel caso di disaccordi particolarmente intensi e rilevanti il confine tra credenze metafisiche e credenze politiche si attenua e il discorso pubblico non risponde alla politica del silenzio perché diventa lo spazio di un confronto in cui ciascuno dei contendenti s'impegna a interpellare la ragione degli altri con gli argomenti che gli appaiono più convincenti indipendentemente dalla loro fonte. Secondo la tesi secolarista, queste circostanze rappresentano di per sé una minaccia al rispetto reciproco perché implicano una violazione delle restrizioni sulla pubblica presentabilità delle ragioni che invece lo assicura. Trasgredire l'imperativo alla sospensione del giudizio politico su tesi metafisiche, e del giudizio metafisico su tesi politiche, significa mettere in questione l'agnosticismo come impegno normativo a impiegare nel discorso pubblico solo ragioni da tutti riconoscibili come valide, sostituendole con le ragioni divergenti sulla base delle quali ciascuno crede di avere ragione. Questa sostituzione, che ammette un appello pub-

¹¹ *Defeater* è un termine di arte per indicare una credenza che se si dimostra vera implica direttamente o indirettamente che un'altra credenza è falsa. Descrive qui ragioni non pubbliche potenzialmente capaci di sfidare e battere ragioni pubbliche ritenute giustificabili.

blico alla verità o falsità delle credenze divergenti, intensifica le divisioni e legittima una logica prevaricatoria. Se i miei argomenti metafisici per una tesi politica interpellano la tua ragione chiedendole di prendere una posizione sulla loro verità o falsità, questo ti obbliga a considerarli dal punto di vista metafisico che li giustifica, e che presumibilmente non condividi, negando quindi riconoscimento al tuo status di interlocutore paritario che merita di vedersi presentate ragioni la cui validità gli appaia immediatamente identificabile. A questo punto c'è rispetto reciproco soltanto quando c'è adesione condivisa al vincolo normativo prescritto dall'agnosticismo, quando cioè nessun interlocutore richiede all'altro di pronunciarsi sul valore facciale di ragioni che non sono quelle pubblicamente riconosciute.

Questa tesi non dipende soltanto da una specifica concezione di che cosa richiede la reciprocità tra le parti, un punto essenziale sul quale ritorno diffusamente più avanti, ma delimita la compatibilità tra disaccordo e rispetto ai casi in cui persone che argomentano a partire dalle stesse premesse con gli stessi metodi arrivano a conclusioni divergenti. La delimitazione è discutibile sotto diversi aspetti: postula che la divisione metafisica comporti disprezzo per il contendente, indisponibilità a riconoscerne lo status di pari che avanza ragioni diverse o di pari che ha torto; nega al discorso pubblico qualsiasi efficacia trasformativa; trascura che in circostanze d'ingiustizia assumere la responsabilità di produrre divisioni può essere doveroso.

Se questi aspetti saranno trattati a tempo debito, è sui confini del discorso pubblico come spazio per la giustificazione di politiche che vorrei ora tornare. Quando Emma ed Eugenia disputano a proposito di una legge sul testamento biologico è preferibile che ciascuna cerchi di ricorrere a ragioni convincenti e accettabili per l'altra. Ma cosa dovrebbero fare se non riuscissero a trovarle, e disponessero solo di credenze metafisiche che ritengono fondate per avanzare ragioni a favore della loro soluzione preferita?

L'agnosticismo le impegna ad avanzare solo ragioni condivisibili a favore delle loro tesi politiche, vincolandole nello stesso tempo al silenzio qualora non disponessero di ragioni condivisibili o non fossero in grado di presentare le ragioni che hanno in modo accessibile. Capisco l'argomento dell'interlocutore solo quando lo esprime nel linguaggio condiviso delle ragioni pubbliche e se siamo in disaccordo è perché usiamo in modo divergente lo stesso linguaggio – questo è il solo tipo di disaccordo che il discorso pubblico formale può ospitare. Ragioni motivate da credenze metafisiche vanno considerate pubblicamente

impresentabili perché parlano linguaggi divergenti che ne rendono inaccessibile il significato a chi non condivide le credenze da cui derivano. In realtà, la sovrapposizione tra ragioni pubblicamente presentabili, ragioni accettabili e ragioni accessibili permette di escludere dai confini formali del discorso pubblico circostanze in cui Emma capisce perfettamente la tesi metafisica di Eugenia sul testamento biologico, ma considera sbagliate le ragioni accessibili da cui è sostenuta e vuole mostrare che non sono convincenti. La politica del silenzio impedisce che *questo* tipo di disaccordo sia visibile nel discorso pubblico.

È l'agnosticismo un impegno particolarmente oneroso per le credenze metafisiche di carattere religioso? Anche se dal punto di vista secolarista credenze religiose si associano in modo paradigmatico a ragioni che devono essere private di politicizzazione, perché il disaccordo religioso è il caso esemplare di disaccordo metafisico politicamente irrepresentabile, quando si parla di credenze metafisiche relative a ciò che ha valore/disvalore nella vita umana si parla di verità prime e ultime caratteristiche di visioni del mondo non necessariamente religiose, ma caratterizzate da criteri di autorevolezza concorrenziali con quelli pubblicamente riconosciuti. Lo status particolarmente problematico delle credenze religiose dipenderebbe dalla relazione speciale e ristretta che prevedono con fonti normative trascendenti. Il credente è quindi visto come vocationalmente predisposto alla cattiva cittadinanza, quando non messo in caricatura in quanto tale come imbecille o fanatico, perché gioca retoricamente nell'argomento secolarista il ruolo di esponente di una minoranza cognitiva i cui standard deviano da quanto è comunemente preso per garantito (cfr. Eberle, 2002, pp. 110-11).

A motivare questa scelta è il presupposto teorico secondo cui una credenza religiosa equivale necessariamente a una fede incomunicabile, radicata in un'epistemologia anti-razionale, non assoggettabile a critica esterna né riconducibile a conferma indipendente (cfr. Sherry, 1996). Si ragiona cioè come se le evidenze a sostegno di ragioni del genere fossero rinchiusi in una «scatola segreta» di cui hanno la chiave soltanto coloro che pretendono di accedere a fonti speciali di autorità normativa (cfr. Greene, 1994, p. 659). Questa conclusione, che appare solo occasionalmente fondata, viene generalizzata ed estesa a tutte le credenze su cose prime e ultime in nome delle quali si volessero avanzare pretese di avvocatura politica, al razzismo non diversamente che al femminismo, al socialismo non diversamente che al cattolicesimo, perché anche in

questi casi è come se si facesse affidamento su ragioni irricognoscibili se non all'interno delle «chiese» in cui le si onora.¹² Per questo motivo, dove non specificato, userò il termine «credente» con un significato estensivo, cioè per indicare chiunque intrattenga con le sue credenze metafisiche una relazione che rende problematico soddisfare l'impegno agnostico richiesto dal secolarismo.

Se il problema che pongo vale per tutte le credenze metafisiche, e per tutti i credenti, non voglio negare che il caso delle religioni sollevi difficoltà specifiche. L'intelligibilità delle ragioni non pubbliche invocate dal razzismo o dal femminismo è fuori discussione. Chiunque è in grado di capirle e valutarle come ragioni buone o cattive. Ragioni metafisiche di carattere religioso, invece, potrebbero motivare la loro autorevolezza attraverso il riferimento a verità rivelate o addirittura pretendere una relazione privilegiata con la verità proprio perché dispongono di tale riferimento. Si presenterebbero quindi come ragioni «segrete» perché risulterebbero imperscrutabili, opache e quindi non intelligibili a chi non condivide la fede che le produce, cioè a chi non è convertito o convertibile. Nel caso in cui l'appello a una credenza religiosa come fonte di ragioni politicamente presentabili coincida esclusivamente con l'appello al suo contenuto rivelazionale, chi non la condivide non può riconoscerle il valore di un argomento a sostegno di certe conclusioni, che restano quindi non argomentate. Posso senza dubbio comprendere e rispettare che tu accetti qualche forma di rivelazione come fonte delle tue credenze metafisiche. Ben difficilmente, però, la riconoscerò come una buona ragione per me se alla tua fonte non ho alcun accesso e l'unico argomento che mi dai a favore della tua credenza – e della ragione che produce – è l'autorevolezza della fonte da cui deriva (cfr. Davenport, s.d.).

Sarebbe una forzatura, però, ritenere che quella appena descritta sia la modalità necessaria con cui le credenze religiose operano nel discorso pubblico. Una credenza religiosa può affidarsi a ragioni che non devono necessariamente apparire valide al non credente, ragioni sulle

¹² Per la difesa di un dovere religioso con implicazioni illegali a partire da verità «segrete» si può citare il classico caso *Reynolds v. United States* (1878), dove la Corte Suprema, pur riconoscendo la tesi del querelante secondo cui Dio ha comandato la pratica della poligamia ai mormoni tramite rivelazione diretta a Joseph Smith (e senza negare che la sanzione divina per la disobbedienza è la dannazione), sostiene che le pretese del comando divino rivelato non possono in quanto tali essere rispettate dalla Costituzione, altrimenti ogni religione diventerebbe legge per se stessa rendendo impotente il governo della legge. Va comunque notato che l'argomento della Corte assume il valore politico prevalente del costituzionalismo secolare rispetto al presunto comando divino rivelato senza affrontare direttamente la questione di cosa rende incontestabile questa assunzione. Cfr. Owen (2004, p. 326).

quali manca virtuale accordo o non c'è possibile sovrapposizione. Quello che conta è che si tratti di ragioni riconoscibili sulla base di una teoria della ragione che distingua ragione da rivelazione, senza dover per questo precludere il riferimento a Dio o a un'etica teologica in generale. Se una credenza religiosa può essere l'esito di pensiero razionale non meno che di fede, la fede stessa non deve essere rappresentata in termini drammatici e misteriosi, come esperienza mistica di contatto con l'assoluto che impedisce qualsiasi autodisciplina razionale. Dal punto di vista della teologia razionalista, anzi, è proprio quando si ritiene necessario proteggere verità rivelate dall'indagine che si sta manifestando la propria incredulità. Rivendicare l'imprescindibilità di un'attitudine fideistica è caratteristico solo di una visione fondamentalistica della religione, che si qualifica come tale in quanto rifiuta di impegnare su se stessa le capacità della ragione (cfr. Pannenberg, 1996).¹³

In questo caso non c'è una specifica problematicità politica delle credenze religiose in quanto tali, perché secondo i criteri del secolarismo tutte le credenze metafisiche condividono la tendenza a imporre ragioni «segrete» come pubblicamente autorevoli. Ma perché negare che l'accesso al discorso pubblico formale potrebbe condizionare questa tendenza, costringendo credenze metafisiche a uscire dall'oscurità della privatezza che, impedendo la loro disputabilità, ne incoraggia il senso d'infallibilità e ne favorisce involuzioni dogmatiche? Oltre a risultare problematico dal punto di vista della desiderabilità normativa, un discorso pubblico esclusivo come quello che il secolarismo difende rischia anche di favorire instabilità politica. Impedendo di accertare l'eventuale verità o falsità di credenze metafisiche che pretendono autorevolezza pubblica ne favorisce infatti il carattere insulare ed estremistico, facilitando la formazione di «contro-pubblici» composti

¹³ Il cosiddetto «credente razionalista» è in questo senso l'interlocutore più problematico per il secolarismo: è la pretesa razionale di difendere pubblicamente credenze metafisiche accettando che si potrebbe avere torto a dover essere scongiurata, senza entrare nel merito degli argomenti specifici che avanza, esclusi dal discorso pubblico indipendentemente dalla loro fondatezza, cioè dal loro essere veri o falsi, perché illegittimi come argomenti per politiche. Anche se il secolarismo non vuole assumere un profilo laicista (perché il laicismo è una visione del mondo controversa, mentre il secolarismo è una tesi politica condivisibile da visioni del mondo divergenti) è significativo che il credente razionalista sia presentato come un credente fondamentalista, disposto a produrre disordini civili in nome della sua idea di salvezza (cfr. Rawls, 1993, pp. 138-39). Non è l'idea che il disaccordo metafisico su cose prime e ultime sia inevitabile che il credente razionalista mette in questione, ma l'idea che tutte le credenze metafisiche conflittuali debbano essere considerate egualmente ragionevoli (cfr. George, 1997, pp. 2489-92). Commentando Rawls, uno dei suoi epigoni meno originali assimila direttamente il credente razionalista a un «fondamentalista razionalista», osservando che è poco comune pretendere per la ragione un territorio di solito riservato alla fede (Cohen, 1993, p. 286).

da gruppi metafisicamente esclusi i cui membri tendono a diventare epistemicamente «storpi», vale a dire sempre più incapaci di confrontarsi con chi è in disaccordo con loro (cfr. Hardin, 2002).

Disputandum est

alla Mimi

È difatti vano voler fingere indifferenza al riguardo di quelle indagini, il cui oggetto non può essere indifferente alla natura umana. Anche quei pretesi indifferenti, per quanto sperino di rendersi irriconoscibili mutando il linguaggio di scuola in un tono popolare, cadono irrimediabilmente, ogni volta che pensano qualcosa, in affermazioni metafisiche, contro le quali pure avevano messo in mostra tanto disprezzo.

Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, Prefazione

Non mi piace mettere ordine alle cose. Se qualcosa non è a posto di fronte a me, io non la metto a posto. Mi metto a posto io.

Diane Arbus

RINGRAZIAMENTI

Questo libro è l'esito di una riflessione che mi ha impegnata negli ultimi anni e della quale ho avuto modo di presentare e discutere diversi aspetti in varie occasioni seminariali. Desidero ringraziare tutti coloro che hanno contribuito a migliorare il mio lavoro con suggerimenti, osservazioni e critiche, in particolare Alessandro Ferrara, Roberto Gatti, Francesca Pasquali, Giulia Bistagnino, Miriam Ronzoni, Valeria Ottonelli, Francesco Zucchini, Maurizio Ferrera, Enzo Sorrentino, Sergio Levi. Una speciale gratitudine devo poi a Salvatore Veca, dal quale ho imparato che non c'è filosofia politica senza filosofia, e a Franca D'Agostini per avermi incoraggiata a seguire le tracce della verità. Dei risultati, ovviamente, sono l'unica responsabile.

I.

Agnosticismo

Come si è detto, l'agnosticismo metodologico regola la relazione tra politica e verità che il secolarismo articola normativamente. L'ambizione del modello secolarista è quella di mostrare che l'agnosticismo è una posizione in campo, una «terza posizione» che si aggiunge a quella di negare o affermare la rilevanza della verità per la politica.¹ Se si sospende il giudizio politico in merito a quali credenze metafisiche sono vere, si possono mettere d'accordo credenti altrimenti destinati a disaccordi intrattabili e/o esposti alla tirannia delle fazioni metafisiche più forti. Questa soluzione richiede di stabilire preventivamente come e perché credenze metafisiche non devono essere considerate fatti rilevanti nel discorso pubblico, in modo da evitare il ricorso improprio alle ragioni che ne derivano nell'avvocatura politica. Credenze e condotte individuali che si adeguano a questo requisito rifiutano che l'aspirazione alla verità possa regolare lo scambio di ragioni nel discorso pubblico. Quella che il secolarismo definisce come ragionevolezza è la virtù che credenze, condotte e persone manifestano quando accettano una preclusione agnostica sulla discutibilità pubblica del loro valore di merito. L'irragionevolezza è invece caratteristica di credenze, condotte e persone che respingono questa preclusione.

Di per sé, l'agnosticismo non svaluta la libertà di credere vero quello che si crede vero. Si limita a renderla politicamente inoffensiva. Lo confermerà un approfondimento genealogico sulla concezione secolarista della coscienza in quanto sede di libere credenze metafisiche

¹ L'idea dell'agnosticismo come «terza posizione» tra credere e non credere è in Rosenkranz (2007), che insiste appunto sull'opportunità di considerarlo come attitudine cognitiva specifica e non come il rifiuto di adottare qualsiasi attitudine cognitiva.

che meritano protezione senza poter pretendere un'autorevolezza indipendente da un credo o da un credente specifico. In effetti, se nel quadro secolarista la verità è politicamente sospetta perché motivo insuperabile di divisione e faziosità, la sua dimensione «coscienziosa» appare come la più intrattabile, in quanto associata a ragioni per credere vero qualcosa considerate compulsive e inaccessibili. L'appello alla coscienza esalta insomma una problematica propensione del credente a intendere impegni morali come non negoziabili, quando l'agnosticismo richiede invece di considerarli politicamente rinunciabili. In definitiva, il secolarismo seleziona un uditorio di credenti agnostici, culturalmente propensi a sospendere in pubblico il giudizio sulla verità di credenze che – non in pubblico – credono vere. È solo da un uditorio già convertito al «terzismo» che il secolarismo fa dipendere la desiderabilità della sua proposta «terzista», escludendo ci sia bisogno di dare torto o ragioni per cambiare idea a chi non la condivide. Come vedremo, sono i limiti normativi di questo modo d'intendere l'uditorio cui si parla a sollecitare una riflessione critica sull'agnosticismo che punti a un recupero normativo della verità e a un diverso modo di intendere la relazione tra verità e disaccordo.

Ragionevolmente credenti²

Come si è detto, il secolarismo è un progetto normativo. Il suo scopo è presentare la politica del silenzio come soluzione desiderabile al disaccordo metafisico, non come antidoto efficace ai suoi problemi. Non conta quindi che Emma ed Eugenia la considerino una risposta plausibile al fatto della disputa, ma se – potendo scegliere – la considererebbero una risposta adeguata. Legittimare la politica del silenzio vuol dire appunto darne conto come di una soluzione convincente e preferibile dal punto di vista dei suoi destinatari. Ma è precisamente su come identificare i destinatari che tutte le teorie della legittimità incontrano un problema fondamentale. Il criterio per selezionare l'uditorio, in effetti, non può essere a sua volta legittimato, dato che è

² Per l'impiego del termine «credente» valgono le avvertenze già specificate: dove non precisato diversamente, credente è chiunque intrattenga con le sue credenze metafisiche una relazione che diventa politicamente problematica quando non è disciplinata dall'agnosticismo. Aggiungo che si deve prevedere la possibilità di «credenti» che elaborano in proprio una visione del mondo non strettamente riconducibile a una dottrina metafisica specifica e ben identificata, combinando più o meno coerentemente parti di dottrine diverse.

piuttosto una condizione di possibilità della legittimazione stessa. Si evidenzia così un vizio di circolarità perché i soggetti chiamati a valutare la legittimità di una soluzione possono essere selezionati sulla base delle caratteristiche adatte a confermarla. Il modo più diretto per farlo è attraverso i criteri con cui si tracciano i confini del cerchio che contiene gli interlocutori validi.

Una concezione liberale della legittimità come quella cui si appella il secolarismo dovrebbe funzionare in modo inclusivo perché fa dipendere l'accettabilità di istituzioni e regole dal consenso di chiunque ne sia coinvolto. In effetti, però, l'inclusivismo liberale è comunque qualificato, perché prevede credenziali per l'ammissione allo status d'interlocutore che, richiedendo certe prestazioni, di fatto lo qualificano restrittivamente. Si pensi a come la stessa teoria dei diritti naturali, pur assumendo come premessa capacità umane universali, prevede che tali capacità siano effettivamente verificate prima di garantire appartenenza, in modo che si codifichi una tassonomia d'individui inadeguati, che possono cioè essere governati senza il loro consenso. A determinare chi è soggetto di diritti è in questo caso una concezione normativa della ragione che stabilisce le esclusioni legittime richiamandosi all'incapacità di consultare la ragione stessa più che alla scelta di non farlo, e che così facendo seleziona coloro che possono effettivamente accedere allo status dei governati cui il modo di governo deve essere giustificato (cfr. Mehta, 1990). Il secolarismo eredita e complica questo problema. È infatti ispirandosi ai criteri della politica del silenzio che fissa i requisiti per accedere all'uditorio autorizzato a legittimare la politica del silenzio. La soluzione, insomma, è accettabile quando lo è dal punto di vista di chi è idoneo a riconoscerla tale. Aderirò alla politica del silenzio se ragiono e valuto come la politica del silenzio richiede, e cioè se saprò essere politicamente agnostica in merito alla verità delle mie credenze metafisiche e non darò voce pubblica alle ragioni che producono.

Come si vede, la prestazione indispensabile per essere inclusi nell'uditorio autorizzato a decidere se la politica del silenzio è una soluzione desiderabile al disaccordo metafisico richiede di aderire a una restrizione preliminare sulle ragioni ammissibili nel discorso pubblico. Senza presupporre uno standard condiviso per selezionarle il secolarismo sarebbe, infatti, una soluzione controversa, ma questa possibilità, per motivi che vedremo, non è contemplata. Stabilendo preventivamente il rapporto ammissibile tra tesi politiche e credenze metafisiche si ipotizza quindi un uditorio che include solo chi è disposto a ricono-

scere priorità incondizionata a principi politici rispetto a credenze che considera vere, e quindi a trattare credenze che considera vere come fatti non rilevanti nel discorso pubblico. Questa condotta è considerata ragionevole. Non è secondario che nel linguaggio ordinario l'aggettivo, e il sostantivo collegato, descrivano un'attitudine matura, equilibrata, sensata e pertinente – e che il linguaggio del diritto e quello della morale abbiano approfittato di questa connotazione naturale. Il secolarismo vuole impiegare normativamente la nozione senza contraddire la sua consistenza sottile e descrittiva. Nello stesso tempo le responsabilità di cui è investita la prestazione che richiede ne ispezzano il significato e appaiono poco congruenti con una visione tecnica dei suoi compiti. È proprio sulla combinazione tra l'apparente contenuto non controverso della ragionevolezza come nozione intuitiva-pratica e i suoi effetti impegnativi e problematici per quel che riguarda l'elusione del conflitto metafisico che vorrei qui insistere.

Reciprocità: minimalismo e massimalismo

La ragionevolezza è il test di ammissione nel club secolarista. Accettando di impiegare nell'avvocatura politica solo le ragioni adeguate si riconosce che il dissenso sulla verità non è componibile e che le questioni cui è congenitamente connesso devono essere spostate fuori dal discorso pubblico. Questa dislocazione extra-politica della verità incrocia motivazioni morali con motivazioni epistemiche. Se nell'avvocatura politica sono disposta a offrire solo ragioni pubbliche, che si appellino cioè a principi politici indipendenti da credenze metafisiche, lo faccio perché riconosco a tutti i miei concittadini lo status di interlocutori paritari cui devo rendere conto delle mie ragioni in termini accettabili. Questo riconoscimento è possibile nonostante il disaccordo metafisico che ci separa perché se siamo divisi anche radicalmente lo siamo a partire da ragioni che tutti possiamo scegliere di non pubblicizzare pur conservando per ciascuno la loro irrinunciabilità.

Si tratta insomma di assicurare che la divergenza metafisica non impedisca la reciprocità politica, il che è possibile se nello scambio pubblico si evita il ricorso a ragioni improprie, riconoscendo allo stesso tempo che chiunque ha diritto alle sue, e che le si può considerare plurali e incompatibili senza svalutare competenze e credenziali politiche di chi ne è portatore. Emma ed Eugenia potranno considerarsi interlocutrici politiche paritarie se nella loro interazione prescindano dal disaccordo metafisico che le divide, restandone consape-

voli senza che questo impedisca a ciascuna di ricorrere solo a ragioni che si aspetta l'altra potrà accettare, ciascuna concedendo all'altra l'attenzione che vorrebbe ricevere. Entrambe continueranno a considerare vere le loro credenze metafisiche, entrambe continueranno a considerare false quelle dell'altra, ciascuna continuerà a pensare di avere ragione e che l'altra ha torto, ma questa divergenza di verità non potrà tradursi in disaccordo politico né quindi alimentare avversione o svilimento reciproci.

Intendere la reciprocità politica come fatto indipendente dagli impegni metafisici significa interpretare la ragionevolezza che la rende possibile come un'attitudine intermedia tra la considerazione esclusiva della coerenza ai propri impegni e la considerazione esclusiva della responsabilità di giustificarli ad altri. Ma è anche evidente che una simile visione indipendente della reciprocità è possibile solo facendo affidamento su una cultura politica condivisa abbastanza densa da generare concetti-base condivisi. Astrattamente, in effetti, si capisce perché la reciprocità è possibile tra liberi/eguali che devono trattarsi come tali condividendo regole che tutti possono liberamente sottoscrivere. Questa premessa astratta, tuttavia, è compatibile con diverse e competitive interpretazioni dei suoi requisiti. Inoltre, e non di rado, diverse interpretazioni della reciprocità si giustificano non solo attraverso diverse concezioni degli stessi concetti politici, ma finiscono anche per ricorrere, più o meno tacitamente, a diverse tesi metafisiche per legittimarsi.

Se non si può escludere che i conflitti politici si manifestino con un'intensità analoga a quella caratteristica dei conflitti metafisici né che siano esposti a condizionamenti metafisici, non è sorprendente che questo aspetto problematico pesi, e che le sue conseguenze siano significative e diverse. Qui prenderò in considerazione soprattutto le ambiguità che ne derivano sul modo in cui sono presentate le prestazioni ragionevoli, indispensabili all'ammissione nel club degli interlocutori validi, vale a dire coloro che aderiscono a una concezione della reciprocità come vincolo restrittivo sulle ragioni impiegabili nell'avvocatura politica. Per contrasto si vedrà quindi in cosa consistono prestazioni irragionevoli, caratteristiche di interlocutori recalcitranti a un impegno alla reciprocità così definito, i quali non possono pretendere una giustificazione del perché devono riconoscerlo né difenderne una concezione alternativa.

Ci si deve chiedere anzitutto da cosa dipende il desiderio di ragioni pubbliche in cui si può ritenere la ragionevolezza consista. La do-

manda è deliberatamente lasciata senza risposta perché l'ambizione del secolarismo è descrivere attraverso la ragionevolezza una già disponibile vocazione alla concittadinanza che predispone chi ce l'ha a ignorare politicamente la pretesa di verità delle sue credenze metafisiche. Per quanto razionale, il desiderio di mettere alla prova pubblicamente la verità delle credenze metafisiche favorirebbe esiti pubblici inconcludenti e destabilizzanti se non fosse controllato dal desiderio di rendere ragione di tali credenze in termini responsabili e riconoscibili. Di questo autodisciplinamento ragionevole di motivazioni razionali non si offre un resoconto che non sia tautologico perché lo si considera implicito in un paradigma di relazioni pubbliche dal quale deve soltanto essere estratto per rivendicarne appunto il carattere raccomandabile.

Quali che siano le loro credenze metafisiche, insomma, Emma ed Eugenia, se sono cittadine democratiche, dispongono già di una motivazione a tradurre in un linguaggio pubblico le ragioni radicate nelle esigenze della loro integrità e a non impiegarle nel caso in cui la traduzione sia difficoltosa o impossibile. Non avrebbe senso dunque produrre un desiderio se è già disponibile, almeno in forma rudimentale. La disponibilità implicita dell'attitudine che favorisce può quindi essere difesa solo circolarmente, il che significa che ragioni pubbliche sono accettabili come le uniche possibili da chi è già propenso ad accettarle come le uniche ragioni pubblicamente accettabili. L'ideale della ragionevolezza è attraente per chi ritiene che se diverse tesi metafisiche non vi s'impegnano non troveranno modo di coesistere pacificamente. L'uditorio del secolarismo include insomma solo chi già considera l'impegno alla coesistenza pacifica tra credenze metafisiche conflittuali più importante dell'attaccamento alle proprie credenze metafisiche. Chi non lo fa non può decidere della legittimità di assetti secolari né può aspettarsi ragioni per cui dovrebbe farlo.

È piuttosto chiaro che la distinzione opera attraverso un'interpretazione di che cosa significa e cosa richiede l'idea di concittadinanza. Nello stesso tempo, di questa interpretazione è possibile fornire sia una versione minimalista sia una versione massimalista, entrambe per altro coerenti con il requisito astratto della reciprocità tra liberi/eguali che devono trattarsi come tali nello scambio di ragioni previsto dall'avvocatura politica (cfr. Archard, 2001, pp. 217-18, che reinterpreto liberamente). La versione minimalista coincide con l'idea che per quanto sappiamo di essere in disaccordo sotto l'aspetto delle credenze metafisiche siamo in grado di ragionare pubblicamente in modo

competente e responsabile: Emma può considerare accettabili le ragioni di Eugenia, che non condivide, perché è consapevole che se scambiasse il posto con lei, e occupasse la sua stessa postazione metafisica, le credenze di Eugenia le apparirebbero plausibili. Pur continuando a considerare vere le sue credenze metafisiche, e politicamente preferibili le ragioni che ne discendono, Emma è disposta a trattare Eugenia come interlocutore paritario, cioè a non svalutare senza un esame adeguato le sue ragioni politiche perché dissente dalle sue credenze metafisiche. In questa versione, come si vede, la reciprocità permetterebbe una politicizzazione del disaccordo metafisico, regolando il confronto tra ragioni politiche d'impronta metafisica che si misurano per accertare il proprio valore e verificare punti di convergenza e divergenza.³

La versione massimalista della reciprocità, invece – cui manifestamente aderisce il secolarismo – coincide con l'idea che, essendo divisi dalle nostre divergenze metafisiche, abbiamo bisogno di una virtù cooperativa che ci motivi a usare nell'avvocatura politica solo ragioni su cui tali divergenze non intervengono. Qui il disaccordo metafisico non è politicamente visibile perché la reciprocità richiede di selezionare come pubblicamente adeguate solo ragioni indipendenti da credenze metafisiche, che questa indipendenza rende a chiunque accettabili. Si assume, cioè, che la politicizzazione del disaccordo metafisico comporti inevitabilmente il rischio di una prevaricazione da parte delle pretese di verità che potrebbero guadagnare un consenso maggioritario. Ragioni politiche legittime, essendo condivise, non producono dissenzienti né s'impongono a qualcuno in nome di credenze che non sono le sue. In pratica, la versione massimalista della reciprocità procede ancora una volta dualisticamente: ci sono ragioni condivisibili, ci sono ragioni non condivisibili; le prime sono politicizzabili, le seconde non lo sono.

Se sono ragionevole assecondo questa distinzione. Sono quindi tenuta a presentare le mie ragioni per una politica non solo in quanto motivanti per me, ma in quanto accettabili per chiunque, dove «chiunque» è qualsiasi altro membro del pubblico che si costituisce attraverso l'adesione a questa restrizione. Ne resta fuori chi, per qualsiasi ragione, respinge la politica del silenzio che la ragionevolezza sponso-

³ In questo caso abbiamo a che fare con quella che Strike (1996, pp. 44-47) chiama «reciprocità argomentativa», anche se non «orientata al contenuto» come lui ritiene: lo scambio discussivo non cerca in questo caso di trovare intersezione tra credenze metafisiche divergenti, e le ragioni che ne derivano, non è finalizzato a trovare un *common ground*, ma ad accertare ragioni e torti.

rizza. Resta da approfondire perché il secolarismo non consideri problematico per la sua legittimità questo modo di procedere. Qui vale la pena di anticipare che chi non accetta la distinzione preventiva tra ragioni condivise politicizzabili e ragioni conflittuali impoliticizzabili non ha diritto al rispetto così come l'argomento del secolarismo lo presenta, vale a dire come un impegno che richiede di avanzare solo ragioni accettabili all'interlocutore. Questo può avvenire perché chi rifiuta la distinzione non è un interlocutore per quelli che invece la accettano, il che conferma che la questione rilevante è il modo in cui si traccia il cerchio degli aventi diritto alla reciprocità, perché soltanto a loro regole secolari devono giustificarsi.

Per arrivare al punto che m'interessa è utile aggiungere che il secolarismo riscontrerebbe invece problemi di legittimità in una soluzione che ammettesse, come prevede la versione minimalista della reciprocità, la possibilità di discutere razionalmente meriti e demeriti di ragioni per politiche senza introdurre una distinzione preventiva tra ragioni condivisibili e ragioni conflittuali. I problemi di legittimità sarebbero associati al rischio di un'affermazione vittoriosa di ragioni conflittuali che avrebbe effetti inevitabilmente tirannici. Il punto è quindi che quelle derivanti da opzioni metafisiche sono considerate ragioni che non permettono lo scambio dei posti. Come potrebbe Emma mettersi nei panni metafisici di Eugenia se non spogliandosi dei suoi (e viceversa)? Non equivale la ragionevolezza a una prestazione di questo tipo, richiedendo di avanzare nell'avvocatura politica solo ragioni che possono essere accettate a prescindere da qualsiasi tesi metafisica?

Se, invece, Emma ed Eugenia insistono ciascuna sulle sue credenze vere, che l'altra non considera tali, ciascuna penserà che l'altra sta cercando di avvantaggiare il proprio partito metafisico per avere modo di imporre le sue credenze: questa diagnosi del conflitto di verità, sullo sfondo della quale non si vede alcuna possibile differenza tra la difesa delle proprie tesi metafisiche e il disegno strategico di farle valere contro chi non le condivide, è decisiva per promuovere una versione massimalista della concittadinanza così come la virtù cooperativa che la specifica. Giustifica infatti la necessità di una scelta netta tra la tirannia di una verità metafisica e l'intesa su ragioni pubbliche che prescindono da verità.⁴ Ragionevole appare l'attitudine che, ac-

⁴ Si può concordare con chi segnala il carattere weberiano/schmittiano della diagnosi rawlsiana sul carattere apocalittico dello scontro metafisico come scontro di «profondità assoluta» tra fedi

cettando l'alternativa così formulata, aderisce alla seconda opzione. Così si chiarisce anche perché le difese più convenzionali del secolarismo tendono ad attenuare fortemente il carattere epistemico della prestazione che la ragionevolezza richiede, insistendo piuttosto sul suo carattere etico.

Agnosticismo o la terza posizione

È chiaro, tuttavia, che per funzionare come virtù civica la ragionevolezza deve contare su un'epistemologia morale che vieti il ricorso a ragioni derivanti da credenze metafisiche nel discorso pubblico, stabilendo una netta distinzione tra l'unità di misura che applico alle mie credenze quando le considero vere e l'unità di misura che mi devo aspettare sia pubblicamente utilizzata per stabilire se sono politicamente valide (cfr. Nagel, 1987, p. 229). Tramite la ragionevolezza, quindi, si ribadiscono i meriti dell'agnosticismo come posizione epistemica normativamente raccomandabile. Quando ragiono politicamente devo guardare le mie credenze che considero vere dal punto di vista di chi non le condivide, considerandone vere altre, che io non condivido: assumerò così la giusta attitudine verso le mie credenze irrinunciabili, un'attitudine intermedia tra la fede e l'incredulità che è preliminare ad accettare di non farle valere pubblicamente. Solo se considero il valore di verità delle mie credenze metafisiche come impossibile sia da provare sia da smentire posso accettare lo sdoppiamento cognitivo implicito nella disponibilità ad accettare come ragionevoli credenze che considero false o a lasciare che si considerino ragionevoli tra le altre credenze che considero imprescindibili.⁵

Si tratta di un vincolo epistemico moralmente orientato perché il suo scopo è evitare che le divergenze metafisiche favoriscano attitudini irrispettose o ostili tra sostenitori di credenze incompatibili che, in assenza delle restrizioni imposte dalla ragionevolezza, finirebbero per delimitare la reciprocità ai propri sodali e quindi a trattare tutti gli altri come nemici da screditare o umiliare. L'agnosticismo coincide così con una «terza posizione». Poiché, dati i metodi e le conoscenze di cui disponiamo, non siamo in grado di sapere con certezza né che le

inconciliabili che, in quanto implicano riferimenti trascendenti, non possono trovare alcun compromesso (cfr. ad esempio Dyzenhaus, 1996, p. 15).

⁵ Come si vedrà più avanti, questa attitudine agnostica è motivata anche sul piano ontologico: è perché non sappiamo se fatti morali esistono che dobbiamo sospendere il giudizio sulla verità delle nostre credenze normative.

nostre credenze metafisiche sono vere né che sono false, e data l'indisponibilità di un criterio pubblicamente condiviso per accertarlo, la scelta migliore da fare è quella di sospendere il giudizio politico sulla loro verità (cfr. Rosenkranz, 2007).

Va notato che questa conclusione agnostica non è richiesta dall'adesione al fallibilismo, vale a dire dall'impegno a valutare il valore di verità delle proprie credenze dal punto di vista di chi lo considera dubbio o confutabile. L'agnosticismo è infatti un'attitudine epistemica assai più impegnativa del fallibilismo: una cosa è sospendere il giudizio sulla verità delle proprie credenze, altra cosa è essere disponibili a tenere conto che le proprie credenze potrebbero essere sbagliate. Nel primo caso devo essere disposta a considerare irragionevoli credenze che considero vere, e di cui nessuno è in grado di mostrare la falsità, nel caso in cui non fossi riconosciuta capace di rendere pubblicamente intelligibili (accessibili/condivisibili) le ragioni che ne derivano. È evidente perché questa concezione della ragionevolezza è richiesta da una versione massimalista della reciprocità, che accentua l'antinomia epistemica ed etica tra verità e ragionevolezza (pretese di verità sono di per se stesse dogmatiche, perché equivalenti a pretese di certezza; irrimediabilmente conflittuali e potenzialmente autoritarie; incompatibili con il mutuo rispetto) perseguendo un'attitudine intermedia tra dogmatismo e scetticismo.

Il secolarismo non dice né a Emma né a Eugenia che la loro tesi metafisica è falsa. Dice piuttosto che anche se una o l'altra delle tesi metafisiche che sostengono fosse vera, dato il fatto del pluralismo servirebbe la forza per imporla come tale a coloro che la considerano falsa. Chi insiste sulla possibile verità politica della sua credenza sceglie quindi una condotta che è irragionevole in quanto implica disprezzo per le credenze altrui e disinteresse a un'intesa tra persone che considerano vere credenze irrimediabilmente diverse. Chi invece ammette che la verità è troppo importante per essere politicamente governabile, dato che l'uscita consensuale dal disaccordo metafisico è preclusa, riconosce la ragionevolezza di diverse tesi metafisiche, e si astiene dal disputare pubblicamente la loro verità e falsità.

In questa soluzione si può riscontrare una difficoltà preliminare. Mentre si ridimensiona la pretesa di verità delle credenze metafisiche richiamandole alla ragionevolezza, si afferma nello stesso tempo l'esigenza di considerare preferibile la tesi secondo cui un'intesa equa e rispettosa tra tifosi di metafisiche divergenti richiede di ridimensionare la verità alla ragionevolezza. In pratica, se la ragionevolezza deve

funzionare come criterio di ammissione autorevole nei confini dell'uditorio che legittima il secolarismo, sembra non la si possa considerare solo come un criterio accettabile, ma la si debba considerare anche come un criterio vero, cioè corretto indipendentemente dalla sua accettazione.

Per un verso questo implica che la verità non basta a legittimare uno standard politico, mostrando però nello stesso tempo che se non se ne afferma la verità non si può attribuirgli la prerogativa di circoscrivere un uditorio davvero autorevole. Che cosa distinguerebbe altrimenti quell'uditorio da qualsiasi altro uditorio che si autoproclamasse autorevole? (cfr. Estlund, 1998). A questo punto è inevitabile chiedersi se la ragionevolezza permette davvero di eludere i problemi della verità in politica o coincide piuttosto con un ritorno indiretto, e quindi più insidioso, di quei problemi. Si può escludere il ricorso alla verità se si vuole accreditare l'attendibilità non congiunturale di una soluzione che assicuri il carattere dominante di ragioni pubbliche messe a confronto con ragioni pressanti di credenze metafisiche che ne sfidano la validità? Perché ammettere una sola concezione possibile della ragionevolezza e una sola possibile interpretazione del suo modo di operare? Non si rischia così di produrre lo stesso effetto settario e intimidatorio che si ritiene associato all'impiego diretto della verità nell'avvocatura politica?

Un gioco a somma zero

La discontinuità epistemica ed etica tra ragionevolezza e verità solleva una quantità di domande. La risposta secolarista è una sola: c'è un gioco a somma zero tra conflitto metafisico all'ultimo sangue e politica del silenzio pacificatoria. È precisamente il modo assiomatico in cui si configura il carattere ultimativo di questa alternativa a legittimare la preferibilità della ragionevolezza. Bisogna però esplicitare due assunzioni implicite che lo sostengono. La prima riguarda il carattere intrinsecamente fazioso dell'impegno metafisico: non si può distinguere tra l'adesione a una prospettiva metafisica e l'unilateralità intimidatoria o l'ottusità fondamentalistica. La sola possibile alternativa alla ragionevolezza è la certezza fino alla morte, non c'è spazio per una posizione che rivendichi la difesa di una risposta migliore, ma sia riluttante a imporla come credenza per tutti. Non c'è spazio, cioè, per una difesa politica della credenza metafisica consapevole del rischio di

sbagliare.⁶ La consapevolezza fallibilistica dell'errore metafisico coincide necessariamente con l'adesione alla ragionevolezza perché l'impegno metafisico è considerato inseparabile da un'attitudine infallibilistica che facilmente scivola in un'attitudine incorreggibilistica: non solo si ritiene che il credente non prenda mai in considerazione l'ipotesi che credenze che ritiene false siano vere, ma anche che sia indisponibile a rivedere in qualsiasi modo la credenza che ritiene vera (cfr. Roorda, 1997, pp. 134-35, 137). Il credente, insomma, evita per principio l'esposizione a nuovi risultati che potrebbero condizionare il suo attaccamento alla credenza. È proprio perché si attribuisce tacitamente all'impegno metafisico un congenito carattere incorreggibilista che le credenze metafisiche non possono produrre ragioni politiche e devono essere tenute fuori dal discorso pubblico.

Qui entra in gioco la seconda assunzione tacita di cui c'è bisogno per presentare quello tra guerra di verità e politica del silenzio come un gioco a somma zero. Si tratta infatti di distinguere categoricamente tra la pratica del cercare la verità e la pratica dello scambio di ragioni: solo sulla base di questa distinzione categorica posso credere che le mie credenze sono vere senza pretendere di convincere gli altri che è così. Ma la distinzione ignora che non si perseguono le credenze giuste in isolamento né si decide per conto proprio se le credenze che si credono giuste lo sono davvero. Credere qualcosa vuol dire cercare la verità, quindi impegnarsi in un confronto che accerti se quel che si crede regge a obiezioni, dando ragioni per difendere quello che si crede e quindi scambiando ragioni su quel che vale la pena di credere. Non si vede perché questa connessione normativa tra credere di essere nel giusto e impegno a mostrare pubblicamente che è così, in modo che gli altri siano raggiunti e colpiti dalle nostre ragioni, debba essere politicamente screditata.⁷

⁶ «Anche se Rawls cita ripetutamente esempi positivi di *leaders*/pensatori religiosi che ragionano in modo compatibile con la ragione pubblica, non cita praticamente mai esempi di *leaders*/pensatori religiosi che ragionano in modo incompatibile con la ragione pubblica, a meno che non si tratti di esempi deliberatamente rivolti a spaventare» (Read, 2011, p. 88). Read osserva anche come Rawls non consideri neanche la possibilità di dottrine metafisiche «irragionevoli» che non siano anti-democratiche e non condannino alla dannazione i non credenti.

⁷ Cfr. Misak (2000, pp. 102-08) che propone la connessione normativa di cui parlo sullo sfondo di un argomento epistemico per la democrazia deliberativa. Del tutto appropriato, in questo contesto, è il riferimento alla tesi di Wiggins (1987, p. 149) sul fatto che siamo «disturbati» dall'indifferenza degli interlocutori ai nostri argomenti: «Supponi io sia convinto di qualcosa. A quel punto mi disturba se nessun altro può essere portato a concordare con me. Perché? Ecco, se qualcosa è così o deve essere capace di toccare gli altri nel modo in cui ha toccato me o dovrò in via di principio spiegare la sua inaccessibilità agli altri... (altrimenti) non sarei protetto dall'idea che (a meno che io non avessi semplicemente torto) non c'era assolutamente niente in gioco».

Negando che giudizi morali sostenuti da buone ragioni possano comparire come risorse argomentative nel discorso pubblico si attribuisce a individui ragionevoli una sostanziale indifferenza alla valutazione di merito delle loro credenze metafisiche, che restano reciprocamente opache dal punto di vista cognitivo, non confrontandosi a scopi di disputa, persuasione o conversione se non nei confini di un dibattito culturale senza conseguenze. Se non le si considera come opzioni sentimentali o irrazionali, la logica interna che le specifica è lasciata del tutto inesplorata, limitandosi a insistere sulla loro pluralità conflittuale e insuperabile. L'idea che l'eventuale verità di una credenza sia un fatto non pubblico, la cui rilevanza è circoscritta al singolo o tutt'al più ai suoi sodali in qualche club metafisico, non rende conto dell'esigenza, cognitiva e morale, di mettere alla prova concezioni del valore proprio in quello spazio pubblico per eccellenza che è lo spazio dell'avvocatura politica, dove sono in gioco opzioni fondamentali in merito alle quali vogliamo sapere se abbiamo ragione o torto, se c'è una risposta migliore e una risposta peggiore. Il risultato sono mondi di verità separati e segregati, i cui abitanti diventano incapaci di confrontarsi razionalmente.

Irragionevolezza

Proprio perché l'elusione della verità tramite ragionevolezza è orientata da una lettura riduttiva della relazione tra il credente e la credenza, i suoi esiti appaiono insoddisfacenti sia nella prospettiva che vuole liberare definitivamente la politica dalla verità sia nella prospettiva che vuole in qualche modo difendere la desiderabilità della sua presenza. In un senso, infatti, la ragionevolezza può apparire come un succedaneo della verità, richiedendo comunque di testare la validità delle ragioni pubblicamente presentabili; in un altro senso, invece, la sua compatibilità con credenze false ne fa un requisito di validità ambiguo e particolarmente controverso quando impiegato per saggiare le competenze dei soggetti a una forma di ragionamento adeguato o inadeguato alla vita pubblica.

È a questo secondo aspetto che vorrei prestare attenzione, in particolare per quel che riguarda le implicazioni esclusivistiche connesse all'imputazione d'irragionevolezza. Per arrivare al punto è utile prima chiarire un dubbio in merito al significato della ragionevolezza. Si è detto che la ragionevolezza coincide con una relazione (agnosticamente) corretta con le credenze metafisiche, vale a dire con la possibi-

lità di considerarle vere senza impegnarsi a presentarle come tali nell'avvocatura politica. Si è detto anche che in tale relazione corretta si manifesta una disposizione alla buona cittadinanza, che equivale quindi alla capacità di distinguere tra credenze politicamente opportune e inopportune. La ragionevolezza, quindi, non è solo virtù individuale, ma dimensione qualitativa delle credenze stesse. Queste indicazioni, però, non chiariscono ancora se la ragionevolezza è un requisito che attiene alla forma in cui le ragioni si esprimono o al contenuto delle credenze, e quindi se, all'inverso, sia il contenuto di tesi metafisiche a porre problemi d'irragionevolezza o piuttosto l'attitudine incorreggibilistica intrinsecamente associata all'impegno metafisico in quanto tale, indipendentemente dai contenuti specifici. In questo secondo caso sarebbe la fonte di valore metafisica a rendere le ragioni che ne discendono sempre e comunque pubblicamente inadeguate: se il credente è in quanto tale fazioso e intollerante, può essere ragionevole solo quando non ragiona come un credente, quindi la ragionevolezza consisterebbe nel restringere l'avvocatura politica a ragioni la cui fonte di valore non è controversa, il che condizionerebbe in eguale misura il loro contenuto come la loro forma. La questione delle fonti di valore, tuttavia, è più complicata. Nell'ottica del secolarismo, infatti, sembra che un argomento razzista o un argomento pro vita contro l'aborto sarebbero irragionevoli anche se le loro ragioni non fossero radicate in alcuna metafisica, ma facessero ricorso solo a tesi politiche per sostenersi; e che, d'altra parte, un argomento antidiscriminatorio sarebbe ragionevole anche se dipendente da una metafisica settaria purché fosse in grado di tradursi in termini pubblicamente accessibili.

Se essere ragionevoli non significa avere ragione né credere quello che è vero (e quindi essere irragionevoli non significa avere torto né credere quello che è falso) sembra che la ragionevolezza sia questione di ragionare coerentemente con il significato pubblico attribuito a ragioni considerate condivisibili indipendentemente da metafisiche divergenti. Il problema è in cosa consista e che cosa richieda questa rispondenza pubblica di ragioni metafisicamente innocue. Si tratta in effetti di produrre la presentabilità pubblica delle ragioni attraverso la neutralizzazione politica delle loro pretese di verità. Se ipotizziamo che l'accesso al pubblico sia delimitato da una soglia, vediamo che il secolarismo non si limita a farla funzionare come barriera selettiva di attitudini. In questo caso, quale che sia la loro fonte di valore, tali attitudini sarebbero in via di principio estendibili a qualsiasi oggetto o

questione perché equivalgono a prestazioni formali, come il fallibilismo, la recettività, la competenza alla generalizzazione e a distinguere tra il disaccordo con una tesi e il disprezzo per chi la sostiene. Le implicazioni della soglia sono ben più restrittive, arrivando a porre il problema di questioni pubblicamente intrattabili perché produttive di disaccordi indecidibili in quanto di per sé associate a ragioni metafisicamente orientate. Questo non avviene perché attitudini formali sono considerate insufficienti a testimoniare della ragionevolezza di una presa di posizione, ma perché si fa corrispondere la possibilità di attitudini formali adeguate a una sola concezione delle ragioni pubblicamente presentabili. L'agnosticismo permette il passaggio dalla consapevolezza fallibilistica della possibilità di errore sulla verità alla preferenza per la ragionevolezza: nessuna presa di posizione che contesti questa preferenza può passare il confine. La soglia del pubblico funziona esclusivisticamente in senso sostanziale perché possono varcarla solo individui e modi di advocacy politica che sanno fare la differenza tra credenze ragionevoli e credenze vere.

Non si ammette insomma che una credenza ritenuta vera possa essere espressa in una forma ragionevolmente adeguata, come sarebbe plausibile nella logica di quella che ho chiamato una visione minimalista della concittadinanza, che richiede di attenersi ai requisiti di una reciprocità tra interlocutori di pari dignità in cui il rispetto per l'altro non debba implicare condiscendenza alle sue ragioni. In questo caso la soglia del pubblico funzionerebbe solo come barriera selettiva di attitudini adeguate e non si porrebbe il problema di questioni intrattabili né il problema della fonte di valore delle credenze né il problema di interferire con i loro contenuti. La ragionevolezza non sarebbe equiparabile all'elusione della verità nell'avvocatura politica – e l'irragionevolezza non consisterebbe quindi nella pretesa di darle voce – perché a contare per la pubblica presentabilità delle ragioni sarebbe piuttosto l'orientamento compatibile/incompatibile con il mutuo rispetto con cui le si esprime.⁸ Il secolarismo, invece, coerentemente

⁸ Le teorie liberali dell'eguale rispetto tendono a non esaminare adeguatamente il nesso tra rispetto e disaccordo nei casi in cui non valgano restrizioni massimalistiche sulla qualità delle ragioni presentabili nel discorso pubblico. È chiaro che il rispetto richiede di prendere sul serio l'interlocutore, riconoscendogli pari valore, e quindi attribuendogli la legittima aspettativa di vedersi offerte ragioni per le tesi che si sostengono. Ma vi sono tante concezioni del rispetto quante interpretazioni di che cosa vuol dire «offrire ragioni» e di quali tipi di ragioni si parla. Se per quel che ci interessa il rispetto deve essere considerato indipendente da qualsiasi caratteristica particolare dell'interlocutore che ci troviamo di fronte (e quindi anche dal suo essere credente o agnostico), perché quella che chiamo attitudine cooperativa non è sufficiente a garantirlo? Galeotti (2010, pp. 58-60) individua con chiarezza il problema connesso al considerare il rispetto una caratteristica della ragionevolezza

alla sua visione massimalistica della concittadinanza, può tutt'al più ammettere che si aderisca ragionevolmente a una credenza di per sé irragionevole, come quando ad esempio si crede che lo status di persona comincia al concepimento ma non ci si impegna contro l'ammissibilità morale dell'aborto o si è animalisti ma non ci si impegna per l'abrogazione della caccia. Chi accetta che bisogna astenersi dalle verità cui si è eventualmente impegnati anche, e soprattutto, quando possono dare un contributo rilevante al discorso pubblico manifesta in quello stesso momento un'attitudine formalmente adeguata, aderendo però a una restrizione sostanziale di carattere innegabilmente paradossale (cfr. Rawls, 1993, p. 186).

L'irragionevolezza consiste quindi nella violazione di un precetto restrittivo. Se tifo politicamente per le mie credenze metafisiche rifiuto le risorse di accomodamento offerte dalla cultura politica secolare e manifesto una tendenza pericolosa a destabilizzarle. Così si spiega perché l'irragionevolezza funziona come criterio d'inammissibilità nell'uditorio cui si deve mostrare che il secolarismo è un desiderabile progetto di riconciliazione tra metafisiche conflittuali. Per questa ragione il secolarismo non è tenuto a interloquire con qualsiasi prospettiva consideri disputabile il confine stabilito tra ragionevolezza e verità, vale a dire con chiunque non sia già favorevolmente predisposto a considerare la politica del silenzio come una via di uscita desiderabile dal conflitto metafisico. Dato che la possibilità di quel confine, così come della politica del silenzio che ne consegue, può essere contestata in modi diversi, si può proporre una tassonomia delle irragionevolezze possibili a seconda delle forme che la contestazione può assumere e dei contenuti cui può appellarsi.

Assumiamo quindi che la ragionevolezza (R) sia scomponibile in un'attitudine cooperativa (C) e un'attitudine osservante (O). L'attitudine cooperativa richiede motivazione a scambiare ragioni riconoscendo parità ed eguale valore degli interlocutori, accettando che c'è una pluralità di risposte possibili alle questioni in discussione e che chi avanza una tesi differente dalla nostra non merita per questo di essere screditato o considerato indegno di aspettarsi argomenti dal suo punto

e cerca di trovare nel rispetto ragioni e motivazioni a tutti – nessuno escluso – accessibili a favore della ragionevolezza medesima, ma per questa via ritorna a connettere il rispetto a quella che chiamo attitudine osservante, escludendo la visibilità del disaccordo metafisico dal discorso pubblico. È significativo poi che nell'unico caso di disaccordo metafisico che descrive (pp. 53-54) la pretesa di verità di uno degli interlocutori sia presentata come una pretesa di certezza, che lo autorizza a non rispettare l'altro o imponendogli settariamente la sua tesi o adeguandosi a un compromesso pragmatico finché gli conviene.

di vista accettabili o non rifiutabili per decisioni pubbliche che lo riguardano. L'attitudine osservante richiede invece di restringere le ragioni che si scambiano secondo modalità cooperative a ragioni pubblicamente presentabili, evitando quindi di ricorrere a quelle che lo standard secolarista etichetta come ragioni non pubbliche. Avremmo quindi che $R = C + O$.

Consideriamo una prima forma di irragionevolezza, quella del *credeute razionalista*, che è irragionevole in quanto accetta C, ma non O. Pur mantenendo un'attitudine cooperativa, rifiuta cioè di limitare le ragioni che impiega a quelle secolari, vale a dire indipendenti da fonti di valore metafisiche. Afferma quindi che la neutralità dell'avvocatura politica a impegni su cose prime e ultime è inaccettabile e difende questa credenza nel discorso pubblico, applicandola a specifiche questioni controverse nel tentativo di convincere gli interlocutori della validità delle sue ragioni. Il credente razionalista, quali che siano le sue credenze metafisiche (si tratti del cattolicesimo, dell'ambientalismo, del femminismo o del liberalismo), non accetta la coincidenza tra attitudine cooperativa e agnosticismo perché non considera il disaccordo metafisico come un gioco a somma zero tra le diverse libertà di perseguire pubblicamente il proprio credo: ritiene cioè che, riconoscendo a se stesso il diritto di difendere le sue ragioni metafisicamente orientate, non per questo lo nega agli altri, perché contesta che l'esercizio di quel diritto favorisca necessariamente l'imposizione delle credenze metafisiche che risultassero più forti a chi non le condivide. Dal suo punto di vista non solo attitudine cooperativa e impegno metafisico sono compatibili, ma si esclude la possibilità di ricorrere in qualsiasi modo alla coercizione per far prevalere ragioni metafisicamente orientate che non si siano affermate come migliori in un libero disaccordo. Il credente razionalista, insomma, è convinto di avere ragione, ma ammette che dall'esterno del credo metafisico che professa ci sia una differenza tra il suo credere quello che crede e l'essere vero di quello che crede (cfr. Nagel, 1987, p. 229).

Il secolarismo etichetta come irragionevole il credente razionalista in quanto non considera affidabile la sua attitudine cooperativa dato il suo rifiuto dell'attitudine osservante (non c'è C senza O): si tratta di un'irragionevolezza razionale in quanto punta a massimizzare i vantaggi di certe credenze metafisiche a spese di altre. Nel disaccordo metafisico Emma pretende che la sua credenza sia migliore di quella di Eugenia, ed Eugenia pretende il contrario, senza che sia possibile arrivare a una convergenza. Nessuna delle due può continuare a pre-

tendere di avere ragione in modo da far prevalere politicamente le credenze metafisiche cui aderisce a meno che non sia irragionevole, perché ragioni decisive per considerarle superiori non saranno mai disponibili. Se entrambe lo ammettono, la loro pretesa simmetrica di farle valere nello scambio discussivo come superiori lascerà il posto al ritiro simmetrico di questa pretesa.⁹ Se almeno una delle due non lo ammette si apre il problema di come contenere politicamente le sue pretese di superiorità, che non vengono considerate come pretese cognitive rivolte a mostrare che certe credenze sono migliori, ma come pretese politiche potenzialmente autoritarie.

Si consideri ora una seconda forma di irragionevolezza, quella del *fedele a oltranza*, che è irragionevole in quanto non si impegna nello scambio discussivo e quindi non adotta né C né O: poiché non è interessato a presentare intelligibilmente agli altri le ragioni che lo motivano non si pone neanche il problema se limitarle o meno a quelle che gli altri potrebbero considerare condivisibili. L'attitudine del fedele a oltranza verso le sue credenze metafisiche, che tende a proteggere attraverso confini esclusivi, è infallibilistica e tendenzialmente incorreggibilistica, non contemplando la «seria possibilità» di errore (cfr. Roorda, 1997, p. 132). Si evidenzia, però, soltanto in funzione auto-difensiva. Caratteristico dei culti cui è fidelizzato, che si possono considerare *strict churches* in senso ampio, vale a dire secolare (ad esempio Scientology) o religioso (ad esempio i Testimoni di Geova), è infatti l'interesse ad assicurare la conformità interna più che a difendere all'esterno il valore delle credenze che la rendono desiderabile. Eventuali problemi d'irragionevolezza si presentano quindi solo nei casi in cui i requisiti della conformità interna sono messi in questione da regole e obblighi esterni.¹⁰ Le credenze metafisiche, in quei casi, sono

⁹ Cfr. Arneson (1997, pp. 186-87) e Larmore (1996, p. 168) per una buona descrizione di questo processo a due stadi: prima cerchiamo di convincerci reciprocamente con buoni argomenti, limitandoci cioè a quella che chiamo attitudine cooperativa; poi, dato che per questa via si arriva a punti morti, aggiriamo il disaccordo utilizzando ragioni condivisibili da tutti. Sarebbero proprio gli esiti fallimentari dello scambio discussivo razionale che, se c'è mutuo rispetto, portano all'agnosticismo metafisico, e quindi a quella che chiamo attitudine osservante.

¹⁰ Per la nozione di *strict church* (anche se intesa solo in senso religioso), cfr. Iannaccone (1994). Mi limito qui a citare due casi di frizione tra conformità interna e conformità esterna: il riconoscimento da parte della Corte di Cassazione (2007) della legittimità di trasfusione di sangue coatta a Testimoni di Geova, se indispensabile a impedire la morte del paziente, anche contro la sua volontà espressa quando ancora sano (circostanza in cui la libertà di rifiutare un trattamento medico si combina con il libero esercizio di un credo religioso) e la decisione della Corte Suprema a favore della comunità amish contro l'imposizione della scolarizzazione obbligatoria fino a 16 anni richiesta dallo Stato del Wisconsin (*Wisconsin v. Yoder*, 1972). La comunità amish è un esempio paradigmatico di *strict church* separata e autosufficiente i cui membri sono disinteressati a imporre all'esterno le loro credenze, comportandosi in generale come cittadini osservanti della legge anche se non partecipativi.

tenute ferme piuttosto che argomentate. Il fedele, quindi, non partecipa al disaccordo metafisico e la sua irragionevolezza non prevede se non occasionalmente effetti pubblicamente rilevanti, almeno finché resta su un piano «filosofico» e non si sposta su quello politico, o riesce a fare una differenza tra i due piani.¹¹ Anche se non considera seriamente la possibilità di essere in errore, il fedele non pretende di far credere agli altri che non lo è, limitandosi a proteggere la sua libertà assoluta di credere vero quello che crede vero quando regole e obblighi condivisi la contrastano.

Come si è visto, nel caso del credente razionalista C è fondamentale, e quindi l'interlocutore con il quale si confronta e si scontra merita considerazione e rispetto in quanto capace di valutare razionalmente gli argomenti che gli vengono presentati e offrire razionalmente i propri. Nel caso del fedele a oltranza, invece, l'interlocutore conta soltanto in quanto fidelizzato alle stesse credenze, senza però che il disinteresse alla reciprocità nei confronti di chi non lo è si traduca necessariamente in atteggiamenti di disprezzo o ostilità: l'attaccamento a verità assolute ed esclusive non si traduce di per sé in «intolleranza militante» (l'espressione è di Medina, 2010).

La forma d'irragionevolezza che si deve ora considerare, quella del *fanatico*, prevede invece proprio questo esito in quanto per il fanatico, a differenza che per il fedele a oltranza, le sue ragioni sono pubblicamente rilevanti. Il fanatico respinge sia C sia O in nome di quelle che considera le sole vere credenze metafisiche, cioè le sue, che, in quanto intrinsecamente superiori, devono potere essere imposte anche con la forza a chi non le condivide.¹² Questa forma radicale d'irragionevolezza, che può essere di impronta secolare (la superiorità intrinseca

¹¹ Per la distinzione tra irragionevolezza «filosofica» (o morale) e irragionevolezza «politica» cfr. Kelly e McPherson (2001, pp. 39-40, 45), i quali la usano sia allo scopo di mostrare che la ragionevolezza filosofica, vale a dire la disponibilità di buoni argomenti razionali per difendere le proprie tesi metafisiche, non basta ad assicurare la ragionevolezza politica (C richiede O), sia che si può essere politicamente ragionevoli senza esserlo filosoficamente (O è quello che conta). Sulla base di questa seconda ipotesi si potrebbe ritenere che l'adesione a credenze metafisiche anche estremamente settarie come il razzismo non implica necessariamente scelte politiche prevaricatorie e che il razzista (filosofico o morale) potrebbe comunque appoggiare tesi politicamente ragionevoli come la libertà di espressione per difendere il suo diritto di sostenere le sue credenze irragionevoli. Ritengo che la distinzione sia di grande interesse, per quanto la sua tenuta sia in pratica difficilmente stabilizzabile (anche nel caso delle irragionevolezze fideistiche che sto descrivendo), a meno di non prevedere che l'irragionevolezza filosofica consista solo in convinzioni astratte e gesti rituali (il nazista che non può *essere* nazista, ma solo «giocare» a esserlo, cfr. Macedo, 1990, p. 260).

¹² Diversamente da quanto farò più avanti trattando la questione delle sfide alla giustificazione, qui impiego il termine «fanatico» in un senso non valutativamente neutrale. Seguendo Kant (1788), considero il fanatismo morale una trasgressione dei limiti della ragione pratica in nome di una santità etica che non considera nulla come moralmente indifferente favorendo così una tirannia della virtù.

delle credenze dipende da una speciale consapevolezza della verità accessibile per vie non cognitive) o religiosa (la superiorità intrinseca delle credenze dipende da una fonte privilegiata di verità inaccessibile agli infedeli), si traduce in sfide politiche metafisicamente orientate da credenze antitetiche a quelle che stanno alla base di uno scambio discorsivo anche antagonistico tra pari di eguale valore (esclusione, supremazia, uso della forza).

A differenza del fedele a oltranza, il fanatico è un «altruista» perché ritiene che il bene dell'interlocutore sarebbe assicurato dalla sua conformità alle credenze che vuole imporgli come vere, ma quando l'interlocutore non ci sta scivola a una logica strategica attraverso l'esercizio di varie forme di pressione costringitiva per obbligarlo a un'attitudine concessiva.¹³ Nelle sue manifestazioni più estreme il fanatismo coincide con vere e proprie «dichiarazioni di guerra»; in quelle più moderate, con stili di advocacy politica sovversiva e pratiche di resistenza attiva diversamente intense.¹⁴ Nel secondo caso l'argomento secolarista per il contenimento dell'irragionevolezza presenta un'interessante difficoltà. Non c'è dubbio, infatti, che il fanatismo estremo coincida con un'irragionevolezza politica che deve essere contenuta

¹³ Cfr. Oz (2002) per l'«altruismo» del fanatico e Pape (2003) per il suo ricorso razionale all'esercizio di una pressione costringitiva sull'interlocutore. Su questo secondo aspetto «ricattatorio» bisogna però essere precisi, distinguendo forme di disobbedienza civile che ricorrono, ad esempio, al digiuno come forma di lotta politica per richiamare l'attenzione pubblica su questioni ingiustamente trascurate o inadempienze del potere rispetto alle sue stesse regole, e forme di lotta distruttiva come il terrorismo suicida, che vogliono obbligare l'avversario a cedere per paura. Nel primo caso il ricorso a mezzi pacifici anche estremi, che rischiano comunque soltanto la vita di chi li impiega, è ancora pienamente all'interno di uno scontro discorsivo in cui la posta in gioco è la verità politica di credenze metafisiche su cose prime e ultime. Gestiti politici che rappresentano in modo più o meno metaforico l'autoimmolazione di chi li compie drammatizzano la politica democratica senza sospenderla, coincidendo con un agire disinteressato che eccede il calcolo mezzi/fini per dare corpo a un dissenso, dove invece l'azione suicida-omicida uccide in nome della politica uccidendo la politica stessa. Cfr. Besussi (2007, p. 457) ed Euben (2002, p. 26).

¹⁴ Si vedano questi esempi: «La regola di uccidere gli americani e i loro alleati – civili e militari – è un dovere individuale per ogni musulmano, che deve adempierlo in qualsiasi paese in cui è possibile farlo» (Bin Laden, 1998); «Non ci rassegheremo più a essere governati da una combriccola mafiosa. Da oggi in poi dichiariamo che non considereremo più il regime di Washington una rappresentanza valida e legittima di tutti gli ariani che rifiutano di sottomettersi... Amici e nemici sono avvertiti. Questa è guerra!» (Mathews, 2000, p. 524); «Ciò che noi sosteniamo, deve cioè essere una opposizione armata. La guerra contro il neofascismo è un momento della guerra rivoluzionaria di classe, è un passaggio obbligato del movimento di resistenza popolare nella sua lunga marcia per edificare un potere proletario e comunista. Come tutte le guerre essa va combattuta oltre che sul piano politico e ideologico anche e soprattutto sul piano militare. Essa è cioè un fronte della lotta armata» (Brigate rosse, 1972). Per una difesa liberale del valore del dissenso cfr. Sunstein (2003), dal quale però emerge con chiarezza la difficoltà di distinguere tra forme buone e cattive di advocacy sovversiva: quando ci si dice che non è il dissenso in sé a dover essere incoraggiato, ma il dissenso «del tipo giusto» (p. 91) ci si ritrova immediatamente a che fare con la questione della ragionevolezza in quanto attitudine che deve filtrare attraverso C e O l'advocacy politica anche di ragioni dissenzienti.

anche con la forza. La questione è se invece il fanatismo moderato possa essere protetto dalla libertà di espressione, che riconosce anche al dissenso più radicale, quello che chiama alla rivolta, la capacità di dare un valore distintivo al discorso pubblico tranne quando danneggia gli altri ingiustificatamente o in circostanze di emergenza costituzionale. La propaganda sediziosa che invita all'uso della forza come metodo di cambiamento è in effetti tutelata nella cultura politica liberale perché corrisponde a un esercizio pubblico della ragione in nome del senso di giustizia, cioè di una visione politica di questioni costituzionali alternativa o antagonista a quella vigente. Questa visione politica, però, sarà inevitabilmente condizionata da impegni metafisici e presenterà pubblicamente i motivi per cui la rivolta è desiderabile secondo i loro criteri. La soluzione secolarista sembra essere quella di proteggere l'avvocatura sovversiva quando risulta politicamente ragionevole, vale a dire quando è finalizzata a denunciare e superare ingiustizie insopportabili, ma non si tratta di una soluzione convincente, perché il senso di giustizia a partire dal quale l'ingiustizia è individuata, essendo alimentato da una visione politica metafisicamente orientata, non risponde necessariamente alle esigenze della ragionevolezza.¹⁵ Se la libertà di espressione politica può essere ristretta solo quando intimamente connessa all'uso della forza, e si ammette che sapere con certezza quando questo avviene è davvero molto difficile, sembra che nel caso dell'espressione politica di credenze metafisiche

¹⁵ Su questo punto la tesi di Rawls (1993, lezione VIII) è di grande interesse, proprio perché attraversata da diverse tensioni interne. Per quel che interessa qui, va detto che dalla premessa del riconoscimento di un diritto quasi assoluto di libera espressione sediziosa si arriva alla conclusione secondo cui solo una precisa classe di discorsi politici sediziosi è autorizzata, e il contenuto stesso del discorso politico dissenziente può essere ristretto. Questa conclusione è possibile perché la libertà fondamentale di pensiero/espressione è derivata da una concezione della persona che le richiede di riconoscere priorità al senso ragionevole del giusto sul senso inevitabilmente settario che il giusto può avere nella sua visione metafisica del mondo politico (una concezione che dovrebbe escludere non solo la tutela della propaganda sediziosa di tipo moderatamente fanatico, ma anche la stessa possibilità che una propaganda del genere possa trovare ascolto da parte di persone ragionevoli). La critica di Medina (2010), secondo cui la libertà di espressione politica lasciata alla propaganda sediziosa dall'argomento rawlsiano è così ampia da autorizzare l'avvocatura politica di credenze fanatiche, non tiene conto del vincolo preventivo appena descritto, ma è utile per segnalare che questo effetto perverso della libertà di espressione è probabilmente riscontrabile nel processo politico reale che non risponde agli artifici piuttosto macchinosi cui Rawls ricorre in materia. Come osserva più in generale Magarian (2010), la questione della libertà di espressione incrocia la questione della restrizione all'ammissione di credenze metafisiche religiose nel discorso pubblico sotto due aspetti: ci sono tipi di avvocatura politica sovversiva che di per sé minacciano l'esistenza di una società liberal-democratica? E in che misura il valore dell'avvocatura politica sovversiva deve essere bilanciato con il valore della stabilità e del consenso? La sua analogia tra la battaglia legale sull'ammissibilità dell'avvocatura politica comunista negli Stati Uniti durante la guerra fredda e le controversie attuali sull'ammissibilità dell'avvocatura politica a base religiosa è di grande interesse come sfondo dei problemi che tratto qui.

non politicamente orientate l'incertezza sia più facilmente superabile semplicemente perché la loro predisposizione settaria è aprioristicamente stabilita, e quindi la loro traduzione in militanza sovversiva pericolosa è da considerarsi prevedibile.

Resta da esaminare brevemente un'ultima forma possibile d'irragionevolezza, attribuibile a quelli che chiamerei *jokers*, vale a dire i portatori di credenze metafisiche d'impronta nichilistica, sia in quanto unificati da sottoculture o controculture sovversive sia in quanto impegnati in azioni simboliche solitarie.¹⁶ L'irragionevolezza che questi soggetti manifestano è distruttiva e amoralistica, anche se in modi diversamente radicali, ma pertiene più all'estetica che alla politica, nonostante rivendichi talvolta motivazione politica: si tratta perlopiù di soggetti che si costituiscono manifestandosi pubblicamente e illegalmente in situazioni specifiche e su questioni particolari. Se questa forma d'irragionevolezza ha qualcosa da comunicare non è il valore delle credenze che la ispirano, ma i loro effetti, pericolosi per l'ordine in quanto connessi all'esercizio di una pratica non progettuale della libertà, che comincia precisamente dove qualsiasi scambio discussivo s'interrompe per lasciare spazio all'azione diretta in nome di interessi immediati, che non rispondono ad alcuna ideologia o riferimento simbolico stabile e sistematico (cfr. Ilardi, 2002).

Anche se questa tassonomia delle possibili irragionevolezza non vuole essere esaustiva, è sufficiente a mostrare quanto possano essere articolate e diversamente motivate le resistenze ad assumere l'attitudine cooperativa e osservante che la ragionevolezza richiede. L'attenzione (non sociologica, evidentemente, ma normativa) a questa varietà

¹⁶ Anche qui, diversamente da quanto farò successivamente, la nozione di nichilismo è impiegata in modo valutativo e non solo per descrivere un'attitudine cognitiva. La scelta del termine è dovuta al modo in cui il tradizionale ruolo del *joker* nemico di Batman è interpretato in *The Dark Knight* (regia di Christopher Nolan, Usa, 2008). La sceneggiatura (Nolan e Goyer, 2008) lo presenta su questo sfondo: «alcuni uomini non cercano qualcosa di logico. Non possono essere comprati, costretti, non ci si può ragionare o negoziare. Alcuni uomini vogliono soltanto vedere il mondo che brucia». Ma è soprattutto l'autopresentazione che gli si attribuisce a renderlo utilizzabile per rappresentare la forma d'irragionevolezza cui mi riferisco, in cui il nichilismo assume aspetti ribellistici difficilmente classificabili in una rigorosa teoria del dissenso estremo: «Nessuno si spaventa quando si aspetta che le persone siano fatte fuori. Nessuno si spaventa quando le cose vanno secondo un piano, anche se i piani sono orripilanti. Se dico alla stampa che domani il membro di una gang verrà ucciso o un camion di soldati verrà fatto esplodere nessuno si spaventa. Ma quando dico che un piccolo vecchio sindaco morirà tutti perdono la testa! Introduci una piccola anarchia, disturbi l'ordine costituito e tutto diventa caos. Io sono un agente del caos. E vuoi sapere una cosa del caos, Harvey? È equo». Nella dimensione sotto-culturale o contro-culturale si può pensare ai *black-blocks*, agli *squatters*, ai *casseurs*; in quella dell'azione solitaria ai cosiddetti «lone wolves», come Timothy McVeigh responsabile dell'auto-bomba di Oklahoma City che nel 1995 uccise 168 persone ferendone centinaia o Theodore Kaczynski, noto anche come Unabomber, autore di diversi attentati con uso di esplosivi.

è quasi del tutto assente nell'argomento secolarista perché si ritiene che, quando valutate dal punto di vista della ragionevolezza, diverse forme di irragionevolezza si equivalgano in quanto espressioni indifferenziabili di un'aberrazione concettuale dipendente da qualche tipo di disfunzione cognitiva. L'irragionevolezza è l'attitudine di chi non sa in che mondo pubblico vive perché ignora il senso comune che ne stabilisce i confini.¹⁷ Chi la manifesta in qualsiasi forma non è un interlocutore recalcitrante, ma semplicemente non è un interlocutore: la sua obiezione, quindi, non merita risposta. Su questa concezione restrittiva dell'interlocutore valido ritorno più avanti, descrivendo l'uditorio selettivo cui il secolarismo si rivolge per giustificare il suo progetto normativo.

Disaccordi trattabili / disaccordi intrattabili

La motivazione morale richiesta dalla reciprocità tra pari non implicherebbe di per sé un veto sul confronto pubblico tra credenze metafisiche. Questa conclusione diventa inevitabile solo perché il veto è necessario a introdurre una distinzione categorica tra disaccordi politicamente trattabili e intrattabili. Politicamente trattabile, ad esempio, è un disaccordo come quello sulle politiche fiscali, perché può contare su standard mutuamente accettabili che permettono di stabilire che cosa conta pubblicamente come una buona ragione. Politicamente intrattabile, d'altra parte, è un disaccordo come quello sulla legittimità dell'eutanasia, perché non è neanche chiaro quale procedura di arbitrato potrebbe essere condivisa per affrontarlo, visto che i contendenti si appellano a premesse valutative divergenti. In entrambi i casi si tratta di disaccordi tra persone che si riconoscono il diritto di dissentire dalle ragioni degli altri, ma nel primo le parti sono d'accordo di essere in disaccordo e su cosa, nel secondo è come se in merito alla questione specifica non si vivesse nello stesso mondo.

¹⁷ A questo proposito mi sembra di grande interesse un'osservazione di Stroll (1994, pp. 44-45) sulla distinzione cui Wittgenstein ricorre nella sua difesa di una versione della «common sense view», quella tra errore e aberrazione: se conto quante sedie ci sono in una stanza e ne calcolo 53 quando sono 55 ho fatto un errore, cioè usando una normale procedura di calcolo mi sono sbagliata sul risultato; d'altra parte, non si può dire che un paranoide convinto che tutto quello che mangia sia stato avvelenato da un nemico sconosciuto ha fatto un errore quando scopre che il suo cibo è innocuo, ma che soffre piuttosto di qualche tipo di aberrazione concettuale. Diremo che deve farsi curare, non che deve contare più attentamente. Il paranoide è come l'irragionevole perché il suo schema di ragionamento è fuori posto e il suo processo deliberativo fallisce completamente il bersaglio.

Va chiarito che non è la necessaria ricomponibilità a distinguere un disaccordo politico da un disaccordo metafisico. Anche disaccordi politici, infatti, possono risultare inconclusivi, ad esempio se non c'è accordo su come decidere una questione pubblica sulla quale si scontrano giustificazioni concorrenziali o se non ci sono ragioni sufficienti per scegliere tra opzioni mutuamente esclusive (il caso attuale delle politiche del lavoro, ad esempio) (cfr. Schwartzman, 1994, pp. 193-97). La condivisione di principi politici astratti, infatti, non implica necessariamente l'intesa sulle loro implicazioni pratiche e in casi particolarmente controversi è anche difficile stabilire quali principi politici astratti sono chiamati in causa. I disaccordi politici, quindi, possono essere intensi come lo sono quelli metafisici. Dove sta allora la distinzione rilevante? Il punto è questo: questioni politicamente discutibili sono quelle che ammettono una soluzione perché si può adottare come condivisa una delle opzioni contestate offrendo a chi la contestava un motivo ragionevole per preferirla. Non sarebbe così, invece, nel caso in cui si adottasse come condivisa un'opzione metafisicamente contestata, perché la decisione sarebbe ragionevolmente ingiustificabile a chi la contesta.

Questa conclusione sulla differenza qualitativa tra tipi di disaccordo è decisiva per l'argomento secolarista, ma solleva diverse difficoltà. Anzitutto non è chiaro come si potrebbe distinguere tra questioni politicamente contestabili e questioni politicamente incontestabili, visto che la distinzione è essa stessa oggetto di disaccordi apparentemente indecidibili. Inoltre, se il criterio è la giustificabilità ragionevole strettamente intesa, questo implica o che si considera politicamente indecidibile qualsiasi questione che abbia implicazioni in termini di credenze metafisiche (tutte le questioni relative a cose prime e ultime) o che si prevede di risolverle solo con compromessi *ad hoc*. In effetti, anche se si arrivasse a stabilire un criterio convincente d'inclusione/preclusione pubblica relativo a differenti possibili questioni, resterebbe comunque il problema di chiarire in che senso nel caso di disaccordi politici la decisione pubblica che avvalora una delle opzioni in discussione sarebbe comunque legittima, e quindi rispettosa anche dei dissenzienti, perché riconducibile a ragioni accessibili a tutti, e non a una presa di posizione settaria.

Faccio notare questa difficoltà anche per affrontarla in un quadro problematico più ampio che riguarda l'effettiva possibilità di risolvere questioni politiche solo sulla base delle stesse ragioni pubbliche e di un singolo standard di ragionevolezza. Ritornano qui, e con maggiore

pertinenza, domande già poste. Perché escludere che nel discorso politico possano avere voce ragioni plurali e derivanti da diverse fonti di valore purché intelligibili? Perché confondere l'accessibilità di una ragione con la sua accettabilità ragionevole? E soprattutto: perché la ragionevolezza dovrebbe necessariamente spingersi a garantire una teoria ideale del disaccordo, che abbia come obiettivo principale la distinzione tra disaccordi del tipo giusto e disaccordi del tipo sbagliato per quanto riguarda la trattabilità politica? (cfr. Dreben, 2003, p. 323).

La risposta sta nel fatto che la ragionevolezza è garante della divisione politica e del suo valore superiore perché agisce come solvente della conflittualità metafisica. Se sono ragionevole accetto un veto sulla pubblica presentabilità delle mie buone ragioni metafisiche sulle quali posso aspettarmi il dissenso altrui. Alla fine, il punto della distinzione tra tipi di disaccordo sta nel classificare come disaccordi politici quelli in cui questa norma di *civility* è condivisa, e come disaccordi metafisici quelli in cui non lo è. Ma allora ci si deve chiedere se sia desiderabile non soltanto definire in termini così restrittivi una norma di *civility*, ma anche limitarne l'operatività ai disaccordi politici. La norma potrebbe in effetti essere ridefinita sulla linea di una visione minimalista della reciprocità. Se ne potrebbe così estendere la portata ai disaccordi metafisici, ponendo il problema di che cosa il rispetto richieda in circostanze in cui l'orientamento all'accordo non è prevalente, e sono messe a confronto attitudini e dottrine diversamente ragionevoli e diversamente irragionevoli. Connettere il rispetto per l'altro al dovere di offrirgli ragioni che ci si può aspettare condivida, infatti, vuol dire assumere che c'è un'intesa fondamentale sulle ragioni da offrire. La possibilità che questa intesa non ci sia non è presa sul serio perché, se l'irragionevolezza è senza dubbio un fatto che non si può escludere, quello che conta è che resti un fatto privo di conseguenze per la tenuta della legittimità secolare.

Torniamo così alla questione della legittimità, e alla concezione liberale della legittimità alla quale il secolarismo vuole ispirarsi. Per essere legittima la soluzione offerta al disaccordo metafisico dovrebbe essere in linea di principio condivisibile da ciascuno e chiunque di coloro che ne sono destinatari. Ma dobbiamo aggiungere: tranne che a coloro che la rifiutano se il loro disaccordo è motivato da ragioni improprie e quindi non riconoscibili. Posizionandosi per propria scelta fuori dal cerchio ci si autoesclude dal rispetto dovuto a chi vi è incluso. Significa questo che gli irragionevoli possono essere governati senza il loro consenso? Più specificamente: l'obiezione alla legittimità di leggi che di-

scendono da ragioni di cui non si riconosce la validità è senza valore? Trascurando l'adeguamento (perché ci si converte, ci si reprime, si impara a tradurre o eludere) o l'antagonismo radicale, quali opzioni sono accessibili a credenti in diversi modi riluttanti alla ragionevolezza che non vogliono rinunciare al rispetto dei loro concittadini?

Se questa domanda è sensata, essa mostra che negli esiti del secolarismo qualcosa contraddice le premesse inclusive di un ideale di discorso pubblico che privatizza il fatto della disputa per perseguire rispetto e mutualità. La politica del silenzio e lo standard di ragionevolezza che ne costituisce la condizione di possibilità sembrano andare incontro agli stessi rischi di esclusivismo e settarismo che vorrebbero neutralizzare. Ma questa conclusione deve essere valutata in un quadro più ampio.

Questioni di coscienza

La questione della libertà di coscienza è centrale nell'argomento che alle origini del secolarismo s'impegna a proteggere credenze religiose dal controllo politico. Ma che cosa si afferma affermando la libertà di coscienza come libertà di credere? Quali sono gli effetti dell'idea che non si possono punire persone per le loro credenze, né costringerle a credere qualcosa, sul modo in cui si pensa alla coscienza e s'intende la sua autorevolezza? Rispondendo a queste domande vorrei far emergere difficoltà e incongruenze associate al progetto di tutelare la libertà di credere spoliticizzandola. L'ipotesi è che così si capiscano meglio gli aspetti problematici della nozione di ragionevolezza e il loro nesso con la paura del conflitto di verità. Inoltre, dato che la libertà di credere è protetta come una dimensione dell'autonomia personale, si conferma che la sua rilevanza è valutata in una prospettiva agnostica, che sospende il giudizio sul valore di merito o la verità delle credenze implicate.

Se la libertà di coscienza è la risposta al problema politico sollevato dal pluralismo religioso, al problema cioè di come sia possibile la convivenza pacifica tra fedi conflittuali, la questione dello status delle credenze religiose e delle loro conseguenze politiche assume un rilievo centrale. La coscienza è un'importante posta in gioco perché bisogna proporre una concezione che la renda congeniale al doppio scopo di proteggere credenze religiose dall'interferenza politica proteggendo la politica dall'interferenza delle credenze religiose. L'impegno secolarista a favore di una tutela negativa della coscienza è anche, e nello

stesso momento, un impegno a neutralizzare la possibilità che la coscienza funzioni positivamente, impiegando le ragioni per credere che detta come ragioni pubbliche. Si può supporre che l'interesse a spolicizzare la coscienza abbia a che fare con il modo in cui il secolarismo intende il rapporto tra politica e verità? In effetti, se nel quadro secolarista la verità è politicamente sospetta perché motivo insuperabile di divisione e faziosità, la sua dimensione «coscienziosa» appare come la più intrattabile in quanto associata a ragioni pensate come compulsive e inaccessibili per credere vero qualcosa. L'appello alla coscienza esalterebbe insomma una già problematica propensione del credente a intendere impegni morali come non negoziabili. Qui sto, non posso fare altro: l'asserzione luterana illustra in modo esemplare gli esiti assolutistici di ragioni coscienziali per credere vero qualcosa. Sono ragioni che si affermano assiomaticamente; insensibili alla confutazione; rivolte a descrivere uno stato interno di chi parla; centrate sulla relazione di chi parla con se stesso. Ragioni così fatte non devono esprimersi politicamente: non perché irrilevanti, ma perché troppo impellenti per accettare qualche disciplinamento esterno, e quindi praticamente pericolose. Tutelare la libertà di credere che rappresentano significa anche circoscrivere rigidamente il loro ambito di pertinenza. Questo è lo sfondo sul quale il secolarismo avanza una concezione della coscienza che, già nel classico argomento che lo inaugura, le offre una tutela ambivalente e contraddittoria.

Da allora la portata dello spazio coscienziale da tutelare si è indubbiamente estesa, senza però mutare significato e scopi. I modi per cercare la salvezza non sono più pensabili esclusivamente come religiosi, così come le concezioni della vita buona; le pratiche da sottrarre all'interferenza politica non sono più soltanto pratiche di culto. L'estensione, insomma, ha implicato l'ammissione di nuovi oggetti in un'area d'indipendenza morale sottratta alla giurisdizione pubblica.¹⁸ Coerente con questa prospettiva è la legittimazione di esenzioni e accomodamenti, che in diverso modo hanno permesso all'area protetta di ospitare pretese coscienziali. Sia quando si ammette che credenze

¹⁸ Cfr. Richards (1986, pp. 68, 86, 98) per una visione espansiva del diritto inalienabile della coscienza in cui lo status del credente che aderisce a una religione disprezzata è assimilato allo status minoritario attribuito a un individuo sulla base della razza, del genere e dell'orientamento sessuale. Lo scopo di questa strategia è quello di estendere lo spazio della privatezza in quanto spazio sottratto all'interferenza governativa in modo da estendere la protezione dovuta a credenze coscienziali anche ad altre dimensioni del sé da considerarsi altrettanto costitutive e imprescindibili. In questo caso, però, la coscienza funziona come arnese retorico per tutelare una sfera di immunità, non come una facoltà deliberativa che orienta il senso morale.

differenti legittimino l'applicabilità di regole differenti, sia quando si prevede che le leggi siano costruite in modo da facilitare la soddisfazione di obblighi coscienziali, infatti, la coscienza è pensata come spazio in cui si radicano ragioni per sottrarsi a vincoli che non possono essere né assolutamente ignorate né assolutamente difese (cfr. Patten, 2008, p. 24). Quando si decide di legittimarle lo si fa precisamente accogliendole nello spazio protetto che la coscienza circonda. La scelta di legittimare ragioni coscienziali per credere non implica cioè che le si riconosca in se stesse come ragioni autorevoli.

Ragionando all'interno dell'alternativa tra ragionevolezza e irragionevolezza suggerita dal secolarismo, infatti, i giudizi che discendono dalla coscienza devono essere classificati come irragionevoli se pretendono di dare voce pubblica alla libertà di credere. La credenza coscienziale è un fatto interno, riconducibile a un assenso cognitivo che può restare inerte o operare solo in quanto rivendicazione negativa di singoli o gruppi che rifiutino per sé obblighi e doveri pubblicamente riconosciuti come vincolanti. Appellarsi pubblicamente alla coscienza, invece, significa interpretare e giustificare la propria condotta in termini dissenzienti da quelli pubblicamente attesi, ricorrendo a ragioni considerate improprie nell'avvocatura politica. Come si concilia la valutazione sfavorevole dell'impegno politico coscienziale da parte del secolarismo con la sua pretesa di rappresentare il culmine di una storia ideale della libertà di coscienza? (cfr. Rawls, 1993, pp. 138-39). Si può ipotizzare che il secolarismo, così facendo, tenda a eludere il suo carattere di esito, potenzialmente non definitivo, di dispute tra visioni alternative del rapporto tra politica e credenze morali? (cfr. Murphy, 1998, pp. 248-49).

Libertà di credere

Per verificare questa ipotesi è bene guardare al modo in cui le pretese della coscienza sono trattate nell'argomento secolarista classico. Si vedrà così come la libertà di coscienza sia pensata sullo sfondo di un'etica della credenza che sovrappone obblighi epistemici e obblighi morali. Per un verso questa scelta implica problemi relativamente a una distinzione netta tra dimensione astratta e dimensione pratica della libertà di credere; fa emergere d'altra parte incertezze in merito all'origine volontaria o involontaria delle credenze stesse, vale a dire alla possibilità di considerarle o meno in quanto soggette al controllo

del credente. In entrambi i casi le questioni che si aprono evidenziano una tensione tra liberazione e privatizzazione della coscienza.

Anzitutto, infatti, la libertà di credere priva lo stato del potere di intervenire sulla credenza in se stessa, ma non sui suoi esiti pratici, che mettono in questione priorità e decisioni pubbliche vincolanti. Scomponendo la libertà di credere in libertà di pensiero e libertà di azione, la prima appare di diritto assoluta, mentre la seconda deve essere rigorosamente qualificata. Si afferma così, anche su un piano giurisprudenziale, una dicotomia tra credenza e condotta sulla base della quale nei casi in cui regolamentazioni politiche servono validi scopi secolari possono essere fatte valere contro il libero esercizio di pretese religiose, fino al punto di stabilirne una drastica supremazia sulla libertà di manifestare adesione a credenze. Il principio secondo cui i governi hanno il diritto di interferire con pratiche religiose in quanto distinte da credenze religiose è finalizzato a escludere che tali pratiche possano rappresentare una giustificazione per disobbedire alla legge, il che equivarrebbe a riconoscere che ciascuno è il legislatore di se stesso.

Resta, tuttavia, che la dicotomia formalmente avvalorata dal principio non è così efficace a identificare quali pratiche giustificano l'interferenza pubblica, e quindi rischia di rappresentare una vera e propria minaccia all'esercizio della libertà di credere in quanto tale (cfr. Moens, 1989, pp. 215-17). La consapevolezza di questo rischio non ha portato solo al tentativo di formulare un test d'interesse pubblico capace di giustificare in modo più rigoroso l'interferenza con pratiche ispirate da credenze, ma ha soprattutto legittimato l'esigenza di estendere la nozione di «religione» in modo da garantire lo status protetto delle credenze religiose a credenze che, pur non essendo riconducibili al teismo, assumono per chi vi aderisce il significato analogo d'impegni fondamentali e non negoziabili. Tornerò su questo punto, che riguarda anche l'opportunità di considerare la libertà di coscienza come sinonimo della libertà religiosa, e la questione se la coscienza secolare debba essere considerata destinataria della stessa tutela che spetta alla coscienza religiosa.

Qui è sufficiente sottolineare le difficoltà associate a una visione dicotomica della libertà di credere, che assuma di poterla ridurre quando necessario a un fatto speculativo privo di esercizio, senza disporre però di un criterio conclusivo per stabilire quali esercizi sono liberi e perché altri non lo sono. Se la distinzione tra la credenza e le condotte dettate dalla credenza ha senso solo in quanto si presume la riducibilità della credenza ad assenso cognitivo, fatto interno separato

e separabile dalle sue manifestazioni pratiche, si mostra qui in una prima forma la tensione tra liberazione e privatizzazione della coscienza aperta dall'argomento secolarista. Che l'equiparazione della libertà coscienziale a una libertà negativa rischi di implicare una tesi sulla privatizzazione come requisito della liberazione è confermato se si sposta l'attenzione alla già accennata questione relativa all'origine volontaria o involontaria delle credenze, e quindi alla loro eventuale criticabilità e rivedibilità.

In effetti, a seconda se la libertà di credere è fatta coincidere con il diritto di scegliere credenze religiose o con il diritto di esercitare doveri religiosi conformi a coscienza, cambiano le sue implicazioni per quanto riguarda la valutazione sia della presa che le credenze hanno sui credenti, sia delle responsabilità loro imputabili per quello che credono e per come arrivano a credere quello che credono (cfr. Sandel, 1998, pp. 85-88). La tesi volontarista risponde bene all'esigenza di contestare su basi epistemiche e morali modi di credere difficili da regolamentare, ma non offre alla libertà di coscienza la speciale protezione che la tesi involontarista è in grado di prometterle sottraendo credenze al controllo della volontà. L'argomento secolarista, in pratica, deve conciliare la sua opzione per la tolleranza della libertà di credere, sorretta dall'involontarismo, con l'esigenza di controllarne gli esiti conflittuali; lo fa regolandola politicamente attraverso il richiamo a un'etica della credenza che sembra presumere il volontarismo (cfr. Passmore, 1978, che è all'origine di questa mia interpretazione). Una lettura involontarista della credenza, infatti, o implica una concezione disciplinata della verità, e della coscienza come sua custode, o favorisce una divaricazione tra coscienza e legge potenzialmente pericolosa per l'ordine politico (cfr. Locke, 1667, p. 97). Una lettura coerentemente volontarista della credenza, d'altra parte, registra il fatto che la si scelga liberamente senza riuscire a rendere conto del significato costitutivo e irrinunciabile che può assumere per il credente.

Mentre il secolarismo classico si pone il problema di arrivare a qualche tipo di soluzione mista, che non intenda la coscienza solo come facoltà cognitiva sulla base della quale ci si persuade che un particolare insieme di credenze è vero, scegliendo dunque di affermarlo come imprescindibile, il secolarismo contemporaneo presuppone una tesi volontarista secondo la quale il diritto di scegliere credenze morali è prioritario sulla possibilità che costituiscano impegni non negoziabili per il credente. Affermare la rilevanza di questo aspetto, infatti, significherebbe disporre di un criterio di validità per credenze antecedente alla volontà dei credenti, e cioè di un criterio di verità che, permet-

tendo di accertare quali credenze morali sono oggettivamente migliori, rischierebbe però di giustificare che siano imposte anche a chi non le sceglierebbe liberamente.

La posta in gioco tra le due opzioni, quindi, è la relazione tra credenze, verità e libertà di scelta: nel caso volontarista la libertà di credere è libertà di dare/togliere assenso a credenze morali la cui verità/falsità non è in discussione, nel caso involontarista, al contrario, è la verità delle credenze a motivare l'assenso. Nel volontarismo secolarista la libertà di scelta precede l'attaccamento alla credenza non perché si ritenga sia la scelta a conferire valore alla credenza, ma perché, ragionando sulla base di un'ontologia secondo la quale i soggetti morali devono essere pensati come liberi e indipendenti dalle credenze che sottoscrivono – e capaci di tenerle a distanza sotto l'aspetto della loro identità pubblica – la valorizzazione delle credenze stesse corrisponde a un atto volizionale piuttosto che a un atto cognitivo. Come ben si vede dalla disputa etica medievale sul volontarismo, del resto, l'avversario da battere è una tesi realista sulla verità che, invece di far discendere la moralità dalla volontà decisionale divina, riconduce verità e falsità delle credenze morali al modo in cui le cose sono, indipendentemente dall'attitudine, umana o divina, in merito (cfr. Haldane, 1989).

Quale integrità?

La tesi del secolarismo è che la libertà di coscienza si situa al punto di raccordo tra credenze politiche/secolari e credenze metafisiche. Sono libera di modulare come preferisco le mie credenze metafisiche alle credenze politiche/secolari condivise, purché riconosca che nel caso in cui la modulazione fallisse, e si producesse un conflitto di lealtà, le credenze politiche/secolari devono prevalere. Questo ridimensionamento della libertà di credere, che è libertà di credere quello che si vuole a condizione di non farne valere politicamente le conseguenze se non in termini compatibili con l'ordine, estremizza una tendenza costitutiva del dispositivo secolarista a neutralizzare esiti potenzialmente minacciosi della libera credenza, senza tuttavia cancellarla. Si può dire, anzi, che il secolarismo coincide fin dall'inizio con una specifica politica della coscienza che tutela la libertà di credere nel momento in cui ne richiede il contenimento. Questa operazione avviene attraverso alcuni passaggi cruciali: lo spostamento delle libere credenze in un territorio personale sottratto alla pubblica scrutinabilità, il veto sull'impiego politico più che parsimonioso di ragioni derivanti

da tali credenze, l'attenuazione del nesso tra libera credenza e libera espressione della credenza. La configurazione della coscienza come spazio libero, cioè la sua secolarizzazione, avviene insomma alla precisa condizione di depotenziarla come fonte di ragioni pubblicamente autorevoli.

Introducendo la questione del carattere ambiguo della libertà di coscienza nell'argomento secolarista ho lasciato molte questioni in sospeso. Si può cominciare ad affrontarle da qualche considerazione generale, senza la pretesa di proporre una teoria della coscienza, ma soltanto ricorrendo ad alcune indicazioni indispensabili a comprendere il significato dell'impegno coscienziale come qui inteso. Assumendo che la coscienza rappresenti la facoltà di indagare e discernere la qualità morale delle condotte, il loro valore e disvalore, ottenendo così indicazioni in merito a cosa fare / non fare, ci si riferisce a una nozione di coscienza in cui appaiono centrali la dimensione cognitiva e quella motivazionale. Diventa quindi rilevante stabilire se gli standard di orientamento che fornisce, e le motivazioni connesse, debbano essere considerati soltanto relativi a chi giudica o allo specifico contesto in cui il giudizio si esprime, o se invece potrebbero essere autorevoli a prescindere dal riferimento alla persona per cui valgono, cioè cognitivamente e motivazionalmente vincolanti sulla base di standard neutrali tra giudici e contesti diversi.¹⁹

Si pensi ad esempio al modo in cui è convenzionalmente descritta la pratica dell'obiezione di coscienza. Tizio rifiuta di assoggettarsi a un obbligo riconosciuto sulla base del fatto che per lui sarebbe sbagliato farlo dato quel che la sua coscienza gli suggerisce. Il punto di vista di Tizio, quindi, non è che l'obbligo in questione è illegittimo e che tutti dovrebbero rifiutarlo, ma che l'obbligo non può valere per lui perché la sua coscienza gli impedisce di riconoscerlo. La pretesa della coscienza, insomma, vale a garantire la non implicazione di Tizio, la sua possibilità di evitare per sé quel che l'obbligazione prescrive. Se ne deduce che la forza delle indicazioni coscienziali è circoscritta, vale a dire impossibilitata a estendersi da Tizio a tutti gli altri: tali indicazioni appaiono cioè agente-relative, vale a dire implicano un riferi-

¹⁹ Mi riferisco qui ancora implicitamente alla distinzione tra ragioni agente-neutrali e ragioni agente-relative (cfr. Nagel, 1986, pp. 210-13). Se le ragioni hanno una forma generale che non include un riferimento essenziale alla persona per cui sono ragioni, si tratta di ragioni neutrali all'agente (è una ragione per chiunque fare quello che la coscienza detta o volere che si possa farlo); se invece le ragioni che la coscienza produce includono un riferimento essenziale alla persona per cui sono ragioni, si tratta di ragioni relative all'agente (è una ragione per Tizio fare quello che la sua coscienza detta o volere che si possa farlo, e anche Caio può riconoscerlo).

mento essenziale a Tizio per legittimarsi. L'argomento secolarista non nega che vi siano buone ragioni agente-neutrali per rispettare la coscienza, ma le spiega attraverso una concezione della coscienza come spazio protetto da interferenze indebite cui ciascuno deve avere diritto. Come chiunque, Tizio ha diritto alle sue credenze coscienziali.

Quello che qui mi chiedo, invece, è se la coscienza di Tizio, come quella di chiunque, potrebbe dettare ragioni per tutti quando a Tizio, e a chiunque, si riconoscesse l'opportunità di dare voce pubblica a impegni agente-relativi cercando di mostrare che hanno una forza prescrittiva agente-neutrale. Tizio, insomma, potrebbe sostenere che le sue ragioni coscienziali contro una legge vigente sono migliori delle ragioni pubbliche che si esprimono nella legge vigente. Nel quadro secolarista la possibilità non è sempre esclusa, ma quando non lo è deve essere ridescritta: quella di Tizio non sarebbe una condotta coscienziosa, ma un gesto di disobbedienza civile. Tizio può mettere in questione una legge vigente sulla base del fatto che non risponde o risponde male a ragioni agente-neutrali. L'importante è che le ragioni per cui si ritiene che la decisione o la regola in questione è ingiusta per tutti non siano agente-relative. Una condotta politica, infatti, non può assumere a proprio criterio-guida unità di misura non condivise né può cercare di mostrare che tali unità di misura sono preferibili a quelle condivise. Per farlo dovrebbe appellarsi pubblicamente a quello che in coscienza chi agisce considera vero: ma questa è un'implicazione non autorizzata della libertà di credere.

Non è risolutivo d'altra parte che usando l'espressione «agire secondo coscienza» si intenda sottolineare che chi agisce lo fa sulla base di una sincera convinzione su quello che è moralmente richiesto. In genere usiamo l'espressione per descrivere circostanze in cui motivi di presa di distanza, di divergenza, di opposizione sembrano chiamare in causa ragioni speciali: ragioni che rinviano a un giudizio di certezza soggettiva distinto da un giudizio oggettivamente motivabile, e a un criterio del valore che merita rispetto o immunità indipendentemente dai suoi contenuti (cfr. Andrew, 2001, p. 77). Ma non è chiaro se le ragioni speciali in questione dicano solo che si disapprova qualcosa, che qualcosa offende o indigna a partire da sé, e secondo un criterio che si limita a essere soltanto internamente autorevole, o se ci sia un «di più» sostanziale che può rendere esternamente motivabile la disapprovazione, l'offesa o l'indignazione, facendola corrispondere a esigenze riconoscibili cui la valutazione coscienziosa risponde.

Questa incertezza fa della libertà di coscienza un ideale attraversato da una tensione interna tra la tendenza a oggettivare standard di orientamento individuali e la tendenza a rispondere integralisticamente a standard di orientamento individuali. Il trattamento ambiguo che la coscienza riceve da parte della teoria politica dipende in effetti dal suo qualificarsi come lo spazio di una valutazione instabile tra integrità e responsabilità, o tra integrità come coerenza esistenziale/autarchica e integrità come interesse a difendere e motivare credenze vere che si ritengono ingiustamente messe in questione da ragioni e scelte pubblicamente convalidate.²⁰

Che ci si possa richiamare alla coscienza in modo radicalmente soggettivo, pretendendo privilegi o esenzioni in nome di principi speciali e contro principi generali, non è un fatto di per sé necessario, così come non è inevitabile che essa coincida con un criterio decisionale essenzialmente anarchico e irresponsabile. L'idea di fedeltà a impegni di coscienza ammette, infatti, almeno due differenti interpretazioni: può trattarsi di una fedeltà che dipende da un senso di chi si è il cui valore è del tutto svincolato dal suo riconoscimento esterno – un valore che dipende da una relazione di corrispondenza del sé con il sé i cui esiti esterni possono apparire incomprensibili, sgradevoli o nocivi senza che chi agisce sia in grado di registrarlo o interessato a evitarlo; oppure può trattarsi di una fedeltà che pretende di far valere all'esterno, di fronte agli altri, gli impegni cui è dedicata (cfr. Calhoun, 1995). La prima visione dell'impegno coscienziale – centrata su una concezione dell'integrità individuale come fatto autarchico – sottolinea soprattutto la coerenza interna di uno schema valutativo e il carattere assolutistico della sua tenuta, avvantaggiandosi dei presumibili effetti intimidatori della sua insensibilità alle confutazioni («non posso credere / fare altro»). In questa visione ha un peso decisivo l'idea di un carattere compulsivo dei dettami coscienziali, moralmente

²⁰ È significativo, ad esempio, che Arendt (1972, pp. 40-42) e Rawls (1972, p. 352) condividano una visione della coscienza come movente impolitico dell'agire proprio perché la considerano inevitabilmente impegnata a tutelare l'integrità dell'agente, cioè a testimoniare – anzitutto a se stessi – che tipo di persona si è. Direi che, seguendo Ryle (1940, p. 31), entrambi intendono la coscienza come *private monitor* di purezza morale. La distinzione netta che ne consegue tra disobbedienza civile e obiezione di coscienza esclude qualsiasi possibile concidenza tra obiezioni motivate da convinzioni profonde sul giusto e l'ingiusto da una parte, e obiezioni motivate a cambiare le politiche di un governo dall'altra. In un certo senso è l'illegittimità politica delle ragioni soggiacenti a un'obiezione coscienziale a renderle meritevoli di tutela, precisamente in quanto derivanti da una preoccupazione per la salvezza dell'anima priva di rilevanza positiva.

neutrale in quanto descrittivo di uno stato mentale interno privo di qualsiasi interesse alla riconoscibilità esterna di un suo valore.²¹

Dettami coscienziali assomigliano in questo quadro a preferenze molto intense, alla cui presa non ci si può sottrarre, come se fosse qualche tipo di bisogno impellente a stabilirne il carattere imprescindibile. Su questo sfondo non è difficile concepire la coscienza come spazio protetto e nello stesso tempo negare che dettami coscienziali possano affermarsi come pubblicamente autorevoli. Ma questo sfondo non è l'unico possibile perché la visione dell'impegno coscienziale che lo legittima è riduttiva. Si potrebbe ritenere, infatti, che il carattere compulsivo dei dettami coscienziali dipenda dal fatto che si percepiscano le loro implicazioni come doverose perché derivanti da credenze fondamentali sul bene e sul male, sul giusto e sull'ingiusto. Nessun problema, direbbe il sostenitore della visione dell'integrità coscienziale come fatto autarchico: ma a riconoscere il carattere di doverosità bastano esenzioni e accomodamenti che registrino, dove ammessi, il diverso valore di diversi stati interni, ad esempio proteggendo la preferenza intensa di Tizio a non andare in guerra perché è pacifista, ma non la preferenza intensa di Caio a non andare in guerra perché è seguace dell'oblomovismo. In questa replica, però, si vede un'insufficienza della visione dell'impegno coscienziale come fatto autarchico: in effetti è il tipo di relazione che lo stato interno riesce a intrattenere con l'esterno a permettere di distinguere le ragioni che lo ispirano come apprezzabili, disprezzabili o indifferenti (e di trattarle di conseguenza). Ma se si vuole negare che la coscienza sia necessariamente limitata a misurarsi solo internamente con se stessa si deve andare oltre questa ammissione e riconoscere la possibilità di un'ambizione della coscienza a mettere alla prova la verità delle sue ragioni avanzando pretese su quello che è moralmente giusto per tutti.

In questo caso l'impegno coscienziale – centrato sull'integrità individuale come fatto relazionale – tende a rendere pubblicamente riconoscibile la misura del valore di cui si avvale sia che si tratti di un'ambizione debole al riconoscimento di importanza dei suoi esiti valutativi sia che si tratti di un'ambizione forte a rivendicarli come validi per tutti. La distinzione tra queste due forme d'impegno coscienziale è in

²¹ La lettera in cui Magda Goebbels spiega la decisione di uccidersi uccidendo anche i suoi sei figli nel bunker di Hitler illustra perfettamente la differenza tra integrità personale e integrità morale: «La nostra splendida idea è stata distrutta e con essa tutto ciò che di bello, apprezzabile, nobile e buono ho conosciuto. Non varrà la pena di vivere nel mondo che verrà dopo il Führer e il nazionalsocialismo e per questo ho portato qui i bambini. Sono troppo perfetti per la vita che ci sarà dopo di noi e un dio misericordioso mi capirà quando sarò io stessa a salvarli» (Reuth, 1993, p. 357).

linea di principio chiara, anche se la sua nettezza è più difficilmente verificabile nelle pratiche, quando gesti coscienziali esemplari si qualificano soprattutto come gesti di resistenza a pressioni esterne o di obiezione a regole cui si attribuisce generale validità, il che fa inevitabilmente risaltare i loro aspetti sovversivi e divisivi, sottolineando quindi la loro dimensione autarchica più di quella relazionale. Anche se le ragioni di cui l'impegno coscienziale si avvale sono ragioni morali, infatti, emerge soprattutto che chi le impiega rivendica alle «sue» unità di misura un valore assiomatico, manifestando attraverso l'indisponibilità al compromesso una forma particolare di amor di sé assolutistico, un esasperato attaccamento alla sua anima a discapito di tutte le altre obbligazioni. La possibilità che la coscienza generi pretese esorbitanti o moralmente ripugnanti pone in effetti il problema di come governarne logiche e dinamiche.²²

Se il ricorso a politiche della coscienza risponde a questo problema introducendo la necessità di un limite o di un senso dell'orientamento non è questa strategia in quanto tale che qui intendo mettere in questione, ma piuttosto le modalità con cui il secolarismo la persegue. Si tratta di chiarire se il disciplinamento *ragionevole* dei dettami coscienziali sia desiderabile. Riconoscere autorevolezza oggettiva al principio di coscienza significa mettere a rischio l'attitudine ragionevole degli individui verso le credenze; l'attitudine ragionevole verso le credenze, dunque, richiede di tenere sotto controllo le ambizioni del principio di coscienza. Bisogna valutare se e a quali condizioni questo modo di intendere il principio di coscienza tutela davvero la libertà di credere.

La religiosità della coscienza

Non è chiaro anzitutto se la libertà di coscienza deve essere considerata un sinonimo della libertà religiosa o se, invece, non sia la coscienza in quanto tale, più che la religione, a poter pretendere speciale protezione. Nel caso in cui si opti per la seconda ipotesi, come faccio

²² Cox, La Caze e Levine (2012) sollevano con chiarezza il problema di come distinguere tra fanatismo e coerenza assoluta con i propri impegni morali: se al fanatico, che tiene insieme desideri e voleri in «an intimidatingly coherent package», manca una dimensione cruciale dell'integrità, vale a dire l'adeguato rispetto per il punto di vista altrui, l'onere della distinzione dipende da cosa si intende per «rispetto adeguato», visto che come si vedrà può essere richiesta arroganza morale per non arrendersi a quello che il senso comune considera giusto. Smith (2003) parla di una «declaration of independence quality» delle pretese coscienziali, che deve essere scomposta nei suoi aspetti promettenti e pericolosi. Come osservano Eisgruber e Sager (1994, p. 1269), insomma «dalla coscienza possono venire sia il bene sia il male: dare da mangiare agli affamati, forse, ma anche la purificazione della razza caucasica».

qui, bisogna poi decidere a quali condizioni – e perché – impegni coscienziali possano essere assimilati a impegni religiosi. Che cosa c'è di speciale nella credenza religiosa che fa pensare a un suo diritto privilegiato di essere tutelata?

Definendo come «religiosi» certi requisiti di credenze si sottolinea che coincidono con impegni che i credenti considerano imprescindibili perché li sperimentano come dettati da doveri superiori. Ma, evidentemente, anche credenze non religiose possono funzionare allo stesso modo.²³ La qualità «religiosa» di ragioni coscienziali può essere spiegata dal peso decisivo che attribuiscono a considerazioni morali, non presentandosi cioè come resoconto dello stato mentale interno di qualcuno, ma come rivendicazioni su ciò che è moralmente giusto che non possono essere testate solo su fatti interni di chi le avanza. Nel caso in cui si sottolinei nella credenza religiosa la dimensione del riconoscimento di un'autorità normativa indipendente da preferenze individuali, quali che sia la loro intensità, la si può intendere come rappresentativa di un funzionamento caratteristico delle credenze morali in generale. Se così fosse, la libertà di coscienza potrebbe coincidere con la pretesa di pronunciarsi autonomamente, vale a dire senza subire interferenze indebite, a partire da credenze che meritano rispetto perché connesse a questioni di valore, questioni prime e ultime, come quelle relative a vita e morte, bene e male, essere e non essere, giusto e sbagliato. Così inteso, un pronunciamento della coscienza non dovrebbe essere legittimato solo negativamente, vale a dire in termini di obiezioni accomodabili o esenzioni riconoscibili a leggi, decisioni e politiche, ma anche positivamente, come espressione di una libertà di giudizio morale che può esprimersi nell'avvocatura politica. Perché

²³ Koppelman (2009) affronta in modo eccellente la questione esaminando tra l'altro un interessante caso di obiezione al servizio militare discusso dalla Corte Suprema nel 1970. Ashton Welsh rifiuta di essere addestrato per partecipare a qualsiasi guerra, ma afferma di non credere in Dio e di non avere alcuna credenza religiosa. La Corte decide che Welsh deve essere esentato perché le sue credenze vanno considerate «religiose» in quanto credenze sul giusto e l'ingiusto, cui ci si sente impegnati con la stessa intensità che caratterizza l'attaccamento a convinzioni religiose in senso stretto. A rendere questa obiezione «laica» analoga a un'obiezione religiosa è la legittimazione coscienziale. «Se un individuo aderisce profondamente e sinceramente a credenze che sono puramente etiche o morali per la fonte e il contenuto, ma che gli impongono comunque il dovere di coscienza di astenersi dal partecipare a qualsiasi guerra in qualsiasi momento, quelle credenze occupano certamente nella vita di quell'individuo un posto analogo a quello occupato da Dio per persone tradizionalmente religiose. Dato che le sue credenze funzionano come una religione nella sua vita, un individuo del genere ha diritto a un'esenzione caratteristica di un'obiezione di coscienza "religiosa" come qualcuno che deriva la sua opposizione coscienziale alla guerra da convinzioni religiose tradizionali» (Welsh v. United States, 1970, pp. 333, 340). Si pone qui con chiarezza anche il problema dell'unità di misura oggettivamente autorevole su cui la coscienza deve regolarsi per non ridursi a un movente soggettivistico che vale compulsivamente solo per chi lo sperimenta come tale.

non sia questa la conclusione cui una politica secolarista della coscienza arriva lo si capisce rivisitando l'argomento classico che la inaugura. Il mio interesse non è ricostruttivo. Si tratta di capire se all'origine del ridimensionamento della libertà metafisica alla ragionevolezza c'è una diffidenza costitutiva del secolarismo verso i moventi integralistici della credenza morale.

È fuori questione, in effetti, che l'idea d'impegno coscienziale assume significato nel momento in cui l'autorità civile e quella religiosa si differenziano, rendendo necessarie mediazioni tra obblighi diversi potenzialmente conflittuali, e legittimando la possibilità di un mondo valutativo interno distinto dal foro esterno. In queste circostanze la stretta sovrapposizione della coscienza alla credenza religiosa favorisce la tendenza a percepire l'impegno coscienziale come potenziale indicatore d'inaffidabilità civica, data l'obbedienza a un'autorità esterna e superiore che richiede.

Credo tuttavia che per capire a fondo come il secolarismo in quanto dispositivo politico moderno affronta la potenziale fonte di instabilità che il principio di coscienza rappresenta si debba tenere conto che l'instabilità non dipende soltanto dalla coscienza intesa come facoltà motivazionale (mi dice cosa fare / non fare), ma anche dalla sua possibile autorevolezza come fonte di conoscenza morale (mi dice cosa devo credere giusto/ingiusto). Proprio perché il secolarismo considera la coscienza, almeno in linea di principio, come fonte di credenze che sono cognitivamente affidabili, ma anche specialmente ultimative, il suo modo di disciplinarla è parte integrante di un progetto di pacificazione che deve impedire a standard di verità incompatibili di scontrarsi politicamente. Nel secolarismo una politica della coscienza è anche una politica della verità: il principio di coscienza è considerato fonte potenziale d'instabilità cognitiva e normativa se diventa depositario di una verità indipendente che pretende di giudicare pubblicamente il giusto e l'ingiusto, mentre può operare senza interferenze come fondamento di una varietà di pratiche in cui la credenza individuale dissente da leggi e costumi stabiliti e lo fa privatamente, cioè senza rivendicare validità oggettiva per gli standard che impiega. Emerge così un'interpretazione ben circoscritta della libertà di credere: se la coscienza deve essere libera da coercizione, perché nessuno può essere obbligato a credere / non credere qualcosa, allora deve an-

che essere fatto personale, immune alla critica perché immune a standard oggettivi della ragione e del torto.²⁴

La coscienza è libera in quanto i suoi giudizi sono privati di qualsiasi politicITÀ, il che significa che le sue ragioni non devono estendere la loro autorità oltre i confini di un mondo valutativo interno dove l'individuo la utilizza come fonte e guida delle sue condotte. Anche assumendo che la si possa intendere come depositaria di un criterio del giusto e dell'ingiusto, è un criterio che riguarda solo il singolo e la specifica relazione che si instaura tra le sue convinzioni e le sue condotte. Sarebbe perlomeno stravagante, in questo quadro, immaginare che Emma dica a Eugenia «la mia coscienza mi dice che hai torto» perché i verdetti della coscienza limitano la loro portata a chi ne è proprietario (cfr. Ryle, 1940, pp. 35, 38). Che la coscienza di Emma possa orientare solo quello che Emma crede o fa implica che i criteri del giusto e dell'ingiusto dettati dalla coscienza sono agente-relativi, cioè non trasferibili dal mondo valutativo interno di Emma a quello di Eugenia, né esportabili all'esterno di mondi valutativi interni.

Il rispetto del mondo valutativo interno, quindi, è possibile solo a condizione di intendere l'appello alla coscienza come ultima risorsa per proteggere una credenza e le sue fonti di valore. Se ci si appella alla coscienza si chiude il discorso, mostrando che si è abbandonato il tentativo di convincere gli altri della correttezza oggettiva del proprio atto e ci si limita ad asserire la sua imprescindibilità soggettiva: non avrei bisogno di appellarmi alla coscienza, quindi, se le ragioni del mio giudizio, e dell'eventuale atto dissenziente che ne deriva, fossero riconoscibili e accettabili fuori di me (cfr. Childress, 1979, pp. 182-83). In questo modo si tiene insieme l'idea che c'è un diritto naturale alla coscienza, un diritto antecedente e indipendente dall'autorità del governo, con l'idea che la pretesa che ne deriva non vincola quella stessa autorità a legittimare pretese coscienziali basate su credenze che considera politicamente inopportune. Proprio perché il credente è potenzialmente inaffidabile quando si tratta di distinguere quel che si deve a Dio e quel che si deve a Cesare, bisogna privare la libertà di credere di conseguenze che non siano intime o cerimoniali in modo da evitare contrasti problematici tra diritti naturali e doveri politici.

²⁴ Questo slittamento da protezione a privatizzazione della coscienza libera è evidenziato e criticato nell'efficace pamphlet di Dacey (2008) a partire da una tesi liberale contro la «privacy fallacy» del secolarismo agnostico, che sposta le credenze fondamentali fuori dal discorso pubblico.

Politica della coscienza / politica della verità

In definitiva, risulta chiaro che sarebbe difficile spolicizzare efficacemente la valutazione metafisica senza neutralizzare la coscienza come principio di azione. Nel *Leviatano* è già chiaro che senza togliere di mezzo la coscienza come fonte d'impegni morali imprescindibili ogni singolo individuo vorrà essere inventore delle sue regole e giudice delle sue azioni (cfr. Hobbes, 1651, cap. XXIX). La tesi hobbesiana contrasta apertamente questa possibilità, autorizzando senza riserve la costrizione del principio di coscienza da parte della legge, data la sua tendenza a legittimare una nozione soggettiva del valore che diventa inevitabilmente sfida settaria all'ordine politico. È una forma di laicismo positivista, poco interessante se è il carattere internamente contraddittorio della libertà di coscienza secolarista che si vuole considerare.

Proprio perché più indiretta di quella hobbesiana, la tesi lockeana è adatta a questo scopo. Il suo punto è il seguente. Bisogna affermare un'unità di misura oggettiva del giusto e dell'ingiusto che impedisca al principio di coscienza di legittimare una verità privata come criterio ultimativo del valore. Affermando che la coscienza giudica sulla base di quella che soggettivamente è intesa come una legge oggettiva, la si conserva come fonte di credenze interne che non possono essere costrette all'uniformità dogmatica, ma che nello stesso tempo non devono pretendere un'autorevolezza cognitiva o normativa esterna che le autorizzi a destabilizzare l'ordine politico. La libertà di credere dipende dal diritto inviolabile a prendersi cura dell'anima, della quale siamo e dobbiamo essere considerati unici legittimi proprietari, ma si tratta di un diritto che deve essere esercitato nei modi e negli spazi pertinenti, restando cioè politicamente improduttivo. Il principio di coscienza può avere effetti politici soltanto in circostanze di emergenza, quando diventa depositario dell'unità di misura oggettiva del giusto e dell'ingiusto tradita da governi inadempienti, attivando così la sua carica antagonista a scopi prevedibilmente benefici perché connessi all'internalizzazione di regole esterne e non all'espressione esterna di credenze interne.²⁵

²⁵ Per capire la profonda revisione cui Locke sottopone la nozione di coscienza allo scopo di renderla congeniale alla sua tesi secolarista cfr. Kraynak (1980), che insiste sulla specifica differenza della concezione lockeana (la coscienza come unità di misura soggettiva di una legge oggettiva) da quella cattolica (coscienza impegnata all'ortodossia) e da quella protestante (coscienza impegnata all'eterodossia). Cfr. inoltre Durst (2001, pp. 40, 44, 50), cui si deve l'idea di una visione «proprietaria» dell'anima e Wolin (1961, cap. 9, par. 8) che mostra come il progetto lockeano sulla coscienza consiste nel garantire che quando la voce interna parla pubblicamente lo fa secondo quanto le regole esterne richiedono.

In presenza di un'autorità che è depositaria del criterio del giusto e dell'ingiusto, quindi, il consenso dovrebbe implicare governo della coscienza e neutralizzazione delle potenzialità politiche dei suoi esiti valutativi; in sua assenza, invece, il giudizio coscienzioso è indispensabile perché ciascuno deve assumere la responsabilità di decidere se fare appello a standard morali superiori, che sono quelli divini, non quelli disponibili sulla terra: il diritto di giudizio «privato», ad esempio, ha un ruolo decisivo per valutare quando è richiesta la resistenza a un governo illegittimo, e deve svolgerlo responsabilmente, facendosi guidare soltanto dall'interesse pubblico.

Nell'insieme, questo tentativo di conservare la dimensione normativa della coscienza protestante contenendone però gli esiti destabilizzanti genera una soluzione ambivalente in cui la tensione tra diritti naturali e doveri sociali resta irrisolta. Se la coscienza deve rappresentare una riserva del giudizio che dipende da un rapporto intimo con una fonte di autorità trascendente, come si evita che il credente si consideri autorizzato a dedurre una conoscenza morale di cui la coscienza è depositaria? In questo quadro la confutazione del cosiddetto «entusiasmo», in quanto atteggiamento fideistico centrato su una forma impropria di amore per la verità, assume un rilievo centrale e conferma un interesse caratteristico della tesi secolarista a distinguere forme proprie e improprie di amore per la verità.²⁶

Come l'irragionevolezza, l'entusiasmo è un caso di amore per la verità male inteso, incapace di disciplinarsi in quanto motivato a rivendicare autorevolezza esterna di standard solo internamente convalidati. Non è l'entusiasmo in quanto fenomeno specifico a interessare qui, ma la possibilità di individuare nel modo in cui è confutato una sorta di regolamento di conti con il principio di coscienza come principio di verità che autorizza giudizi e condotte anti-istituzionali. Quello che il secolarismo richiede ai credenti è un esercizio di respon-

²⁶ Nel vocabolario del XVI e XVII secolo l'entusiasmo corrisponde a una forma di settarismo religioso i cui aderenti (ad esempio gli anabattisti o i primi quaccheri) pretendono di essere in contatto diretto con Dio, che parlerebbe loro con una voce interna, dettando prescrizioni che non devono necessariamente apparire intelligibili agli altri e non possono essere contestate neanche da coloro che le ricevono. L'assenso religioso, in questo caso, non è guidato dalla ragione, ma dalla profonda convinzione personale interna, che non dispone, e non crede di aver bisogno, di alcun criterio esterno per giustificarsi. Il punto sollevato da Locke (1690, libro IV, cap. XIX, par. 10) è che, se Dio ha rivelato qualcosa, quello che ha rivelato deve essere considerato incontrovertibile, ma non per questo deve esserlo anche la credenza che Dio ha rivelato una particolare credenza come vera. Dio può rivelarci come vero qualcosa che ci appare improbabile, ma la nostra credenza che si tratta di una rivelazione deve essere basata su standard di evidenza oggettivi, non su standard di certezza soggettivi. Cfr. Rosen (1991, p. 13).

sabilità a favore dell'ordine. Accettare questa responsabilità significa accettare un'etica della credenza che prevede il contenimento delle ambizioni morali ed epistemiche delle credenze. Nel secolarismo attuale pretese esorbitanti delle credenze sono disciplinate attraverso la ragionevolezza del credente, e cioè facendo intervenire un principio di restrizione che vieta di invocare pubblicamente tutta la verità di quello che si crede. Come sappiamo, la ragionevolezza consiste di fatto nell'aderire a un impiego superficiale e ristretto della ragione nell'ambito politico, il che impone di accettare vincoli precisi alla pubblicizzazione di ragioni per credere vere le proprie «fedi». Nel secolarismo classico, invece, pretese esorbitanti delle credenze sono confutate a partire da un ridimensionamento dello status epistemico della credenza a forma debole di conoscenza. In questo modo si può spiegare perché le dispute religiose devono essere considerate irrisolvibili, dato che non c'è una vera posta in gioco, e perché credenze religiose che invece assumono che la posta in gioco ci sia sono sospettabili di volersi imporre con la forza. Non solo, ma diventa anche possibile contestare modi di credere irrazionali in quanto basati sul rifiuto di sottoporre credenze a standard di affidabilità.

Nella confutazione dell'entusiasmo, in effetti, l'obiettivo polemico è la credenza irresponsabile che afferma la sua verità senza disporre delle prove per farlo. Regolare come si deve la formazione della credenza significa assumere l'obbligo di cercare la verità, cioè considerare l'assenso a una credenza direttamente proporzionale all'evidenza che si ha per crederla vera. In quanto tesi epistemica sulla giustificazione della credenza, l'evidenzialismo serve a contestare la supremazia del principio di coscienza rivendicata dalle sette, che pretendono di giudicare e agire sulla base di quella che soggettivamente intendono come regola oggettiva. Credenze fondate e responsabili devono essere distinte da credenze infondate e irresponsabili sulla base del fatto che le prime non fanno della «fantasia» la loro guida normativa, e quindi rifiutano di attribuire a verità rivelate lo stesso status di certezza caratteristico di verità razionali o rifiutano verità rivelate che contraddicono verità razionali (cfr. Locke, 1690, libro IV, cap. XIX, par. 1, 3, 9).

Quella che qui è intesa come dimensione «soggettiva» della credenza coscienziale riguarda la complicata relazione del credente con la verità cui la credenza è orientata e tende a semplificarla drasticamente. Si può essere convinti della verità di una credenza anche se questo porta a dubitare dell'evidenza o a essere soggettivamente certi di qualcosa di cui oggettivamente si dubita; si può voler mantenere un

impegno a credenze cui si attribuisce un valore non negoziabile anche se risultano contestabili dal punto di vista dell'evidenza o delle implicazioni pratiche; una credenza può mobilitare una varietà di attitudini che eccedono l'assenso e il dissenso, e che non equivalgono al giudizio sulla sua probabile verità; oppure, infine, una credenza può apparirci irrinunciabile per dire chi siamo, come se non potessimo riconoscerci senza averla. Questi diversi motivi di assenso a credenze sono considerati equivalenti, e tutti egualmente riconducibili a un'attitudine settaria che pretende di imporli come oggettivamente fondati quando invece non lo sono. A stabilire che qualcosa è vero non è il fatto di crederlo vero, e fin qui tutto bene. Se mai è lo standard di verità su cui l'affidabilità delle credenze deve essere misurata a risultare restrittivo: un conto, infatti, è rifiutare che la fiducia di essere nel vero possa trasformarsi in argomento a favore di quello che si crede, altro è affermare che un motivo di assenso a una credenza è soggettivo, e quindi infondato, quando le sue ragioni non sono evidentemente verificabili. In questo caso la sola alternativa possibile all'evidenzialismo è il fideismo, vale a dire l'idea che la ragione non è richiesta né appropriata per l'adesione a una credenza religiosa, come l'entusiasmo del resto conferma. Regolando i conti con l'entusiasmo, quindi, si regolano i conti con tutte le credenze metafisiche che rifiutano di testare la loro affidabilità su standard di evidenza oggettiva, condannandole al fideismo in quanto aderiscono a criteri cognitivi incompatibili con procedure di investigazione razionale.

La guerra dei mondi

Se lo scopo è minimizzare o eliminare le ambiguità di doppie appartenenze attraverso la nettezza di confini giurisdizionali, l'inalienabilità del diritto soggettivo a giudicare ne complica il perseguimento perché non riesce a scongiurare con nettezza il rischio che il giudizio coscienziale produca instabilità politica. Proprio perché vede il conflitto potenziale tra coscienza e consenso (e considera la religione come il problema della politica) il secolarismo lockeano manifesta il carattere contraddittorio di una politica della coscienza che ignora il carattere contestato del confine tra sacro e secolare. La strategia di limitare l'ambito del giudizio coscienziale alle decisioni religiose in merito alle quali la politica è incompetente a governare vuole escludere la possibilità che una legge legittima sia anche solo descritta come offensiva per la coscienza (cfr. Locke, 1685, p. 168), ma a questo

punto la stessa nozione di libertà religiosa appare minimizzata se non svuotata, visto che il suo aspetto più importante è considerato la credenza e lo spazio della credenza deve essere ontologicamente distinto dallo spazio della pratica religiosa (cfr. Beattie, 2004, pp. 372-78).

È l'anima a dover essere immune da interferenze coercitive. Se è vero che l'immunità si estende a proteggere anche il diritto di culto, riconosciuto come manifestazione necessaria della credenza, è perché il culto stesso è etichettato come faccenda personale, che non invade l'ambito dei fatti pubblici. Anche se la credenza in se stessa non può essere governata, la giurisdizione politica si esercita legittimamente sullo spazio esterno delle azioni che produce, potendo quindi, se è il caso, regolamentare o limitare la pratica religiosa senza toccare quello che è considerato l'aspetto costitutivo della libertà religiosa, vale a dire la credenza in quanto fatto privo di conseguenze. Che l'interferenza ammessa con le pratiche religiose non debba essere motivata da ragioni religiose, ma soltanto da considerazioni secolari, conferma il dualismo ontologico alla base del criterio giurisdizionale che separa spazio delle credenze e spazio delle condotte.

Ci sono due mondi a sé stanti, due realtà in cui vigono regole diverse: il mondo valutativo interno e il mondo della vita pubblica. Nel primo si crede vero, nel secondo si fa quello che l'unità di misura condivisa del giusto richiede. Il conflitto religioso è diventato una guerra di verità proprio perché il confine tra i due mondi ha ceduto, e le credenze hanno preteso di fare cose, di acquisire peso politico sulla base del loro valore di verità. Ma non si può decidere un'unità di misura pubblica del giusto a partire da verità private che si scontrano per stabilire quale si affermerà pubblicamente: è questo principio a stabilire che il problema non è la coscienza, ma la sua potenziale articolazione in prese di partito (religiose) conflittuali, incommensurabili e mutuamente esclusive (cfr. McClure, 1990, pp. 366, 371). La logica dei due mondi separati impedisce questo esito trasformando pretese di verità coscienziali politicamente conflittuali in credenze private divergenti politicamente indifferenti.

Se nessuno ha il diritto di imporre ad altri verità di cui non c'è certezza oggettiva questo non significa che la verità non esiste, ma che può essere cercata in una varietà di modi fallibili. Seguendo Locke, Eugenia può pensare che Emma ha oggettivamente torto, ma nello stesso tempo accettare che ha ragione secondo la sua coscienza e che, tutte le pretese di verità essendo egualmente incerte quando valutate oggettivamente, ogni religione ha in un certo senso diritto ai suoi fedeli a oltranza

(cfr. Locke, 1685, p. 143). Ortodossie soggettive non corrispondono a ortodossie oggettive se non nella prospettiva delle coscienze individuali, con il risultato che ciascuna ortodossia diventa indifferente agli errori dell'altra, il che permette la coesistenza politicamente pacifica tra religioni concorrenziali. Le condizioni motivazionali del settarismo sono depotenziate attraverso il riconoscimento del pluralismo delle vie per cercare la salvezza: si tratta di un riconoscimento che appare ragionevole precisamente nel senso del secolarismo, perché centrato sulla separazione tra quel che si crede vero dal punto di vista del proprio mondo interno e quel che deve essere accettato come politicamente opportuno in quanto neutrale a ciò che si crede vero.

La coscienza è dunque conservata come spazio delle credenze metafisiche irrinunciabili, ma la soggettivizzazione dei suoi standard di verità rende futile la loro disputabilità, che da fatto pubblico diventa fatto di scuole e di sette. La libertà di pretese di verità che accettano di essere ortodosse solo a se stesse è l'unica possibile alternativa al conflitto mortale tra pretese di verità che vogliono affermare una propria validità oggettiva.

Predicare ai convertiti

Finora la soluzione secolarista è stata valutata dal punto di vista dei vincoli che la politica del silenzio impone alle credenze, condizionandone la portata e la pertinenza. A questo punto, dato che il secolarismo si raccomanda come soluzione desiderabile al problema del disaccordo metafisico, bisogna valutare se la raccomandazione è convincente. Una soluzione è desiderabile quando si può giustificare che lo è. Non basta dare ragioni plausibili di quello che la soluzione fa, limitandosi a rendere intelligibile il suo modo di procedere senza prendere posizione sui suoi meriti. Bisogna dire che quello che fa è appropriato in sé o riconoscibilmente appropriato.

È qui implicita un'importante differenza tra spiegare e giustificare. Spiegazioni e giustificazioni non sono richieste sempre e comunque, ma solo in presenza di incertezze sulla spiegazione plausibile e controverse sulle ragioni giuste. Superare un'incertezza esplicativa, però, non significa di per sé legittimare il modo in cui lo si fa. Ad esempio, se dico che ho ucciso il mio vicino di casa perché da mesi suonava il pianoforte tutta la notte, do una ragione plausibile del perché è stato trovato morto, ma non una ragione giustificata della sua morte. La

giustificazione che si offre del secolarismo sembra prevalentemente esplicativa sotto due aspetti: per come intende il compito di difendere una soluzione normativa e per il tipo di soluzione normativa che propone.²⁷ Come si vedrà, in entrambi i casi il secolarismo è spiegato a partire da una concezione della verità come fatto normativamente superfluo e dannoso. Ci sono nessi precisi tra il ridimensionamento della giustificazione del secolarismo alla prestazione esplicativa e questa concezione della verità.

Per mostrarlo non ricostruirò se non indirettamente come il secolarismo è normativamente giustificato nell'argomento standard. L'attenzione sarà piuttosto rivolta a quale concezione della giustificazione è impiegata a giustificarlo. Si misurerà poi il rendimento di questa concezione sul criterio della sfidabilità ammessa. Assumo che il concetto di giustificazione sia un concetto «difensivo», che quella giustificativa sia una dinamica in cui da una parte si avanzano ragioni e dall'altra si ricevono ragioni e che si tratti di una dinamica in cui si cerca di approssimarsi a un esito ideale (cfr. Simmons, 1999). Una concezione della giustificazione corrisponde a un modo di intendere il concetto, anche se concezioni diverse lo fanno diversamente. Se torniamo allo scambio giustificativo tra avanzare e ricevere ragioni possiamo ritenere che una concezione politica della giustificazione – come quella che difende il secolarismo – sia orientata al caso più facile, quello che si può definire un «best-case scenario», in cui le ragioni da giustificare sono già implicitamente accettate e bisogna assicurarne l'egemonia.

Predicare ai convertiti, però, è un modo piuttosto riduttivo di interpretare il carattere difensivo del concetto di giustificazione. Una concezione della giustificazione più ambiziosa, e più fedele ai contenuti del concetto, sarebbe invece orientata al caso difficile o peggiore, al «worse/worst-case scenario», in cui non ci sono convergenze implicite su cui contare e le ragioni avanzate sono oggetto di obiezioni moderate o radicali. Questa concezione filosofica della giustificazione,

²⁷ Quale che sia il loro contenuto (anche se è su quello religioso che tutti gli altri sono modellati), visioni metafisiche del mondo coincidono con impegni fondamentali irrinunciabili relativi a una varietà di ambiti e oggetti che hanno valore nella vita umana. Una visione metafisica implica verità filosofiche, morali, religiose, politiche, estetiche che favoriscono forme integralistiche di attaccamento alle credenze (si tratta di verità «intere», che dicono tutto quello che c'è da dire negli ambiti e sui soggetti di cui parlano). Lo zelo veritativo dipende da quella che è considerata una tendenza inevitabilmente attivistica delle visioni metafisiche del mondo, che vogliono espandersi, imponendo le loro intere verità come verità per tutti. Se si ammette che le visioni metafisiche del mondo si pubblicizzano, lasciando via libera a questa tendenza, si legittimano guerre di verità, cioè dissidi non componibili tra impegni fondamentali considerati da ciascuna parte irrinunciabili.

diversamente dalla concezione politica, permette e richiede l'intervento della verità nella difesa di una soluzione normativa. A sua volta, anzi, contesta il carattere futile e controverso del lavoro giustificativo come la concezione politica lo definisce, considerandolo ridondante, perché limitato a confermare ragioni già disponibili, e controverso, perché aggira la questione della verità dei principi politici attraverso la questione della loro eleggibilità, ignorando il problema normativo posto dalla distanza tra ragioni migliori e ragioni preferibili. Metterò a confronto le due concezioni rivali allo scopo di valutarne il rendimento. Per farlo sarà necessario chiarire il tipo di uditorio cui parlano e confrontare il modo in cui intendono il compito difensivo.

Uditori

Per giustificare una soluzione normativa bisogna ipotizzare di rivolgersi a un uditorio. Ci sono però modi diversi di intendere quella che si assume come *constituency* di riferimento.²⁸ A un estremo avremo una concezione ristretta, secondo la quale la giustificazione parla a uditori locali, omogenei, implicitamente orientati ad accettarla. All'altro estremo, invece, avremo una concezione allargata, secondo la quale la giustificazione parla a uditori estesi, disomogenei, implicitamente orientati a sfidarla. Nel primo caso parlerei di una concezione politica della giustificazione, nel secondo di una concezione filosofica della giustificazione, allo scopo di identificare due approcci metanormativi rivali per principi politici e confrontarne gli esiti. In entrambi i casi quella giustificativa è un'aspirazione, perché si tratta di approssimarsi a un esito ideale. Anche se in modo diverso, entrambe le concezioni evitano una strategia giustificativa «populista» che fa coincidere ragioni accettate con ragioni accettabili.²⁹ La concezione politica mantiene la sua nozione di accettabilità delle ragioni il più possibile coerente con indicazioni di senso comune caratteristiche dell'accettazione di ragioni in una forma di vita politica, mentre la concezione filosofica prende le distanze dalla strategia populista sottolineando in diversi modi i limiti giustificativi dell'accettabilità e/o esaminando

²⁸ Convenzionalmente, «constituency» è un termine che definisce un distretto elettorale o un gruppo sociale identificato da interessi ben definiti. Qui non lo si intende come un referente predefinito della giustificazione, ma piuttosto come l'uditorio evocato da un certo modo di costruirla.

²⁹ Per questo impiego del termine «populismo» cfr. Gaus (1996, pp. 130 sgg.), che non a caso etichetta la soluzione rawlsiana come una forma di «populismo giustificativo».

possibili connessioni tra accettabilità e verità in quanto fonti affidabili di status normativo.

Aggiungo che il rapporto tra le due concezioni non deve essere considerato come questione di tutto o niente, ma piuttosto come questione di gradi. Più ci si sposta verso la concezione allargata dell'uditorio meno conta a chi la giustificazione si rivolge perché le sfide la costringono a cercare ragioni che siano tali indipendentemente dall'essere accettate. Al contrario, più ci si sposta verso la concezione ristretta più la giustificazione deve relativizzarsi a interlocutori e contesti, delimitando accuratamente le sfide che è legittimo rivolgerle e operando attraverso ragioni accettabili la cui bontà non può essere valutata indipendentemente dalla loro capacità di guadagnare consenso.

Se si considera il modo in cui il secolarismo è giustificato nell'argomento standard, il *modus operandi* della concezione politica emerge con chiarezza. L'aspirazione giustificativa si colloca su uno sfondo storico e istituzionale contingente, quello di moderne società liberal-democratiche, e risponde al problema specifico di legittimare l'esercizio coercitivo del potere politico in presenza di credenze metafisiche divergenti e potenzialmente conflittuali. Dati questi vincoli contingenti, si avanzano ragioni che devono stabilire un assetto secolare della vita pubblica, articolando un quadro normativo che corrobora e sistematizza orientamenti politici diffusi e convinzioni intuitive implicite. Collocandosi all'altezza delle pratiche, e all'interno di un quadro concettuale che permette di interpretarle adeguatamente, si va alla ricerca di quel che individui in disaccordo hanno già in comune per stabilire premesse di un processo giustificativo che deve essere formulato in termini di congruenza interna.

Considerato che l'efficacia del processo dipende dalla sua capacità di evocare e articolare convergenze normative implicite dentro una forma di vita, un primo importante tratto distintivo della concezione politica consiste nell'adattare le ragioni che la giustificazione avanza a un criterio di accettabilità condizionato dalla separazione netta tra credenze politiche potenzialmente convergenti e credenze metafisiche potenzialmente divergenti. Una giustificazione che, come quella suggerita dalla concezione filosofica, avanzasse ragioni metafisicamente inquinate – affermando in diversi modi che si tratta di ragioni da preferirsi anche se non sono preferite – sarebbe insufficientemente giustificativa perché rischierebbe di sottovalutare l'accettabilità in quanto condizione necessaria e sufficiente di principi politici; e l'accettabilità, nelle circostanze del pluralismo morale, è sempre e sol-

tanto parziale. L'idea, quindi, è che solo ragioni politiche metafisicamente neutrali saranno considerate ricevibili da parte dell'uditorio. Qualsiasi tentativo di irrobustirle è interpretato dal punto di vista della concezione politica come un cedimento alla tesi rivale, e soprattutto come un indebolimento del rendimento giustificativo.

Il punto di forza di questa difesa dell'accettabilità delle ragioni sta nel fatto che, in linea con l'argomento classico del consenso dei governati, considera la dinamica giustificativa dal lato di chi riceve la giustificazione. La concezione politica della giustificazione difende però l'argomento classico in un modo che non gli è sempre stato congeniale, vale a dire esaltando la dipendenza dello status normativo delle ragioni giustificabili dalla volontà dei riceventi, qualificata in modo adeguato.³⁰ Costruisce così il suo uditorio elettivo, che è un uditorio specifico, omogeneo e orientato all'accettazione.

Si confronti questa impostazione giustificativa con quella della concezione filosofica che, comunque la si articoli, richiede alla giustificazione di avanzare ragioni non modellate in riferimento a un uditorio particolare. Anche se per ora lascio deliberatamente vago a cosa questa rivendicazione d'indipendenza corrisponde, è ipotizzabile implichi dinamiche giustificative in cui premesse condivise sono deboli, controverse o assenti. La giustificazione deve operare in assenza di un senso comune normativo e allo scopo di rintracciare uno standard decisionale sul quale sia possibile convergere a partire da premesse divergenti: poiché l'uditorio si costituisce precisamente attraverso questa convergenza, il riferimento all'idea di «uditorio illimitato» è efficace per indicare che le ragioni avanzate dalla giustificazione sono modellate dall'aspirazione a reggere potenziali obiezioni sia concepibili sia non ancora concepite. È proprio questa pretesa che secondo la tesi rivale rende la concezione filosofica insufficientemente giustificativa. La concezione politica, infatti, interpreta la giustificazione come una forma di pacificazione, che sarebbe impraticabile in assenza di un senso comune normativo. Deve insomma presupporre la condivisione di punti di partenza che non richiedano di andare al di sopra e al di là di credenze e valori dei quali è superfluo motivare la rilevanza perché non sono previsti interlocutori impreparati a intuirli.

³⁰ Non c'è bisogno di ricordare la rilevanza decisiva che in un argomento come quello lockeano assumono standard indipendenti dalla volontà dei governati (teismo, legge naturale) per stabilire quali principi politici meritano consenso.

La riuscita del processo giustificativo dipende quindi dalla scelta di non difendere il valore delle sue premesse oltre i confini di un uditorio già predisposto a considerarle autorevoli. Dall'interno di questo uditorio di «convertiti», pensato come coestensivo a una comunità politica, la giustificazione non è sfidata né sfidabile. Il suo compito non consiste nel rispondere a disaccordi valutativi che implicano divergenze metafisiche sull'autorevolezza normativa del senso comune o sulle indicazioni che se ne devono dedurre. Nessuno, nell'uditorio, direbbe «le ragioni per questa soluzione non sono convincenti» o «ci sono soluzioni migliori». A questo uditorio non si deve rendere conto della politica del silenzio, presentata infatti come esito naturale di un'attitudine agnostica già assodata, secondo la quale quello che si crede metafisicamente e quello che si accetta politicamente sono due cose ben distinte.

L'uditorio è già circoscritto dalla condivisione latente d'ideali e convinzioni stabilizzate che hanno acquisito status di non-negoziabilità in una forma di vita liberal-democratica: ideali e convinzioni dei quali è superfluo motivare la rilevanza perché non sono previsti interlocutori impreparati a intuirli. Proprio per questo si offre una versione modesta del carattere difensivo del concetto di giustificazione. Proprio questa modestia porta a interpretare la giustificazione come un tipo di spiegazione che illustra la congenialità di certi esiti a certe premesse (condivise). La giustificazione spiega all'uditorio perché la soluzione normativa che offre gli è congeniale. Chi non è soddisfatto della spiegazione è fuori precisamente perché la giustificazione non basta a convincerlo. L'uditorio, quindi, non include interlocutori cui sia richiesto di dare torto o buone ragioni per cambiare idea. Non si deve convincere chi non ci sta che ha torto, ma ignorare la sua obiezione. L'aspetto qualificante di questa strategia per stabilizzare principi politici senza fondarli riguarda proprio la centralità che riserva a un senso comune normativo del quale è insensato chiedere ragione.

Se della relazione tra filosofia e senso comune si possono raccontare due storie, una in cui la filosofia cerca di convertire il senso comune a se stessa o lo ignora, e una in cui il senso comune vede confusamente quello che la filosofia deve fargli vedere chiaramente, la concezione politica alla giustificazione racconta senza dubbio la seconda, anche se qui si tratta di un senso comune normativo, cioè di criteri di valore implicitamente condivisi (cfr. Schneewind, 1998, pp. 533-40). Si giustificano esiti normativi congruenti con il senso comune che hanno un termine nel senso comune, escludendo sia possibile e desiderabile an-

dare oltre, al di sopra o più in profondo di quel che certi punti fermi implicano quando articolati in un insieme coerente. Oltre, infatti, si apre una catena interminabile di giustificazioni oppure comincia il tentativo di assolutizzare principi in cui la giustificazione termina. La circolarità è una via di uscita dal regresso infinito, ma soprattutto dalla tentazione di «assicurare» principi fondamentali caricandoli di un valore speciale e separato, che spieghi perché la giustificazione li si ferma. La concezione politica pretende, invece, di realizzarsi in principi fondamentali che non hanno alcun bisogno di essere fondati perché conta su un senso comune che già ne incorpora le indicazioni-base. Da lì sono estratte le ragioni a suo favore che i convertiti ragionevolmente accettano. Si tratta di ragioni asseribili nel quadro concettuale di una tradizione, vale a dire indifferenti a un significato indipendente da quello che vi assumono. Anche se la loro congruenza interna deve essere sottoposta a un test di accettabilità, non si tratta di un test che richiede di sospendere il quadro né di uscire dai suoi schemi concettuali. Si spiega così perché dal punto di vista della concezione politica le sfide ammissibili alla giustificazione sono interne a un quadro condiviso, limitate cioè a implicazioni pratiche divergenti del criterio che ha permesso di tracciarlo, e che comunque devono essere sollevate solo appellandosi a ragioni compatibili con il suo mantenimento. Esterne sono invece le sfide rivolte al ruolo e al valore delle premesse condivise: perché la giustificazione debba assumerle come un dato autorevole; cosa le rende autorevoli. Sfide esterne insistono sulla condizionalità della giustificazione a un quadro, richiedendo risposte che lo eccedano. Proprio per questo sono sfide che la giustificazione non deve considerare rilevanti.

Se si esamina questa differenza tra sfide ricevibili e sfide irricevibili attraverso il modo in cui la concezione politica opera nella giustificazione del secolarismo, si vede bene che la giustificazione rivendica la sua dipendenza da ragioni di cui è riscontrabile la condivisione latente, affermando allo stesso tempo la sua indipendenza da ragioni di cui è riscontrabile l'insuperabile conflittualità. Il confine tra i due territori coincide con una distinzione categorica tra disaccordi politici, corrispondenti a sfide interne, e disaccordi metafisici, internalizzabili a condizione di spolicizzarsi. La giustificazione cerca così di escludere qualsiasi possibile rivalità tra standard politici e standard metafisici, insistendo sul fatto che gli standard politici operano a un livello separato e indipendente da quello in cui valgono concezioni del valore centrate sul vero. I riceventi dovranno rispettare un doppio

regime delle credenze, che lascia alla discrezionalità individuale il raccordo tra tesi politiche condivise e concezioni del vero conflittuali: il rifiuto di attenersi allo schema esclude dall'uditorio perché coincide con un'interpretazione della relazione tra standard politici e standard metafisici che è irragionevole in quanto la considera pubblicamente rilevante anziché pubblicamente indifferente.

Quando si pretende che tesi controverse sulla verità degli standard politici diventino fatti pubblicamente significativi, non più confinati all'interno di diverse opzioni metafisiche, si pretende di discutere pubblicamente le ragioni per cui tali standard sarebbero preferibili e cosa le rende tali. Come richiesto dalla concezione politica, però, queste pretese non sono considerate ricevibili da parte della giustificazione perché il ricorso alla verità non deve interferire con la legittimazione di ragioni politiche. Ragioni vere non sarebbero ragioni pubbliche, cioè accettabili da credenze metafisiche divergenti: il secolarismo è giustificabile in quanto le sue ragioni sono accettabili per Emma e per Eugenia, anche se la prima le credesse vere e la seconda false.

Accettabilità e non-sfidabilità

La concezione filosofica stabilisce che la giustificazione debba rivolgersi alle competenze cognitive degli interlocutori, con l'intento di produrre convincimenti e conversioni, la concezione politica, invece, impegna la giustificazione ad attivare e stabilizzare negli interlocutori condotte adeguate alle ragioni già condivise che corrobora. Questo diverso orientamento deriva precisamente dalla diversa rilevanza attribuita nei due casi alla questione della sfidabilità delle ragioni giustificabili. Una giustificazione che accetti di essere sfidata deve convincere delle sue ragioni, ma una giustificazione che conta su convinzioni già condivise in grado di generare ragioni non sfidabili può limitarsi a persuadere della loro affidabilità. La differenza, come si vedrà, ha rilevanti conseguenze sul modo di considerare i compiti normativi del lavoro giustificativo.

Concentrando l'attenzione sulla concezione politica va notato che le indicazioni relative a un impiego del vocabolario giustificativo a scopi motivazionali, con un intento predicatorio che vuole rafforzare orientamenti degli interlocutori, confermano la già osservata tendenza esplicativa del suo modo di procedere. La giustificazione ridecrive agli interlocutori un insieme di fatti familiari allo scopo di chiarire contesto, motivi e conseguenze che rendono certe condotte auspica-

bili. Non è sorprendente che la concezione politica possa autorizzare visioni militanti della giustificazione, politiche della giustificazione in senso stretto, che sponsorizzano regimi secolari capaci di condizionare integralmente l'attitudine degli individui verso le loro credenze (cfr. Macedo, 1990). Nonostante l'argomento non sia standard, il problema che solleva, vale a dire quello di come garantire la conformità alle ragioni giustificate, è assai rilevante. Si tratta di chiarire, infatti, se la giustificazione, come la concezione politica la presenta, sia in grado di garantire status di non-sfidabilità alle ragioni che avanza nella dinamica giustificativa. Anche se si prende in considerazione soltanto il punto di vista dei convertiti è problematico che un'aspettativa così esigente possa essere soddisfatta. Dopo tutto, anche chi condivide punti fermi intuitivi può essere aspramente in disaccordo sul loro significato e sulle conclusioni che è possibile trarne.

Se poi si mette in questione la possibilità di considerare una comunità politica coestensiva a un uditorio si pone il problema di quelli che per opposizione ai convertiti si potrebbero chiamare «miscredenti». Ipotizziamo che a questa categoria appartengano interlocutori che per diversi motivi non condividono le premesse da cui la giustificazione procede. Per loro la congruenza interna di un principio, il fatto che è già implicitamente condiviso, non vale come un buon argomento. Nei limiti della concezione politica non c'è modo di convincerli che dovrebbero allinearsi al senso comune o comunque alle implicazioni normative che dal senso comune si possono trarre.

Si pensi ad esempio alla visione secolare della relazione tra politica e metafisica, che è giustificata per congruenza a un quadro – una tradizione politica, una cultura pubblica, una storia istituzionale. La giustificazione spiega che da un punto di vista interno tale visione è accettabile, il che vuol dire che implica alcune conclusioni incontestabili. Il veto sull'avvocatura politica di tesi metafisiche è un impegno che non può non essere sottoscritto e non può non essere considerato politicamente ultimativo. È possibile che questa conclusione assolutistica non appaia tale a un uditorio di convertiti che la considera implicazione naturale di un senso comune. Gli altri devono limitarsi a prendere atto che si tratta di una conclusione non sfidabile, anche se dal loro punto di vista non è legittima. Senza dubbio la sua incontestabilità è tutelata attraverso intimidazioni politiche: non si deve dimenticare, infatti, che la giustificazione stabilisce quando l'impiego della coercizione è legittimo per far rispettare regole anche a chi non le condivide. Tuttavia, se non si vuole considerare questo modo di pro-

cedere un'imposizione autoritaria, si deve pensare che per i miscredenti, a differenza che per i convertiti, principi politici fondamentali valgano a prescindere dall'accettabilità o debbano apparire imbattibili indipendentemente (cfr. Evans, 1999, p. 131).

Questa contraddizione tra principi accettabili e principi imbattibili non sarà esaminata come una contraddizione interna alla politica della giustificazione che legittima il secolarismo. La si utilizzerà piuttosto come indicatore di un problema più ampio sul quale si tornerà tra poco. Prima è infatti opportuno considerare la questione dal punto di vista della concezione filosofica, che comincia ad apparire attraente quando si mette in dubbio sia possibile garantire la non-sfidabilità esterna di ragioni interne. Una ragione può essere considerata fondamentale all'interno di un quadro circoscritto da criteri di validità, ma se si vuole che chi non li condivide la ritenga fondata è necessario rendere più esigente il significato (e non solo la portata) della prospettiva interna dalla quale la si valuta o valutarla da una prospettiva esterna. La concezione filosofica tende infatti a posizionarsi sul confine tra interno ed esterno in modo da indagare se la fundamentalità interna di una ragione è sufficiente a tutelare il suo carattere incontestabile. È importante aggiungere che il confine tra interno ed esterno è anche il confine tra una concezione epistemica e una concezione non epistemica della verità, vale a dire tra l'idea che la verità richiede il riconoscimento da parte di un uditorio e deve essere intesa come evidenzialmente vincolata, sia pure in circostanze ideali che non sono quelle effettivamente vigenti, e l'idea che la verità trascende il riconoscimento, quindi anche le evidenze in grado di giustificarla o renderla verificabile.

Come si può intuire, la concezione filosofica complica in diversi modi il problema di difendere principi fondamentali che la concezione politica vuole risolvere «superficialmente». Un primo livello di complicazione si manifesta quando la giustificazione assume una dimensione epistemica, impegnandosi a ricondurre la giustificabilità di principi politici a qualche tipo di accettabilità che prescinda del tutto dall'accettazione, ad esempio senza attribuire alcuna speciale autorevolezza a indicazioni di senso comune relative a credenze e forme di ragionamento generalmente accettate. In questo caso un principio sarebbe fondamentale nel caso in cui si potesse mostrare che è epistemicamente giustificato dal punto di vista delle credenze razionali degli interlocutori: l'uditorio si estenderebbe così a includere tutti gli inter-

locutori concepibili in grado di comprendere gli argomenti a favore della sua fondamentalità (cfr. Gaus, 1996, parte II).

Un secondo livello di complicazione si manifesta invece quando la concezione filosofica suggerisce la possibilità che principi fondamentali siano indipendenti da accettabilità perché validi in sé. L'uditorio in questo caso si estende ulteriormente perché è in grado di includere anche interlocutori non (ancora) concepibili o privi delle competenze rilevanti per sfidare giustificazioni inconclusive. Quale che sia la sua forma, comunque, la concezione filosofica riconduce la fondamentalità di un principio – il suo carattere ultimativo e non negoziabile – a qualcosa che eccede la congruenza interna. Quale che sia la sua forma, la giustificazione offre in questo caso ragioni per credere che questo «qualcosa» favorisca la non-sfidabilità della giustificazione. È precisamente questo «qualcosa» che manca alla concezione politica per tutelare accettabilmente da sfide le sue ragioni. Perché ragioni accettabili diventino imbattibili bisogna legittimare in qualche modo il loro carattere incontestabile. Ecco perché si arriva ad ammettere che dipendano (convertiti) e non dipendano (miscredenti) dall'accettabilità.

Il carattere paradossale di questa ammissione può essere spiegato ipotizzando una contraddizione resistente tra bisogno politico di giustificazione e bisogno politico di verità.³¹ Per difendere la categoricità di un principio politico possiamo guardare alle buone ragioni che avremmo per accettare il principio come tale – cioè far dipendere la categoricità da una scelta qualificata. Oppure possiamo guardare alle ragioni che ci sono per dire che il principio è vero – cioè considerare la categoricità un fatto indipendente. Questi due modi di procedere alternativi sembrano dover essere contraddittoriamente compresenti se si deve garantire l'imbattibilità di ragioni accettabili. La concezione politica della giustificazione, insomma, non può evitare quello che è stato chiamato un «bisogno di assoluto».³² Per un verso principi cate-

³¹ Per l'idea del paradosso come una forma di contraddizione resistente rinvio a D'Agostini (2009, p. 21).

³² Ragionando sull'asserzione che apre il preambolo della Dichiarazione d'indipendenza americana («noi riteniamo le seguenti verità di per se stesse evidenti») Hannah Arendt osserva che i firmatari parlano come se la giustificazione fornita a principi politici dal «noi riteniamo» non fosse sufficiente a certificarne l'autorevolezza, come se la verità fosse una nozione normativamente più forte della giustificazione; nello stesso tempo, però, l'autorevolezza indipendente garantita ai principi dallo status veritativo è attenuata dal fatto che li si sottoscrive, in modo da evitare si possa concludere che sono validi indipendentemente dal consenso. Quello che Arendt chiama «bisogno di assoluto» coincide precisamente con il ricorso a qualcosa che autorizza dall'esterno la libera iniziativa dei decisori, qualcosa che tiene al variare contingente delle loro preferenze/credenze/ragioni, e cioè verità politiche cui si dovrebbe giustificatamente credere che ci si creda o meno. Dal suo punto di vista si tratta di un cattivo bisogno, perché autorizza un'uscita autoritaria da circostanze costituenti

gorici sono decisi nella prospettiva di chi stabilisce la loro autorevolezza, e dipendono da tale prospettiva; ma la loro validità è tale che la si riconosca o meno, e quindi è indipendente dalla volontà e dalle ragioni di qualcuno. Principi politici fondamentali risultano così allo stesso tempo condizionati e incondizionati.

La politica della giustificazione vuole rivendicare il carattere imbattibile di principi secolari, cioè la loro non-sfidabilità. Ai convertiti può bastare che l'imbattibilità sia giustificata per congruenza interna, ai miscredenti non basta. Sono scartate due possibili strategie per superare questa insufficienza giustificativa. La prima consiste nel rendere più esigente il significato epistemico della prospettiva interna da cui i principi sono convalidati, la seconda prevede di accreditarli da una prospettiva esterna. Come si giustifica quindi che i principi valgano anche per chi non li considera accettabili? Che problema segnala questa forma di «fondazionalismo senza fondamenti» cui la giustificazione ispirata dalla concezione politica sembra ricorrere?³³

di inevitabile indecidibilità tra principi assoluti e libera scelta di riconoscerne l'assolutezza. Cfr. Arendt (1963, pp. 177-82, 221-25). In effetti, come si dirà, il paradosso del preambolo ripropone in altri termini un dilemma filosofico classico, e cioè il dilemma di Eutifrone. Cfr. Besussi (2012).

³³ In effetti, quella cui si può pensare è una forma *sui generis* di «fondazionalismo senza fondamenti». Seguendo Brink (1989, pp. 141-42), infatti, il fondazionalismo senza fondamenti consiste nel considerare principi politici come fatti non inferenziali né giustificati né ingiustificati. Si tratta di un'opzione giustificativa che continua a essere fondazionalista in quanto ritiene che la giustificazione sia lineare e termini in principi che non sono in se stessi inferenzialmente giustificati; e che non è più fondazionalista in quanto ritiene che i punti di arrivo della giustificazione non sono in se stessi capaci di giustificarsi (rappresentano, cioè, «unjustifiable justifiers»). La concezione politica della giustificazione, però, risponde soltanto parzialmente a questo schema in quanto respinge l'idea di principi non inferenzialmente giustificati, pur conservando l'idea che anche se non si può mostrare che sono principi imbattibili devono essere considerati come se lo fossero.

2.

Giustificazione e verità

Aprire la giustificazione

Dipendentismo e indipendentismo

Secondo una tesi influente un buon piatto normativo deve essere cucinato riducendo al minimo il ricorso a ingredienti extra-normativi, siano essi epistemologici, metaetici o metafisici. La normatività non ha bisogno di prestiti per decidere se stati di cose, ragioni e condotte sono adeguati o inadeguati e perché sono / non sono raccomandabili. È dal punto di vista di agenti qualificati (noi, come saremmo al meglio delle nostre capacità valutative) che queste decisioni vengono prese. Se l'ambito delle decisioni è quello politico, l'adesione a un orientamento quietista genera teorie normative che respingono la verità come criterio di valore politicamente accettabile. La verità non è una norma per raccomandare soluzioni politicamente preferibili né per orientare attitudini valutative politicamente adeguate. La tesi è peraltro rappresentativa di una tendenza a «drammatizzare» la relazione tra verità e politica trasversale a paradigmi e tradizioni.¹

¹ Devo il termine «drammatizzazione» a Marconi (2007, pp. 34-44), che lo usa però con altro significato. La drammatizzazione della verità spiega perché teorie normative si dichiarano «post-metafisiche», circoscrivendo accuratamente, quando non eludendo, sia questioni epistemologiche relative alle ragioni che è appropriato impiegare nella giustificazione, sia questioni metaetiche relative allo status di tali ragioni, sia questioni più propriamente metafisiche relative all'evitabilità/inevitabilità di assunzioni ontologiche per confermarle. Dato il conflitto insuperabile tra metafisiche divergenti caratteristico di società pluraliste, una difesa metafisicamente orientata di principi normativi è considerata impraticabile e indesiderabile. Premesse e implicazioni di questa tesi sono condivise da una tradizione trasversale a paradigmi e ben più ampia di quella analitica e liberale cui il secolarismo appartiene. In generale, sono i limiti di questa tradizione che cerco di far emergere: più specificamente, come si vedrà, è il quietismo in quanto rivendicazione di una radicale autosufficienza della normatività a dover essere problematizzato.

Se queste avvertenze riguardano il concetto di verità in quanto tale, c'è una concezione filosofica della verità considerata specificamente responsabile degli effetti problematici ascrivibili al concetto. Si tratta di una concezione realista, identificata essenzialmente da una tesi «independentista» sulla validità di standard normativi.² La tesi è che standard normativi sono indipendenti in quanto esistono di per sé, cioè non relativamente a soggetti, contesti, circostanze, e in quanto non devono registrare quel che crediamo, diciamo o auspichiamo. Sono quindi incondizionati: quello che sembra giusto/vero/buono a me o a chiunque altro non decide in alcun modo quel che è giusto/vero/buono in sé. Questo spiega perché standard del genere assumano una dimensione di assolutezza – o come si potrebbe anche dire, di non-relazionalità – che appare controversa dal punto di vista dei suoi esiti in termini di normatività politica. Spostando a principi politici l'assolutezza che deriva alla verità dalla sua insensibilità al riconoscimento si rischia in effetti di autorizzare un loro funzionamento autoritario.

Il rifiuto di attribuire status indipendente ai principi politici dovrebbe quindi coincidere con la rivendicazione di una loro dipendenza da scelta o decisione, accordo o disaccordo. Ma allora, come si è visto, si apre il problema di selezionare principi che possano apparire fondamentali senza pretendere di essere veri. Il dipendentismo nudo e crudo, cioè l'idea che la fundamentalità di un principio è funzione dell'effettiva scelta volontaria di cui è oggetto, non offre nessuna garanzia contro il fatto che i principi diventino ostaggio di quello che sbagliando accade si creda giusto o delle cattive ragioni che accade si credano buone.

Deve quindi intervenire un'idealizzazione delle ragioni e delle credenze che le renda adeguate a generare esiti non arbitrari. Si può ritenere che l'idea di far dipendere l'accettabilità di principi fondamentali dalla giustificazione risponda a questo problema.

Va subito notato che l'appello a come si dovrebbe scegliere – e a quello che dovrebbe essere scelto – impone al requisito internalista che costituisce la ragione cruciale per contestare l'independentismo vincoli più o meno impegnativi a seconda della quota di idealizzazione cui si ricorre.³ Anche in questo caso intervengono infatti considerazioni

² I termini «dipendentismo» e «independentismo» sono in Brassington (2007). Li prendo a prestito senza condividere il modo in cui sono usati né il contesto dell'argomento.

³ Una visione internalistica della giustificazione richiede che principi giustificabili debbano contare su evidenze, interessi ed esperienze che li rendano condivisibili dal punto di vista delle ra-

esterne alla libera iniziativa dei decisori come fonte giustificativa di principi fondamentali. L'idealizzazione richiede come minimo di circoscrivere un uditorio competente a fare le differenze richieste tra quel che si vuole e quel che si dovrebbe volere, tra come si sceglie e come si dovrebbe scegliere. Questo spiega perché si arriva a ritenere che principi giustificabili siano quelli cui si consente per buone ragioni.

Se buone ragioni sono intese come normativamente autosufficienti, secondo quanto la concezione politica della giustificazione suggerisce, le correzioni che il dipendentismo richiede per assicurare accettabilità alla giustificazione possono essere minime e congruenti con il senso comune. Se buone ragioni sono anche epistemicamente intese le correzioni richieste sono più impegnative. Per quanto resti incerto in che misura una visione epistemica della giustificazione possa conservare fisionomia internalistica, dipendere cioè, anche se in modo qualificato, da credenze e ragioni correnti dei membri dell'uditorio, ci sono diverse posizioni rispetto alle possibili connessioni tra la giustificazione e una concezione epistemica della verità. Buone ragioni epistemicamente intese non devono necessariamente seguire le tracce della verità. Se non lo fanno sono presentate come credenze giustificate, senza cancellare la distanza tra credenze giustificate e credenze vere (più ampia la distanza, più pronunciato è il profilo internalistico della giustificazione). Se lo fanno la verità diventa il limite estremo cui la giustificazione deve tendere, la massima portata di uditorio concepibile cui la giustificazione può rivolgersi in una situazione adeguatamente caratterizzata e controfattuale. In questo caso principi politici fondamentali sarebbero giustificati perché dipendenti dalle strategie epistemiche più congeniali a mettere sulle tracce della verità. Più è probabile che i principi s'avvicino a essere veri, migliori (più imbattibili) saranno le soluzioni politiche che permettono di giustificare (cfr. Estlund, 2009).

Se ci si chiede, invece, come il bisogno di tutelare la fondamentale di principi politici possa essere considerato dal punto di vista di una concezione non epistemica della verità le cose si mettono diversamente. Dal punto di vista di una concezione non epistemica della verità, infatti, la soluzione epistemicamente migliore potrebbe essere falsa. Proprio per questo l'imbattibilità di un principio può essere stabilita soltanto dall'esterno, non deve cioè dipen-

gioni opportunamente definite di ciascuno, in modo che ciascuno sia consapevole di quel che implica accettarle e motivato a farlo.

dere da qualcuno o qualcosa. Deve se mai coincidere con il riconoscimento che il suo valore prescinde dalla nostra libertà di accettarlo o respingerlo. Questo spiega perché le riflessioni sulla contraddizione resistente tra bisogno di verità e bisogno di giustificazione ci riportano a confronto con il dilemma di Eutifrone: un principio è fondamentale perché lo apprezziamo o lo apprezziamo perché è fondamentale?⁴

Giustificazione chiusa e giustificazione aperta

Come ragiona una tesi quietista sulla normatività politica in merito al rapporto tra verità e giustificazione? Prenderò in considerazione due diverse risposte, entrambe congeniali alla concezione politica. La prima coincide con una strategia *agnostica* in base alla quale la verità non può essere ridotta alla giustificazione, ma questa impossibilità non è politicamente rilevante; la seconda coincide con una strategia *negazionista* in base alla quale la verità deve essere ridotta alla giustificazione perché non c'è nessuna differenza pratica tra le due.

Nel caso dell'agnosticismo la contraddizione resistente tra principi accettabili e principi imbattibili è *dissolta* eliminando il ricorso alla verità dal processo giustificativo, nel caso del negazionismo è *ridotta* negando la distinguibilità tra giustificazione e verità⁵. Nonostante le differenze che le separano, le due tesi hanno lo stesso esito per quel che riguarda quella che definisco una nozione «chiusa» di giustificazione: una giustificazione, cioè, che chiude alla verità considerandola una nozione superflua e dannosa ai suoi scopi.⁶ Entrambe le strategie ignorano la questione dell'importanza normativa della verità ignorando come la concezione filosofica può contribuire ad attenuare la sfidabilità della giustificazione. La strategia negazionista, però, difendendo una giustificazione chiusa in quanto congruente con le credenze di un uditorio individua, per contrasto, una giustificazione aperta a

⁴ Come noto, Socrate ed Eutifrone discutono la natura della pietà: gli dei amano qualcosa perché è pio o qualcosa è pio perché gli dei lo amano? Nei termini usati qui: da dove viene la forza normativa di un principio? Questa è naturalmente una domanda metaetica per eccellenza. Il punto è se si pensa che la domanda, e le risposte possibili, siano o non siano rilevanti alla giustificazione di teorie normative.

⁵ Dissoluzione e riduzione sono due modi per liberarsi di una contraddizione: la dissoluzione mostra che quella di fronte alla quale ci troviamo non è una vera contraddizione, la riduzione invece mostra che la si deve a qualcosa di difettoso nelle premesse che la originano. Cfr. D'Agostini (2009, p. 33).

⁶ Uso le idee di giustificazione «aperta» e giustificazione «chiusa» in modo diverso da come le usa Gaus (1996, pp. 30-32).

verifiche della sua accettabilità contestuale, che la avvicinino asintoticamente a un' accettabilità ideale.⁷ L' interesse ad «aprire» la giustificazione richiede di cercare un' opzione alternativa a quella agnostica/ negazionista per trattare la contraddizione resistente tra principi accettabili e principi imbattibili. Indicazioni utili anche se non univoche per costruirla vengono da una strategia per trattare la relazione tra giustificazione e verità che chiamo *possibilismo*.⁸

Per ragionare sulle tre strategie indicate è opportuno ripartire dal carattere «difensivo» del concetto di giustificazione. Se lo si prende sul serio, come solo la concezione filosofica sembra disposta a fare, porsi il problema della giustificazione richiede di porsi il problema della sua sfidabilità, in modo da schivare o neutralizzare le obiezioni che possono esserle rivolte. Una questione importante è se questo obiettivo vada presentato come se richiedesse di anticipare tutte le obiezioni possibili e immaginabili. In effetti, è preferibile ipotizzare il progressivo decentramento di un uditorio limitato che si produce prendendo in considerazione prima la possibilità di sfide moderate e poi quella di sfide radicali a ragioni internamente giustificabili.

Sono possibili diverse varianti sia delle prime (la cui forma è «ci sono ragioni migliori di quelle che la giustificazione propone») sia delle seconde (la cui forma è «quelle che la giustificazione propone sono ragioni sbagliate»). L' aspirazione a un uditorio illimitato, però, richiede di andare oltre obiezioni esterne convenzionalmente intese, come quelle avanzate dal miscredente ai criteri del convertito, per arrivare a porre la questione di sfide ipotetiche provenienti da entità non ancora concepite e non ancora concepibili come capaci di avanzare sfide effettive. Più la giustificazione prevede la sua sfidabilità più s' incrementa l' aspirazione a principi indipendenti dagli standard giustificativi correnti. Meno la giustificazione prevede la sua sfidabilità più facilmente cadrà nella contraddizione resistente tra principi accettabili e principi imbattibili.

⁷ «Asintoto» è un termine che in matematica indica una curva alla quale una funzione data si avvicina indefinitamente, cioè senza mai toccarla. Se si pensa alla verità come concetto-limite della giustificazione, la verità è la curva e la giustificazione è la funzione. L' ipotesi di un avvicinamento asintotico alla verità dovrebbe restare nell' ambito di una concezione epistemica della verità, ma come si vedrà lo fa in modo instabile.

⁸ Le tre strategie qui individuate per trattare la relazione tra giustificazione e verità rappresentano in modo sommario e non ricostruttivo tre risposte rilevanti: quella di John Rawls nel caso dell' agnosticismo, quella di Richard Rorty nel caso del negazionismo e quella di Jürgen Habermas nel caso del possibilismo.

Agnosticismo

Come nel caso dell'interrogativo sull'esistenza di Dio, l'agnosticismo consiste in una posizione che non nega né afferma. La giustificazione che utilizza questa strategia opera in effetti come se la verità di principi politici fondamentali fosse pubblicamente sconosciuta o non conoscibile, dunque rinunciabile quando si tratta di legittimarli. In quanto fonte metafisica di valore collocata all'interno di specifiche e inconciliabili visioni del mondo, la verità è un motivo di divisione e non può essere utilizzata come unità di misura condivisa. Agganciandosi alla verità, quindi, la giustificazione non potrebbe più garantire l'accettabilità dei principi che offre proprio perché, se non c'è una verità riconoscibile da tutti come tale, aspirare a conseguirla significherebbe aspirare a far valere pubblicamente le opzioni metafisiche di una particolare visione del mondo. In un contesto giustificativo l'aspirazione alla verità è quindi da considerarsi un'aspirazione settaria e bisogna limitarsi a difendere l'accettabilità qualificata dei principi che si vogliono raccomandare.

Dato che si tratta di un'accettabilità qualificata interna, la giustificazione agnostica è chiusa perché non deve fare i conti con il rifiuto delle sue conclusioni normative né con la loro non-preferibilità comparativa. Vuole però presentare le ragioni che avanza come imbattibili. Si potrebbe dubitare che l'agnosticismo permetta di farlo, a meno che non si tratti di avvalorare la categoricità di principi politici come un fatto normativo internamente condivisibile (un fatto normativo per convertiti). L'agnosticismo, invece, assume un'importanza significativa proprio quando si ammette che in certi casi bisogna dire quello che si vorrebbe tacere, cioè affermare che i principi sfidati hanno ragione e che chi li sfida ha torto (cfr. Rawls, 1993, p. 138). L'ammissione, infatti, non solo non contraddice l'orientamento agnostico cui la giustificazione politica è impegnata, ma ne è significativamente guidata: l'eventualità della sfida è presentata come un caso estremo, si sottolinea il carattere riluttante della risposta, ma soprattutto è evidente che essa non implica alcun interesse a entrare nel merito dell'obiezione. Non si deve convincere lo sfidante di qualcosa, ma ricondurlo all'ordine.

L'agnosticismo, in definitiva, favorisce repliche politicamente asseritive, ma filosoficamente disimpegnate. Ribadendo che si deve fare a meno di difendere principi politici assolutisticamente se non si vuole mettere a rischio la loro accettabilità, si riconosce che con chi li sfida

non si può evitare di farlo, ma nello stesso tempo si esclude che la questione debba essere filosoficamente affrontata, dato che l'agnosticismo permette di intendere la disgiunzione tra giustificazione e verità come un problema pratico, non come un problema concettuale. La contraddizione resistente tra principi accettabili e principi imbattibili è così dissolta, eliminando dalla giustificazione il bisogno di verità.

Negazionismo

A differenza dell'agnosticismo, il negazionismo è una strategia attivistica per la giustificazione chiusa. Non possiamo dire qual è la differenza tra il fatto che qualcosa è ingiusto e il nostro essere d'accordo che è ingiusto perché, se la giustificazione è sempre relativa a un uditorio, e deve soddisfare i suoi standard di accettabilità, la verità è semplicemente l'ideale impossibile di una giustificazione finale e completa (cfr. Rorty, 2000, pp. 1-30). Chiedersi se principi giustificati sono veri (o se principi accettabili sono imbattibili) significa immaginare un uditorio possibile diverso da quello corrente al quale principi qui e ora accettabili appaiano ingiustificati. Un simile uditorio, però, non sarà mai così ideale da garantire che la giustificazione sia sufficiente ad assicurare la verità: immaginato un uditorio migliore ce ne sarà un altro ancora migliore e così via, senza un possibile punto di arrivo definitivo. In quanto scopo irraggiungibile, al quale ci si può avvicinare solo asintoticamente, la verità è quindi del tutto irrilevante dal punto di vista delle esigenze pratiche connesse a migliorare il rendimento politico della giustificazione, estendendo la portata di uditori ristretti o migliorandone le competenze.

Il solo modo per considerare la verità distinguibile dalla giustificazione è rintracciabile in asserzioni del tipo «questi principi sono giustificati oggi, ma potrebbero non esserlo domani»: compare cioè come un cartello segnaletico che ci avverte della potenziale fallibilità futura della giustificazione presente, segnalando pragmaticamente la possibilità imprevista e imprevedibile di un uditorio più qualificato di quello attuale. Non è chiaro come lo spostamento temporale (dal presente al futuro) potrebbe correggere fallimenti giustificativi dell'uditorio corrente se non si prevede un uditorio futuro capace di considerare vero/falso quello che al presente è giustificato/ingiustificato (cfr. Marconi, 2007, pp. 17-18).

Un simile uditorio, però, secondo il negazionista è inimmaginabile perché dovrebbe avere accesso a qualcosa che è al di là delle nostre

capacità. Dove possiamo arrivare lì ci dobbiamo fermare. Le giustificazioni che siamo in grado di dare devono essere considerate insuperabili, anche se fallibili. Credere a principi politici con buone giustificazioni non li rende veri, ma inseguire una verità della quale non siamo in grado di stabilire il valore per noi sarebbe del tutto futile. Di conseguenza, quando abbiamo detto che un uditorio accetta un principio, la questione di sapere se il principio è vero non ha più alcuna importanza. In effetti, però, la questione conserva un'importanza decisiva se ci interessa chiarire la differenza tra quello che un uditorio apprezza e quello che è apprezzabile. Questo interesse non è solo una fissazione filosofica, ma fa differenza pratica: Sophie Scholl aveva ragione sul nazismo, Viktor Kravčenko aveva ragione sul comunismo e Winston Smith, naturalmente, ha ragione sul fatto che il partito non ha inventato l'aeroplano.⁹

La replica del negazionista, a questo punto, è piuttosto prevedibile: Scholl, Kravčenko e Winston sono membri di un uditorio diverso da quello in cui si trovano contingentemente immersi, anche se non c'è alcuna possibilità di valutare comparativamente l'uditorio di partenza e quello di arrivo. Ma se il criterio per giustificare una credenza è la sua congruenza con gli standard di un uditorio, e se ci sono casi rilevanti in cui quello che i nostri pari credono non è quello che dovrebbero credere, come si fa a dire che hanno torto? Il fatto che Winston scriva il suo diario per persone che non sono ancora nate potrebbe darci un'indicazione su come rispondere alla domanda?

È proprio perché al negazionista la domanda suona insensata che dal suo punto di vista il carattere difensivo della pratica giustificativa si riduce a fatto retorico: i benefici visibili di principi consolidati in una forma di vita politica portano a credere che si tratti di principi apprezzabili senza aver bisogno di argomenti in grado di mostrare che lo sono. Il bisogno di simili argomenti segnala solo un'incompatibilità pratica tra chi li sostiene e chi li avversa. Se la tenuta della giustificazione è misurabile tautologicamente, e cioè solo all'interno dei confini in cui la sua persuasività è fuori questione, non ci sono sfide ricevibili ai suoi esiti né interlocutori recalcitranti cui sia sensato spiegarli. Radicalizzando la politicità della giustificazione il negazionista fa così

⁹ Winston Smith è il protagonista di *1984* di George Orwell, che, per ragioni evidenti, è un riferimento ricorrente della discussione filosofica sulla verità in politica, e nella disputa tra Rorty e i suoi critici. Nel caso specifico, Winston *sa* che non è vero che il partito ha inventato l'aeroplano (perché *sa* di aver visto aeroplani prima della rivoluzione) anche se tutti *credono* sia vero che l'ha fatto.

coincidere principi politici accettati con principi politici imbattibili. La contraddizione resistente tra giustificazione e verità è ridotta più efficacemente di quanto l'agnosticismo la dissolva: la giustificazione non ha altro da fare se non tenere nei limiti dell'uditorio corrente. Nello stesso tempo, però, non si esclude la possibilità di un uditorio a venire in grado di smentire/rettificare quello corrente. Anche se non è intesa come la intenderebbe la concezione filosofica, l'ipotesi di un uditorio futuro in grado di segnare i limiti di quello presente suggerisce comunque una potenziale deperibilità della giustificazione chiusa, e quindi l'eventualità di una sua apertura.

Queste indicazioni del negazionismo possono essere raccolte respingendo l'indistinguibilità tra verità e giustificazione che le specifica attraverso l'ipotesi di un progressivo decentramento epistemico dell'uditorio corrente. Ispirata da un classico resoconto controfattuale della verità come qualcosa su cui una comunità infinita potrebbe concordare alla fine ipotetica di un'indagine, questa strategia intende la verità come concetto-limite della giustificazione.¹⁰ Come si è visto, agnosticismo e negazionismo respingono ciascuno a suo modo questa possibilità con esiti problematici. Una concezione politica della giustificazione che si limiti a strategie agnostiche o negazioniste per considerare la relazione tra giustificazione e verità incontra problemi normativi – non è cioè in grado di raccomandare come davvero desiderabili i suoi esiti – perché punta alla non-sfidabilità dei principi politici fondamentali, ma volendo dissolvere o ridurre il contributo decisivo che la verità offre a questo scopo è in grado di assicurarla solo dogmaticamente o retoricamente. È già chiaro che il possibilismo può suggerire indicazioni diverse se anticipiamo i passaggi rilevanti che introducono la sua tesi: la distanza tra principi accettabili e principi imbattibili è riconoscibile dall'interno delle nostre pratiche; anche se possiamo migliorare la qualità epistemica dei principi accettabili non possiamo garantirne per questo l'imbattibilità; per farlo dovremmo aspirare a trascendere l'accettabilità anche idealizzata dei principi, riconoscendo quindi che l'interesse a principi imbattibili richiede il superamento di una nozione epistemica di verità, senza per questo necessariamente prevedere l'impegno a una tesi metafisica che distacchi la verità dalle

¹⁰ Mi riferisco ovviamente a Charles Peirce, che è una delle possibili fonti della strategia possibilista per la sua idea della verità come concetto-limite dell'indagine, nella quale si combinano instabilmente ingredienti epistemici e ingredienti non epistemici. Assai perspicace l'osservazione di Price (2003, p. 184), secondo cui la tesi peirceana è come il metadone se lo si compara con l'eroina (anche se per Price l'eroina è una concezione pragmatista della verità).

pratiche giustificative. Nel contesto giustificativo la verità è una nozione epistemica: principi accettabili sono tali nella prospettiva di credenze qualificate e a partire da credenze qualificate sono discussi, contestati e sfidati; ma per questa via non si realizzerà mai la loro imbattibilità, che sarebbe assicurabile solo assumendo un punto di riferimento al di là di qualsiasi giustificazione.

Possibilismo

Come il negazionismo, il possibilismo considera la verità riconducibile alla giustificazione nel senso che qualcosa è vero se è giustificatamente asseribile in un quadro concettuale, ad esempio il quadro concettuale di una tradizione politica. Diversamente dal negazionismo, però, il possibilismo esclude che questo implichi una riducibilità della verità alla giustificazione. La giustificazione è deperibile perché relativa a circostanze e a persone, mentre la verità non lo è. Qualcosa può essere giustificato oggi per noi e ingiustificato ieri o domani per voi, ma se qualcosa è vero lo è ieri, oggi e domani indipendentemente da quel che voi e noi crediamo. Di questo carattere indisponibile della verità non si può tenere conto solo da un punto di vista epistemico.

Se si fa coincidere la verità con una giustificazione idealizzata, che aspiri cioè a tenere in tutti i contesti possibili, ci si trova comunque di fronte al fatto che anche le pratiche giustificative migliori possono produrre risultati sbagliati o ingiusti. A questo punto, quindi, si deve riconoscere che, anche se le nostre credenze epistemiche migliori dal punto di vista giustificativo permettono una tracciabilità della verità, restano intrinsecamente insufficienti a perseguirla. Dato che la verità è irriducibile non solo alla giustificazione corrente, ma anche a quella idealizzata, non è più da considerarsi come una sorta di limite estremo cui la giustificazione può arrivare, ma deve essere considerata come un fattore esterno alla giustificazione medesima. Un conto, infatti, è presumere che la verità possa trascendere la giustificazione dati i limiti contingenti delle pratiche giustificative; altra cosa è invece ritenere che la verità trascenda la giustificazione per principio, generando quindi una sua intrinseca fallibilità.¹¹

¹¹ Cfr. Cooke (2001, pp. 63-83) per una chiara puntualizzazione di questa alternativa. Più in generale cfr. Habermas (1999). Veca (2011, pp. 49-83) ricondurrebbe questa fallibilità intrinseca della giustificazione alla sua essenziale incompletezza, che dovrebbe portarci a fare di necessità (questi sono i nostri limiti come creature valutanti) virtù (a questi limiti dobbiamo adattarci cercando di trasformarli in risorse, pur ammettendo le crisi di spiegazione e legittimità cui si associano). Dal

Anche nel possibilismo, quindi, la verità è una specie di avviso segnaletico: avverte cioè che qualcosa è indisponibile al controllo, indipendente dalla volontà, incondizionabile da voleri, aspettative, ragioni. Di questo avvertimento in cui la verità consiste il possibilismo sembra lasciare aperte due diverse interpretazioni. C'è un'interpretazione debole, che considera la verità come una risposta epistemica a bisogni che emergono dalle nostre pratiche. Dato che ci servono standard valutativi affidabili, siamo noi a dare forza categorica a certi principi, anche se dovremmo restare fallibilisticamente consapevoli che quello che qui e ora ci appare incontestabile (vero) potrebbe rivelarsi contestabile (falso). In sintesi, questa prima interpretazione della verità come avviso segnaletico consiste nell'affermare che anche se aspira alle decisioni migliori da un punto di vista epistemico (le decisioni più informate, competenti, appropriate e corrette) la giustificazione è potenzialmente fallibile. La seconda interpretazione possibilista del carattere cautelativo della verità è più forte. In questo caso il cartello segnaletico avverte che se la verità è una proprietà non deperibile di principi deve esserci qualcosa al di là della giustificazione che permetta di smentire/confermare le aspettative degli standard epistemici che la guidano. Il cartello qui ci rammenta che la giustificazione è intrinsecamente fallibile.

Il possibilismo approda così a una concezione ibrida della verità in cui coabitano instabilmente una visione epistemica e una visione non-epistemica del suo carattere cautelativo. A un possibilista per eccellenza come Habermas non sfugge il carattere precario di questo compromesso. Se si sceglie la prima interpretazione si accetta la connessione tra giustificazione e verità come un fatto inevitabile, accettando il rischio di giustificazioni arbitrarie. Se invece si sceglie la seconda interpretazione si rinuncia a considerare la connessione tra giustificazione e verità come un fatto inevitabile, cercando di capire che cosa le pratiche giustificative di per sé non registrano (cfr. Habermas, 1999, p. 45). È difficile tenere insieme queste due opzioni, ma è molto significativo che il possibilismo cerchi di farlo in virtù dell'orientamento post-metafisico che professa. Indisponibilità, indipendenza e incondizionalità – le indicazioni scritte sul cartello segnaletico «verità» – devono essere intese per quanto possibile e il più possibile

mio punto di vista, invece, è preferibile insistere su un «disadattamento» normativo alla giustificazione incompleta, ragionando su come l'aspirazione alla verità in quanto aspirazione alla completezza permetterebbe di soddisfare al meglio le proprietà difensive della giustificazione.

come prescrivono i nostri quadri concettuali, anche se questo non esclude costituiscano avvertenze sul fatto che qualcosa può decidere quali quadri concettuali sono adeguati e quali non lo sono. Anche se non dissolve né riduce la contraddizione tra principi accettabili e principi imbattibili, il possibilismo resta una strategia incompiuta, che non fa i conti fino in fondo con i suoi esiti, e cioè con l'idea che la giustificazione non solo è fallibile, ma anche insufficiente a stabilire quali principi possono aspirare all'imbattibilità.

Per dare compiutezza alla strategia possibilista bisogna approfondire la sua intuizione centrale secondo cui lo scopo della giustificazione è inseguire una verità che eccede la giustificazione, rendendola di per sé incompleta e insoddisfacente. Nel momento in cui riconosciamo che la verità è irriducibile anche alla giustificazione migliore, riconosciamo che la verità di quello che è giustificabile deve essere indipendente dal fatto che lo crediamo giustificato. Distinguere tra ragioni realmente convincenti e ragioni considerate convincenti ha effetti rilevanti sullo status normativo della giustificazione perché avverte che anche prospettive qualificate possono conservare ampi margini di arbitrarietà valutativa.

È plausibile che nel momento in cui si riconosce l'intrinseca fallibilità dei processi giustificativi si debba ammettere che la loro sfidabilità è inevitabile. Qui diventa saliente il modo in cui la concezione filosofica interpreta il carattere asintotico della dinamica giustificativa che, impegnando la giustificazione a evitare l'adattamento di ragioni a uditori, la fa apparire più attrezzata di quella suggerita dalla concezione rivale a convincere oppositori, contemplare la presenza di assenti, reggere alla contestazione dei criteri accettati per stabilire quando un interlocutore è concepibile. Seguendo la concezione filosofica si può ipotizzare che la giustificazione sia tanto più adatta a tutelare l'imbattibilità delle sue ragioni quanto meno esse dipendono da prospettive e motivi di qualcuno.

Ma in che senso si tratta di ragioni indipendenti? Lasciamo per ora in sospeso se si tratta di diversificare ed estendere il repertorio delle entità cui deve essere riconosciuto lo status di interlocutori o di cancellare l'ipotesi stessa che ci siano interlocutori.¹² Tornerò a queste questioni quando prenderò in considerazione il carattere normativa-

¹² La questione riguarda l'indipendenza di principi normativi da fatti contingenti o la desiderabilità di quella che Rawls chiamerebbe una prospettiva da «etica della creazione» (1972, p. 143) per decidere come deve essere congegnata la migliore giustificazione possibile.

mente rilevante del disaccordo sulla verità. Come vedremo, infatti, sono proprio quelle che in senso ampio si chiamano questioni di «status morale» (a «chi» e a «che cosa» si deve rendere conto?; «chi» e «che cosa» deve essere protetto, garantito, tutelato?; anche se non può pretenderlo?; anche se non può avanzare sfide?) a produrre le dispute più intrattabili che coinvolgono la verità normativamente.

La giustificazione come pratica difensiva

Che cosa vuol dire interpretare la giustificazione come pratica difensiva? Tizio chiede a Caio «perché non ti sei presentato all'esame?» e Caio risponde «non avevo studiato abbastanza»: in questo scambio vediamo un tipico modo difensivo in cui il concetto di giustificazione opera sul piano ordinario. Caio si difende dall'obiezione di Tizio (non hai rispettato un impegno) dandogli una ragione per accettare la situazione. Come si vede, la giustificazione interviene quando si chiede ragione di qualcosa. Dal punto di vista della concezione filosofica questa capacità di replica diventa l'aspetto più importante per stabilire come una giustificazione difensiva debba funzionare nel dominio valutativo. La capacità di replica non richiede che la giustificazione sia di fatto costantemente esposta a sfide, ma che sia congegnata in modo da poter reggere obiezioni rilevanti.¹³ Quello qui suggerito è quindi un resoconto congetturale di cosa implichi prendere sul serio la controversia sul modo in cui la giustificazione opera.

Circostanze di sfida

Sappiamo già che la giustificazione parla a un uditorio. Sappiamo anche che l'obiettivo della concezione filosofica è che la giustificazione sia in grado di interloquire con un uditorio virtualmente illimitato. Come si è già notato questo obiettivo potrebbe far presumere che la concezione filosofica favorisca una giustificazione *tout court*, che non si rivolge a nessuno in particolare perché vale indipendente-

¹³ Si tratta evidentemente di una «questione sulla questione» della giustificazione. Coerentemente a un orientamento non quietista, si ritiene qui che il tipo di pratica in cui si pensa la giustificazione debba consistere abbia importanti effetti sul modo normativo in cui si pensa la giustificazione debba operare. Non ci si occuperà di questioni di primo livello, e cioè delle specifiche tesi normative che la giustificazione difende, ma di quello che la giustificazione fa se intende in un certo modo la difesa di tesi normative.

mente dall'interlocutore. Una giustificazione aperta non avrebbe insomma bisogno di alcun uditorio. Quando principi fondamentali sono difesi come veri, infatti, sono validi comunque, che agli interlocutori piaccia o non piaccia. A questa conclusione è riconducibile uno dei due argomenti classici sugli effetti pericolosi dell'ingresso della verità nel dominio valutativo.¹⁴ Dato che la verità costringe all'assenso è incompatibile con il confronto e lo scontro tra opzioni alternative che del dominio valutativo è invece condizione di possibilità.

Come dovrebbe essere ormai chiaro, non è questa l'interpretazione della concezione filosofica che qui si vuole dare. Affermare che la giustificazione si costruisce tenendo conto che le sue proposte sono sfidabili vuol dire precisamente assumere che non si tratta di proposte di per sé imbattibili, dunque valide a prescindere da riconoscimento e confutazione. L'imbattibilità è un'aspirazione che la giustificazione persegue, e può realizzare sempre solo in modo imperfetto, quando s'impegna ad attenuare la sua sfidabilità. È in questa dinamica asintotica che l'apertura a verità normative diventa desiderabile, proprio perché la loro potenziale indipendenza da uditori garantisce la possibilità di misurarsi con interlocutori problematici, convincendo oppositori, contemplando la presenza di assenti, reggendo alla contestazione dei criteri accettati per stabilire quando un interlocutore è concepibile. La scommessa di una pratica giustificativa di questo tipo consiste nel mantenere ferma l'idea che la giustificazione è rivolta a interlocutori, allontanandosi nello stesso tempo il più possibile dall'idea che gli interlocutori sono già disponibili all'ascolto, in quanto parte di un uditorio specifico, omogeneo e orientato all'accettazione.

Sono quindi da considerarsi difensive quelle dinamiche giustificative in cui le premesse condivise appaiono deboli e controverse, e si devono rintracciare convergenze valutative a partire da divergenze valutative. L'uditorio è in questo caso un punto di arrivo, includendo la varietà degli interlocutori le cui obiezioni possibili sono state registrate e affrontate. Che si tratti di convincere l'interlocutore recalcitrante (convertire il miscredente) o di mostrare che l'interlocutore recalcitrante ha torto (affermare che la giustificazione non vale solo

¹⁴ Mi riferisco all'argomento centrato sulla coercizione (cfr. Arendt, 1968) che insieme all'argomento centrato sulla polarizzazione (cfr. Rawls, 1993) rappresenta esemplarmente il punto di vista dominante della teoria politica sulla relazione tra politica e verità. Osservo che, per quanto diversi, i due argomenti possono trovare un punto d'incontro – è perché quando si crede vero qualcosa lo si crede assolutamente vero (la verità costringe all'assenso, anzitutto chi crede di conoscerla) che la verità è politicamente inospitale (se il disaccordo sulla verità si pubblicizza è impossibile pacificarlo).

per i convertiti) bisogna comunque ammettere subito che vi saranno casi in cui nessuna di queste strategie sarà efficace. Anche senza poter contare su un senso comune normativo che circoscriva l'uditorio, come suggerisce la concezione politica, la pratica giustificativa non può muoversi nel vuoto e deve disporre di criteri di soglia per circoscrivere il suo spazio operativo.

Una giustificazione difensiva non è una giustificazione sregolata e non può rinunciare a dispositivi di contenimento. Il punto è che si presti la dovuta attenzione a tracciare le soglie nel modo giusto, vale a dire coerentemente all'impegno di registrare e affrontare obiezioni rilevanti. Proprio per questo si prenderà qui in considerazione il modo in cui la giustificazione difensiva stabilisce la pertinenza delle obiezioni da cui accetta di essere sfidata. La questione essenziale diventa insomma quali obiezioni meritano una replica. Più precisamente si tratta di capire (a) secondo quale norma; (b) dal punto di vista di quali entità; (c) a partire da quali fonti di valore è legittimo avanzare obiezioni se la giustificazione opera difensivamente.

Affermando che è la pertinenza di obiezioni in quanto tali a dover essere considerata intendo sostenere che è desiderabile essa riconosca status morale non solo a interlocutori prevedibili, concepiti e concepibili, ma anche a interlocutori possibili, per quanto non (ancora) concepiti o concepibili come destinatari legittimi di un dovere di replica. La distinzione suggerisce che prendere sul serio compiti difensivi richiede di raccogliere anche sfide virtualmente avanzabili da parte di entità cui non è attualmente riconosciuto un diritto alla replica. È presumibile, infatti, che tale diritto sussista quando può essere rivendicato da obiettori capaci di avanzare in proprio riserve o resistenze al modo in cui principi o regole sono difesi. Se, tuttavia, è dello status morale da riconoscere a obiezioni che si parla, anche entità cui manchi la possibilità di rivendicare da sé il diritto di ricevere ragioni devono contare come destinatarie di considerabilità morale.¹⁵

La distinzione dice anche qualcosa d'importante sul carattere delle controversie normative che fanno da sfondo al lavoro della giustificazione. Sappiamo che nel caso della giustificazione difensiva tali controversie non sono attenuate dal riferimento a premesse normative almeno implicitamente condivise dai contendenti. L'indisponibilità di

¹⁵ L'idea di considerabilità morale è proposta da Goodpaster (1978, pp. 311, 309) per spiegare in che senso un'entità che sarebbe controverso considerare come dotata di diritti, e alla quale non si possono attribuire obblighi, deve comunque essere oggetto di attenzione morale in quanto conta di per sé ed è dotata di un proprio bene.

un quadro concettuale mutuamente accettabile assimila le circostanze giustificative a circostanze di disaccordi radicali o contese di principio dalle quali non si può uscire semplicemente attraverso un adeguato arbitraggio del gioco, perché non è ancora deciso a quale gioco si stia giocando, e quindi a quali regole ci si debba appellare congiuntamente per giocarlo.

Si può ritenere che quello che si è chiamato il fatto della disputa, vale a dire lo scontro pervasivo e apparentemente intrattabile tra tesi contrapposte che affermano pretese di verità incompatibili, sintetizzi adeguatamente le circostanze in cui una concezione difensiva della giustificazione è chiamata a operare. Tanto nel caso di obiezioni convenzionali che in quello di obiezioni non convenzionali le controversie rilevanti riguardano questioni di status morale. Interlocutori recalcitranti convenzionali e interlocutori non convenzionali potenzialmente destinatari di considerabilità morale pongono problemi relativi a che cosa rende un'obiezione ricevibile, a quali ragioni legittimano obiezioni, a quali evidenze sono ammissibili per sostenerle. Nonostante entità non ancora concepite o concepibili come titolari di un diritto a ricevere ragioni per come la giustificazione le tratta siano impossibilitate ad avanzare obiezioni in proprio, altri possono farlo a loro nome. Anche in questo caso, quindi, la disputa sullo sfondo della quale la giustificazione opera riguarda questioni di status morale in quanto contrappone credenze e attitudini divergenti su chi lo ha e su cosa significa attribuirlo, quando non opzioni alternative sulla pertinenza stessa di obiezioni non convenzionali al modo in cui la giustificazione opera.

Il fatto della disputa, sul quale si tornerà nell'ultimo capitolo per chiarire a quali specifiche circostanze di disaccordo corrisponde, ci interessa per ora solo in quanto può accentuare la sfidabilità della giustificazione, richiedendo criteri accurati per delimitarla in modo da escludere che tutte le obiezioni abbiano lo stesso peso e lo stesso diritto alla replica. I criteri di pertinenza cui ci si riferisce stabiliscono, per meglio dire, quando la giustificazione deve assumere un dovere di replica. Il più rilevante – perché costitutivo – è quello fissato dalla norma che, regolando il confronto, traccia il confine tra obiezioni ricevibili e irricevibili. I vincoli che stabiliscono come deve essere attribuito status morale a interlocutori, e quali ragioni possono essere fonte legittima di obiezioni, dipendono dal riconoscimento di quella norma fondamentale. Dato che fuori dal perimetro tracciato da questi criteri di pertinenza non si può parlare di fallimenti giustificativi, è necessario chiarire in cosa questi criteri consistono e cosa richiedono.

Pertinenza

Il problema che qui si pone non riguarda la risolvibilità pratica della controversia sul modo in cui la giustificazione opera. Si tratta piuttosto di capire cosa significa intenderla come una controversia che ha una posta in gioco e una materia del contendere. Non si può difendere la giustificazione se non a chi accetta che potrebbe avere torto a contestarla, non si può obiettare alla giustificazione se non credendo di avere ragione di farlo. La controversia sulla giustificazione implica insomma accordo su cosa significa parteciparvi. Sfide e repliche devono assumere di essere guidate da una norma più forte della giustificazione stessa, che permette di valutarne il rendimento dal punto di vista delle obiezioni che riceve. La norma in questione è la verità, intesa come l'ideale al quale le asserzioni difensive e confutatorie s'ispirano o lo scopo cui tendono.

Se l'obiettore afferma «questa giustificazione è congegnata in modo da valere solo per i verdi e non per i blu», ritiene di dire qualcosa di vero sul modo in cui la giustificazione funziona, non di riportare lo stato mentale sulla base del quale la ritiene obiettabile. Allo stesso modo, la replica difensiva consiste nel confutare la correttezza descrittiva dell'obiezione, ad esempio negando sia vero che i blu sono considerati diversamente dai verdi o affermando che evidenze trascurate dall'obiezione rendono giustificabile siano considerati diversamente, oppure nell'ammettere la correttezza dell'obiezione, riconoscendo che fatti relativi alla situazione dei blu non sono stati adeguatamente registrati. Ecco il motivo per cui l'adesione alla norma decide quali sfide sono ricevibili e perché, e come, si giudica se l'obiezione che avanzano è fondata o infondata, e quindi se la giustificazione è contestualmente difendibile o indifendibile.

Come si vede, nonostante la controversia non riguardi solo l'applicazione di standard giustificativi accettabili, ma investa questioni connesse all'accettabilità stessa di standard giustificativi, l'accesso a circostanze di sfida richiede anzitutto l'adesione condivisa al criterio che le rende pertinenti. Si deve pensare che la controversia è normativamente importante e non costituisce l'occasione di una polemica priva di contenuto cognitivo in cui attitudini e sentimenti si scontrano in nome di qualche tipo di bellicosità espressivistica (io tifo verde / tu tifi blu, e viceversa). La ricevibilità delle obiezioni e l'accettabilità delle repliche

devono essere misurate sulla stessa norma che, regolando la dinamica assertoria, stabilisce come attribuire punteggi alle une e alle altre.

La questione importante è se l'adesione alla norma permetta alla controversia di mantenersi su un piano epistemico, se, cioè, obiezioni e repliche possano adeguatamente confrontarsi limitandosi a comparare divergenti valutazioni delle evidenze disponibili o divergenti criteri per attribuire validità ad argomenti. Anche se ammettiamo che in certi casi l'incremento delle competenze epistemiche possa bastare a neutralizzare o indebolire un'obiezione o a irrobustire adeguatamente l'impegno difensivo della giustificazione, dobbiamo riconoscere che in altri casi il conseguimento di una situazione di simmetria tra obiezioni e repliche per quanto attiene tutte le considerazioni epistemicamente rilevanti non permette di risolvere le questioni che hanno motivato sfide. La potenziale fallibilità/correttezza dell'obiezione e della replica restano quindi indecidibili finché non ammettiamo che possono essere in gioco questioni ontologiche non riducibili a questioni epistemologiche e che la controversia sul modo in cui la giustificazione opera non coinvolge solo quello che crediamo, ma anche quello che esiste.

Se i migliori sforzi epistemici sono insufficienti a stabilire ragioni e torti vuol dire che le divergenze non investono soltanto quello che appare giustificatamente asseribile e la maggiore/minore ammissibilità delle evidenze citabili a favore o contro la giustificazione stessa. È l'ambizione di distribuire ragioni e torti secondo quanto la normatività della verità suggerisce a richiedere che l'uditorio disponibile sia messo in relazione con le sue estensioni possibili, presenti e future. In effetti, come sappiamo, ci sono almeno due modi diversi per stabilire ricevibilità delle obiezioni e accettabilità delle repliche. Le si può considerare dipendenti dalle attitudini valutative di un uditorio di riferimento ideale o indipendenti da attitudini valutative. Sappiamo anche che l'accettabilità/ricevibilità dipendente restringe drasticamente l'impegno difensivo della giustificazione che, come accade nel caso della concezione politica, parlando a convertiti non deve fare fronte a obiezioni derivanti da attitudini valutative radicalmente o moderatamente divergenti da quelle previste. Tanto meno, d'altra parte, può raccogliere sfide che appaiono indipendenti da attitudini valutative, come quelle avanzate da entità non (ancora) moralmente considerabili come meritevoli di replica.

È per evitare questi esiti adattivi che la controversia sul modo in cui la giustificazione opera deve essere regolata da una norma esterna alla giustificazione stessa, e quindi indipendente da attitudini valutative.

È sulla base di questa norma esterna che obiezioni e repliche si misurano, almeno secondo quanto la strategia possibilista suggerisce. Anche questo modo di procedere, comunque, non garantirà una giustificazione imbattibile, cioè definitivamente immunizzata da obiezioni che la rifiutino o la indeboliscano. Che l'imbattibilità debba essere pensata soltanto asintoticamente dipende dal fatto che in questo caso perseguire l'ideale di una replica definitiva finirebbe per provocare un arresto della dinamica giustificativa incoerente con l'impegno difensivo che la concezione filosofica attribuisce alla giustificazione. Punti fermi incontestabili chiuderebbero il discorso, precisamente come suggerisce l'argomento della coercizione.

Se la giustificazione può avere ragione di certe obiezioni questo non significa possa avere ragione di tutte le obiezioni ricevibili che la sfidano; d'altra parte, se un'obiezione ricevibile è fondata questo non significa che tutte le obiezioni ricevibili lo siano. Aderire alla verità come norma delle pratiche assertorie relative al modo in cui la giustificazione opera permette comunque di rendere cognitivamente produttive circostanze di sfida, incentivando il rendimento veritativo di obiezioni e repliche. Nel caso in cui si arrivi a un punto morto, a una situazione cioè in cui né l'obiezione né la replica vincono o sono sconfitte perché le tesi alternative in gioco appaiono egualmente cogenti, l'adesione condivisa alla norma favorisce due uscite diverse. Se si rimane su un piano epistemico bisogna limitarsi a riconoscere che sia l'obiezione sia la difesa sono inconclusive perché le ragioni che mettono in campo sono egualmente convincenti, informate, competenti; se invece ci si sposta su un piano ontologico si può riconoscere che sia l'obiezione sia la difesa non dispongono di ragioni sufficienti per prevalere, perché la materia del contendere è indeterminata, cioè i fatti in questione non sono adeguatamente registrabili.

Il primo e più importante criterio di pertinenza per stabilire quando un'obiezione è ricevibile, cioè merita risposta, è dunque neutrale non solo al suo contenuto, ma anche alle attitudini valutative da cui potrebbe dipendere. Un'obiezione è ricevibile quando aspira a mostrare che la giustificazione ha torto sul piano epistemico o sul piano ontologico: perché non registra le evidenze in modo adeguato e competente o perché ignora fatti indipendenti rilevanti. Entrambi i piani coinvolgono in modo rilevante la questione dell'eleggibilità, e cioè di quali prospettive devono essere tenute in conto come fonti di obiezioni ricevibili. L'impegno difensivo richiede alla giustificazione di intendere

l'eleggibilità come una nozione modale, ammettendo che possa essere riconosciuto un dovere di replica anche nei confronti di suoi destinatari non convenzionali, vale a dire entità impossibilitate ad avanzare obiezioni in proprio.

Va ricordato, per altro, che la stessa idea secondo cui l'eleggibilità spetta a tutti i destinatari convenzionali della giustificazione si afferma relativamente tardi nella cultura politica moderna e sempre lasciando aperta una tensione tra il contenuto universalistico delle regole e la portata ristretta degli esseri cui si applicano. L'ideale giustificativo secondo cui l'eleggibilità dipende da capacità necessarie e sufficienti – che non autorizzano distinzioni arbitrarie quando si deve stabilire chi merita repliche per il modo in cui la giustificazione lo tratta – può essere aggirato considerando graduabili le proprietà che quelle capacità identificano (l'umanità in primo luogo, ma anche la razionalità o l'autonomia).

Che le capacità necessarie e sufficienti siano ontologicamente fissate secondo criteri antropocentrici non permette soltanto di costituire l'ambito dei destinatari convenzionali per esclusioni esterne (tutti e solo gli umani contano come interlocutori), ma anche per esclusioni interne (meno che umani; non ancora umani; non abbastanza umani). Va notato che nella tassonomia delle esclusioni lo schiavo rappresenta esemplarmente un'entità-limite, interna ma anche esterna, in quanto si tratta di un umano apparente, cui non si deve alcun riconoscimento di valore nonostante le evidenze ontologiche dovrebbero portare a credere il contrario. L'esemplarità si vede nel fatto che lo stesso meccanismo si riproduce ogni volta che si vuole negare pieno status umano a esseri dotati delle caratteristiche ontologiche cui dovrebbe corrispondere, affermando che manifestano in modo ridotto le proprietà cui sono connesse capacità necessarie e sufficienti per interloquire in merito al modo in cui la giustificazione opera nei loro confronti.¹⁶ Se il pieno status umano dà diritto a un pieno status morale – vale a dire allo status d'interlocutore cui si deve una replica – sembra chiaro che lo status morale varia a seconda dello status ontologico, ma anche che vi sono ampie zone ontologiche grigie in cui le proprietà «giuste»

¹⁶ Non è un caso se la retorica della schiavitù è intensivamente coinvolta nella discussione pubblica sull'aborto, almeno negli Stati Uniti. Questo per due motivi: il primo è che così come era impossibile mettere tra parentesi la questione dello status morale della schiavitù per decidere politicamente se mantenerla o meno, allo stesso modo è impossibile mettere tra parentesi lo status morale del feto per decidere politicamente l'ammissibilità dell'aborto; il secondo è che nel caso dell'aborto come nel caso della schiavitù sono in questione diritti e interessi di entità che non possono partecipare a decisioni che le riguardano, cioè di non-ancora-persone.

non bastano a vedersi riconoscere lo status adeguato cui darebbero diritto.

In questi casi a essere impropriamente distribuita è la considerabilità morale associata a uno status che rende *direttamente* importanti coloro cui è riconosciuto: importanti di per sé e di diritto quando si deve valutare il rendimento difensivo della giustificazione. Ma una volta accertato che il confine tra esterno e interno è sempre potenzialmente arbitrario, questo rendimento non si può ritenere soddisfacente se si limita a distribuire imparzialmente la considerabilità morale interna. Non si tratta di abbassare la soglia dei requisiti ontologici in modo che i suoi effetti sulla considerabilità morale si attenuino, ma di sottoporre a revisione i criteri di pertinenza per l'eleggibilità, ammettendo che la giustificazione è dovuta a entità vulnerabili alle conseguenze del suo modo di operare, anche se impossibilitate a entrare nel merito di come lo fa.

Si potrebbe anzi ritenere che è proprio la peculiare combinazione tra vulnerabilità e non-consultabilità a rendere entità rilevanti meritevoli di una speciale responsabilità giustificativa. Se argomenti per la considerabilità morale si basano su caratteristiche ontologiche perché quale e quanta considerazione un'entità merita dipende dal tipo di creatura che è, la vulnerabilità è fissata da fatti in virtù dei quali entità acquisiscono le proprietà rilevanti all'eleggibilità, idonee cioè a stabilire come è permesso o meno trattarle. Va notato che l'evidenza di tali proprietà può essere ingannevole o altamente contestata, e che i fatti dai quali sono stabilite non sono da considerarsi reali solo in quanto si può giustificatamente credere che esistono.

Lo status morale è un fatto indipendente da attitudini – da come un'entità ci appare o la riconosciamo – perché connesso a proprietà moralmente considerabili di per sé o di diritto. Solo in questo caso entità ontologicamente ibride o anomale possono acquisire la stessa importanza diretta attribuita a entità standard, un'importanza, cioè, non contingente a come entità standard le considerano né derivata dalle attitudini di entità standard nei loro confronti.¹⁷

¹⁷ L'importanza diretta cui mi riferisco può essere ritenuta graduabile o questione di tutto o niente (cfr. De Grazia, 2008). Se lo status morale è considerato multi-criteriale, cioè si pensa sia più di una proprietà a identificarlo (cfr. Warren, 1997, p. 21), a stabilire proprietà normativamente rilevanti per la considerabilità sono comunque fatti morali, che possono essere naturali (ad esempio la sensibilità al dolore) o non naturali (ad esempio il valore intrinseco, essenziale e non relazionale, di un'esistenza dignitosa). Rinviano al prossimo capitolo per maggiori approfondimenti, osservo che qui lo status morale di entità ontologicamente ibride o anomale è implicitamente interpretato come un fatto non naturale.

L'ultimo criterio di pertinenza per obiezioni rivolte al modo in cui la giustificazione opera riguarda le fonti di valore delle ragioni a partire dalle quali le obiezioni possono essere avanzate. Anche in questo caso è il criterio di pertinenza fondamentale, cioè la verità in quanto ideale o scopo normativo che regola circostanze di sfida, a decidere in che modo la pertinenza delle fonti deve essere considerata. Finché le obiezioni si presentano come pretese di verità che accettano di essere messe alla prova, rispettando i vincoli cognitivi necessari a farsi valere nel modo richiesto, né considerazioni epistemiche/metafisiche né considerazioni di contenuto possono essere invocate per discriminarle qualitativamente, se la giustificazione prende sul serio il suo impegno difensivo. Data l'indisponibilità di premesse condivise che stabiliscano come la diversità valutativa deve essere disciplinata, ragioni per obiezioni non devono essere condivisibili e devono risultare accessibili solo in quanto sono intelligibili, quale che sia la forma di ragionamento cui ricorrono.¹⁸

Diversamente da quanto accade nel caso in cui premesse condivise delimitino la classe delle credenze cui è accettabile fare ricorso, nessuna obiezione deve risultare svantaggiata dall'impossibilità di appellarsi a fonti di valore rilevanti per avanzarla adeguatamente, ma inutilizzabili in quanto controverse. Se un'obiezione ricevibile al modo in cui la giustificazione opera è fondata, cioè costringe la giustificazione ad ammettere di essere in torto, le altre considerazioni non contano: è irrilevante da dove vengono le credenze che la alimentano, se si tratta di credenze controverse, se le si esprime in modo umile o arrogante (lo stesso vale ovviamente nel caso in cui un'obiezione ricevibile si riveli infondata).¹⁹ Anche se le fonti di valore cui si attinge per l'obiezione fossero congenitamente settarie (una caratteristica come si è

¹⁸ Si è già notato che imporre un requisito di «accessibilità» alle ragioni presentabili nel discorso pubblico ha esiti problematici dovuti alla fondamentale ambiguità della nozione: se una ragione accessibile deve essere riconoscibile da qualsiasi interlocutore in quanto comunemente accettata come valida, l'accessibilità si confonde con la condivisibilità e finisce per accreditare il postulato secondo cui tutti devono ragionare allo stesso modo. Ritengo che il requisito dell'intelligibilità abbia implicazioni meno restrittive e più coerenti con circostanze di sfida, perché si limita a prevedere che le ragioni per obiezioni siano avanzate in modo da apparire comprensibili anche a chi non condivide la fonte da cui provengono, mentre il vincolo della ricevibilità è sufficiente a bloccare modalità settarie e autoritarie per accreditarle.

¹⁹ Gert (2005) definisce «arroganza morale» l'attitudine che si assume quando si ritiene di avere la risposta giusta a una questione controversa che non ha un'unica risposta giusta, considerandosi per questo esentati dalle regole cui tutti devono attenersi (l'«umiltà morale» d'altra parte consisterebbe nell'attitudine che si assume quando si è consapevoli della propria fallibilità e dell'inevitabilità del disaccordo). Ci sarà modo di tornare su questa distinzione assai problematica e sulle sue implicazioni.

visto convenzionalmente attribuita alla religione), l'adesione alla verità come norma regolativa della controversia sulla giustificazione porterebbe le ragioni che ne derivano a presentarsi in modo conforme alla possibilità di essere nel torto. Ecco perché in circostanze di sfida la norma assume un ruolo costitutivo: si presume la possibilità di errore, si crede ci sia una risposta giusta, si distingue tra pensare di avere ragione e averla realmente. Sarà qualcosa che è indipendente da quel che la giustificazione difende e che io respingo a decidere se la mia obiezione deve essere abbandonata o la giustificazione rettificata.

L'inclusivismo cognitivo caratteristico di questo criterio di pertinenza per obiezioni rivolte al modo in cui la giustificazione opera potrebbe essere considerato rischioso: adottando quella che si può definire una politica di *laissez-faire* nei confronti delle fonti ammissibili di ragioni per obiezioni, come si può evitare che circostanze di sfida siano esposte alla minaccia di chi vuole utilizzarle strategicamente a proprio vantaggio o di chi vi accede soltanto per sostenere che i criteri di pertinenza devono in quanto tali essere respinti?

Irricevibilità: fanatismo e nichilismo

Criteri di ammissione sono, com'è evidente, anche criteri di espulsione. Stabilendo quando un'obiezione è ricevibile, i criteri di pertinenza appena presentati stabiliscono anche quando non lo è. Affrontare la questione permette di rispondere almeno teoricamente alla domanda lasciata in sospeso alla fine del paragrafo precedente. A decidere della non-ricevibilità di un tipo di obiezione sono, come del resto accade nel caso della sua ricevibilità, gli orientamenti cognitivi che la motivano.

Sappiamo che circostanze di sfida assumono come costitutiva la norma della verità, e quindi la possibilità di una risposta giusta ai problemi in discussione; che l'obiettore crede di avere ragione, ma è disponibile a scoprire di avere torto; e che la posta in gioco è stabilire se è vero che l'obiettore ha torto e la giustificazione ragione o è vero piuttosto il contrario. In circostanze di sfida, quindi, obiezioni equivalgono ad asserzioni che possono essere vere o false (non si prende qui in considerazione l'ipotesi della loro inconclusività o indeterminazione), sia perché tendono a registrare accuratamente le evidenze secondo un criterio epistemico di asseribilità ideale, sia perché tendono a rappresentare accuratamente fatti morali indipendenti secondo un criterio non epistemico di realtà. Nel primo caso la forma dell'obie-

zione è «ho buone ragioni per affermare che G ha torto», nel secondo invece è «ci sono ragioni per affermare che G ha torto».

Dato il liberalismo cognitivo caratteristico del criterio di pertinenza per fonti di obiezioni ricevibili, si può ritenere che in circostanze di sfida il carattere normativo della verità possa assumere forme epistemiche e forme non epistemiche. Che si tratti di esattezza epistemica o di esattezza ontologica, l'obiezione aspira alle ragioni migliori o alle ragioni giuste (lo stesso fa naturalmente la giustificazione difendendo). In ambedue i casi è possibile mancare il bersaglio. Mettendosi sulle tracce della verità si può sbagliare, cercando di afferrare i fatti giusti si possono trovare quelli sbagliati.

Se è l'adesione al carattere normativo della verità a costituire circostanze di sfida, decidendo nello stesso tempo la ricevibilità delle obiezioni da cui la giustificazione può essere messa in questione, sembra chiaro che la non-ricevibilità è riconducibile a orientamenti cognitivi incompatibili con quello che l'adesione alla norma richiede. Si ritiene qui che vi siano due orientamenti incompatibili rilevanti: il primo, cioè il fanatismo, favorisce una concezione inflazionistica della pretesa di verità che l'obiezione deve rivendicare; il secondo, cioè il nichilismo, ne suggerisce invece una concezione radicalmente deflazionistica.

Cominciamo dal fanatismo, ribadendo che stiamo parlando di una manifestazione cognitiva, e cioè di cosa significa avanzare un'obiezione a partire da un certo modo di credere nel suo essere vera. In particolare, il fanatico avanza la sua obiezione con la certezza che sia giusta, dato che ritiene di disporre delle migliori fonti di conoscenza (verità epistemica) o di un accesso privilegiato ai fatti morali (verità non epistemica): pretende insomma di sapere che la sua obiezione è vera perché assume che nessuna evidenza presente o futura potrebbe contare a smentirla (dogmatismo epistemico) o perché invoca a confermarla un'ontologia essenziale e necessaria (dogmatismo metafisico). La sua è un'attitudine infallibilistica, impermeabile alla confutazione e modificabile solo per conversione, che implica un'interpretazione cognitivamente unilaterale delle circostanze di sfida.²⁰ Se l'obiezione

²⁰ Sulla rilevanza della conversione come slittamento di quadro cognitivo si veda più avanti. Va notato che se la conversione può essere descritta sia da una forma verbale riflessiva («convertirsi») sia da una forma verbale passiva («essere convertiti»), la possibile conversione del fanatico è quella descritta nel primo caso e non nel secondo. Sia il fanatico sia il nichilista si mettono fuori dallo spazio della conversione passiva nel momento in cui la loro attitudine cognitiva li porta, anche se in modo diverso, a mettere in questione il modo in cui la verità opera come norma costitutiva delle circostanze di sfida: la differenza è che mentre il fanatico riconosce valore alla verità (troppo valore, in effetti), il nichilista è indifferente alla differenza tra il vero e il falso.

è avanzata in nome di una forma speciale di conoscenza, si deve sbragliare la giustificazione, non convincerla o costringerla a difendersi: la posta in gioco è in questo caso l'affermazione di un privilegio cognitivo senza passare per la sua messa alla prova.

Come si vede, il fanatismo implica una visione tecnicamente immoralistica delle circostanze di sfida che spiega perché obiezioni cognitivamente modellate dai suoi requisiti devono essere considerate irricevibili. Si sa in cosa circostanze di sfida consistono e cosa richiedono, ma si preferisce perseguire un fine incompatibile con l'adesione ai loro criteri di pertinenza, puntando tuttavia a utilizzarle strumentalmente. Nel caso del nichilismo, invece, la visione delle circostanze di sfida può essere considerata tecnicamente amoralistica, vale a dire incentrata sull'impossibilità di conoscere la differenza tra obiezioni vere e false. Questa visione è l'esito di quello che è considerato il carattere fallimentare del tentativo di sostenere l'obiezione con argomenti fondati (verità epistemica) o di impegnarla a descrivere fatti morali (verità non epistemica). Se la pretesa che un'obiezione avanza in circostanze di sfida presume di essere vera lo fa erroneamente, quindi il modo migliore di interpretarla consiste nel ritenerla equivalente a un'attitudine del tipo «abbasso la giustificazione». Anche se obiezioni derivano da credenze di contenuto semantico che tenderebbero a essere vere, questa loro aspirazione cognitiva è irrealizzabile. Non resta quindi che negare il loro contenuto cognitivo, riconoscendo che potrebbero averne uno non cognitivo, cioè quello di esprimere biasimo o disapprovazione verso il modo in cui la giustificazione opera. La non-ricevibilità di un'obiezione nichilisticamente modellata dipende precisamente dal rifiuto di riconoscere che circostanze di sfida prevedono una materia del contendere e richiedono qualche tipo d'impegno cognitivo.

Anche se qui mi sono limitata a esaminare la dimensione cognitiva di fanatismo e nichilismo, è evidente che le due etichette hanno anche significato valutativo descrivendo forme di ragionamento che non si dovrebbero adottare o in cui c'è qualcosa che non va. Come si è già visto, d'altra parte, i limiti cognitivi delle due attitudini si associano a significativi effetti pratici distruttivi. Intuitivamente ci sembra che non si tratti delle attitudini giuste non solo per affrontare circostanze di sfida, ma più in generale per rendere conto del modo in cui utilizziamo il linguaggio valutativo in casi di disaccordo.

3.

Verità, realismo, normatività

Dire che anche le giustificazioni migliori possono essere sbagliate, cioè sfidabili, significa dire che c'è qualcosa al di là della giustificazione che la giustificazione deve continuamente inseguire, ma non può catturare. Questa ammissione possibilista ha un significato normativo per il modo in cui la giustificazione deve essere congegnata. Suggerisce infatti un resoconto realista del concetto di verità perché insiste sull'irriducibilità della verità alla giustificazione e sul suo carattere incondizionato. La verità giudica la giustificazione perché ne è del tutto indipendente, anche se dall'interno delle pratiche giustificative si cerca di far contare normativamente questa sua indipendenza. La questione da chiarire è precisamente che cosa vuole dire fare contare un resoconto realista della verità in modo politicamente normativo e se lo si può fare separando un realismo sulla verità da un realismo sull'esistenza per conservare il primo liberandosi del secondo.¹ Essere realisti sulla verità, infatti, significa ritenere che principi, credenze, giudizi o ideali normativi sono veri o falsi indipendentemente dai nostri sforzi epistemici; essere realisti sull'esistenza, invece, significa ritenere che principi, credenze, giudizi o ideali normativamente autorevoli siano tali indipendentemente dalle nostre attitudini e motivazioni. Il punto, come si vedrà, è se si può far contare normativamente la verità riducendo il realismo a una tesi aletica.

¹ La distinzione tra realismo sulla verità (realismo aletico) e realismo sull'esistenza (realismo metafisico) – si veda ad esempio Baç (2006) – è messa in questione da chi ritiene che il realismo o è metafisico o non è: ritorno più avanti su questo punto, che è di grande importanza per riflettere su un recupero normativo del realismo. Il quietismo, in effetti, coincide precisamente con la tesi che al realismo normativo basta e avanza il realismo aletico.

Il modo in cui le cose stanno

Torniamo alla distinzione tra dipendentismo e indipendentismo come opzioni rivali per rendere conto dello status normativo di ragioni politiche fondamentali. L'alternativa è anche un'alternativa metafisica che ci interessa in quanto coincide con due concezioni alternative della normatività politica: riguarda infatti l'esistenza indipendente/dipendente di fatti moralmente autorevoli. C'è o non c'è un modo in cui le cose stanno che decide ultimativamente di come dovrebbero stare? Sullo sfondo del possibilismo, e senza trascurare i suoi esiti aporetici, la questione non appare così superflua come la filosofia post-metafisica vorrebbe. Il suo punto di arrivo, come noto, è che un contatto diretto tra linguaggio e mondo è impraticabile perché non si può usare il linguaggio per «saltare fuori» dal linguaggio e toccare la realtà. Quello che la strategia possibilista evidenzia, tuttavia, è precisamente il carattere restrittivo di questa conclusione quando si tratta di porre il problema della relazione tra giustificazione e verità. Per quanto ambiguamente perseguito, il suo tentativo è in effetti quello di catturare il carattere incondizionato dell'intuizione realista secondo cui qualcosa è vero o falso a seconda di come le cose stanno. È proprio su come individuare e definire un possibile significato normativo del «modo di stare» delle cose che bisogna concentrare l'attenzione in modo da distinguere e separare i suoi effetti desiderabili da quelli indesiderabili. Solo su questi secondi, infatti, hanno insistito le indicazioni di metodo offerte dalla svolta linguistico-pragmatica e rafforzate in teoria politica da programmi di ricerca storicistici, consensualistici, orientati a compiti pratici, che si sono diversamente impegnati a mostrare l'indesiderabilità normativa di un possibile appello a fatti morali indipendenti, adottando per questa ragione un orientamento metaetico quietista.

Sbarazzarsi del realismo, però, si è rivelato un compito più difficile del previsto. Per quanto le teorie politiche normative abbiano generalmente resistito a recuperarlo anche solo in quanto realismo aletico, l'archetipo filosofico che rappresenta ha fuori dei loro confini manifestato notevoli capacità reattive, rivitalizzandosi attraverso nuove strategie: non a caso lo si è classificato tra i «vampiri» filosofici, vale a dire le opzioni che restano immortali nonostante l'impegno speso a distruggerle (cfr. Rouse, 2002).

La ragione più immediata di questa persistenza sta nel fatto che appare problematico rinunciare all'idea che c'è uno stesso mondo indipendente dalle nostre descrizioni nel quale stiamo, e con il quale abbiamo a che fare. Da un punto di vista metafisicamente «innocente» è più facile accettare l'idea che il modo in cui le cose stanno è indipendente da credenze, linguaggi, convenzioni e descrizioni piuttosto che l'idea che le cose stanno in un certo modo perché credenze, linguaggi, convenzioni e descrizioni le fanno stare così per noi. Questa superiore plausibilità «naturale» del realismo è così evidente che si cerca di ridimensionarla, riducendola a rappresentare un repertorio di truismi metafisicamente innocui, che rendano superflua e inintelligibile l'idea di una possibile interfaccia tra il mondo esterno e le nostre facoltà cognitive; o di riconfigurarla, mostrando che le sue implicazioni per il nostro modo di esprimerci moralmente possono essere efficacemente catturate dall'anti-realismo.²

Se invece si vogliono prendere sul serio le indicazioni che il realismo naturale suggerisce bisogna cominciare col dire che nel modo ordinario di impiegare il concetto di verità opera un'implicita intuizione sull'indisponibilità. Questa intuizione ci porta senza difficoltà a riconoscere che ci sono fatti sui quali non abbiamo giurisdizione e ai quali dobbiamo adattarci. John Lennon è stato ucciso che ci piaccia o meno, e chi dice che è vivo mente; c'è un treno da Milano a Genova alle 11 e non alle 12.30, e chi crede il contrario resta a piedi. Anche se queste constatazioni non bastano a giustificare una tesi filosofica sulla verità, forniscono comunque una plausibilità immediata all'idea che attraverso un'esperienza impregnata di concetti accediamo a fatti che sarebbero quello che sono indipendentemente dal nostro intervento.

Rinviamo per ora la questione di accertare se l'immediata plausibilità di questa idea potrebbe avere di per sé salienza politica. Consideriamo invece che nel momento in cui ammettiamo, con il possibilismo, che la contraddizione resistente tra principi accettabili e principi imbattibili non può essere dissolta né ridotta stiamo ammettendo che sullo sfondo di quello che diciamo e crediamo giustificato c'è qualcosa che permette di stabilire se è vero che quello che diciamo e crediamo giustificato lo è. Questo qualcosa è sottratto al controllo di chiunque e non può essere

² Cfr. Putnam per la prima posizione (1994, p. 10) e Blackburn (1984, pp. 189-223) per la seconda. Non mancano comunque posizioni di anti-realismo radicale secondo le quali possiamo sbarazzarci anche di questo «realismo innocente»: «Possiamo comunque fermare il sole, non alla maniera di Dio, ma alla maniera di Bruno. Possiamo fare una stella come facciamo una costellazione, mettendo insieme le sue parti e marcando i suoi confini» (Goodman, 1980, p. 213).

alterato a piacimento. Il ragionamento estende la nostra intuizione realista innocente a fatti indisponibili più impegnativi di quelli prima citati, perché influenti dal punto di vista normativo.

In quanto indisponibile, la verità ha a che fare con il modo in cui le cose stanno, cioè con una concezione indipendente del fattuale che sembra poter essere rilevante anche per i nostri scopi valutativi. L'interesse a un recupero normativo del realismo richiede di confrontarsi con questa indipendenza del fattuale e di liberalizzarne le indicazioni, chiarendo che il riferimento alle cose come sono, alla realtà o al mondo, non deve farci immaginare un blocco di essenze eterne e immutabili contro le quali le ipotesi normative vadano in un certo senso a schiantarsi.

Ontologia e normatività

Parlare del modo in cui le cose stanno significa parlare di cosa esiste, quindi di ontologia. Il rifiuto di impegno metafisico non dovrebbe di per sé implicare un rifiuto di impegno ontologico. Qui basta ricordare che mentre l'ontologia riguarda l'esistenza di qualcosa, la metafisica riguarda invece la natura di qualcosa che esiste (che cos'è quello che c'è). In questo senso, della complicata e contestata relazione tra impegno ontologico e impegno metafisico sono possibili almeno tre diverse interpretazioni. Possiamo avere impegno ontologico senza impegno metafisico, e cioè essere d'accordo che c'è qualcosa senza per questo dover essere d'accordo su che cos'è; oppure possiamo avere impegno metafisico senza impegno ontologico, cioè riformulare la metafisica in modo concettualistico, in quanto schema di categorie sulla base delle quali interpretare l'esperienza (producendo una metafisica epistemologicamente riformata che si occupa della misura e del modo in cui possiamo conoscere la realtà); oppure, infine, possiamo avere impegno metafisico con impegno ontologico, vale a dire assumere che quello che esiste esiste in un certo modo e ha una certa natura.³

³ Per la prima interpretazione cfr. Varzi (2007), che sostiene la possibilità di impegnarsi a un'ontologia senza impegnarsi a tesi metafisiche precise, ammettendo quindi ontologie indeterminate. Per la seconda si può pensare a diverse varianti di metafisica descrittiva, che indaga sul modo in cui il nostro schema concettuale funziona nel rapporto con la realtà (cfr. Strawson, 1959). Nella terza interpretazione, infine, la tesi sull'esistenza si accompagna a una tesi sull'indipendenza di quello che esiste dai nostri schemi concettuali (la metafisica è implicata dall'ontologia). La domanda su cosa esiste oggettivamente può ricevere una risposta anti-realista (esiste oggettivamente quello cui i nostri schemi concettuali riconoscono esistenza oggettiva) o una risposta realista (esiste oggettivamente quello che è indipendente dai nostri schemi concettuali). Come si vedrà, il realismo atletico consiste nel tentativo di trovare una via intermedia tra la seconda interpretazione e la terza: si può aderire a una tesi realista sulla verità in modo minimalistico, cioè metafisicamente sottile e ontologicamente

Nella sua versione politica standard, quella che si esprime nel progetto secolarista, il quietismo si definisce come tale precisamente perché intende ignorare queste distinzioni. Impegni ontologici sono come impegni metafisici quando considerati dal punto di vista delle esigenze pacificatorie cui si ritiene necessario e prioritario che un progetto normativo risponda: inevitabilmente e irrimediabilmente conflittuali, quindi inservibili sia quando si tratta di giustificare un programma politico che metta d'accordo tifosi di metafisiche/ontologie rivali (al cosiddetto livello del secondo ordine), sia quando si tratta di stabilire modalità accettabili di confronto e scontro tra opzioni normative nel discorso pubblico o nell'avvocatura politica (al cosiddetto livello del primo ordine).

È difficilmente sostenibile che questo modo di procedere derivi da una tesi filosofica che considera la metafisica un'implicazione necessaria dell'ontologia (e cioè dall'idea che quando si afferma che certe cose esistono si afferma anche qualcosa sulla loro natura). Come si è visto ricostruendo l'argomento normativo secolarista, abbiamo piuttosto a che fare con una nozione estensiva di metafisica, che descrive tutte le modalità argomentative da considerarsi «altre» rispetto a quelle politicamente ammissibili in quanto non controverse. Tutte le modalità argomentative di questo tipo risultano quindi indistinguibili dal punto di vista di un certo modo di intendere la normatività politica e di farla funzionare: ontologia e metafisica se ne vanno insieme (in compagnia di metaetica, epistemologia e filosofia), almeno stando agli impegni dichiarati.

Non interessa qui entrare nel merito della diffidenza normativa verso la metafisica estensivamente considerata. Del resto, si è già visto come questa diffidenza opera e da cosa è motivata. Il punto non è esaminare come funziona una normatività che si pretende metafisicamente agnostica, ma capire perché una concezione della normatività dovrebbe fare a meno di assumere impegni ontologici (e se può davvero farlo). Solo successivamente si valuterà se sia possibile una concezione della normatività che prenda sul serio il modo in cui le cose stanno senza assumere anche qualche impegno metafisico su come sono fatte.

neutrale. In alcuni casi di realismo aletico si ritiene che alla domanda su qual è la natura di quello che esiste si debba dare una risposta pluralista (possono esserci più resoconti veri di quello che esiste). Questa mappatura primitiva delle possibili posizioni tornerà utile più avanti.

Se si cerca di isolare l'obiezione specifica che una tesi quietista sulla normatività politica avanza nei confronti dell'appello a dimensioni ontologiche della vita pubblica e degli esseri umani che l'abitano, la si può sintetizzare come segue: assumere a riferimento il modo in cui le cose stanno deve essere considerato necessariamente pregiudiziale dal punto di vista di un interesse al modo in cui dovrebbero stare. La sintesi è piuttosto brutale e quindi è opportuno articolarla osservando che riflettere sull'intreccio tra normatività e ontologia è un modo di riflettere sulla relazione tra fatti e valori che, almeno a partire da Hume, è un tema ricorrente della riflessione filosofica.

Va detto che sarebbe fare torto al quietismo presentarlo come allineato a un assunto dicotomico secondo il quale tesi su quello che deve essere vanno considerate come del tutto indipendenti da tesi su quello che c'è. Anche se non si vuole qui ricostruire una discussione sconfinata, è significativo si possa riscontrare una consonanza tra chi guarda alla normatività da un punto di vista realista e chi la guarda da un punto di vista anti-realista per quanto concerne un approccio anti-dicotomico alla relazione tra quel che c'è e quello che ci dovrebbe essere: tesi normative e tesi descrittive non abitano insomma territori separati e non comunicanti. È se mai a partire dall'accordo su questo punto che cominciano le differenze rilevanti in merito al modo in cui l'inevitabile intreccio tra normatività e ontologia deve essere inteso. Un buon modo per introdurle può essere quello di distinguere tra ontologie intenzionali e ontologie non intenzionali (cfr. Ross, 2008, p. 93). Nel primo caso i fatti rilevanti sono fatti rilevanti per noi, scelti da procedure costruttive che selezionano e classificano porzioni della realtà cui sia desiderabile conferire valore; nel secondo caso, invece, ci sono fatti intrinsecamente desiderabili che i nostri giudizi normativi devono essere in grado di catturare per risultare adeguati. Come si vede, la discriminante non riguarda l'ontologia in quanto tale, ma una concezione dell'ontologia, che ancora una volta coinvolge la distinzione tra dipendentismo e indipendentismo.⁴

⁴ Dipendentismo e indipendentismo corrispondono quindi sia a orientamenti ontologici sia a orientamenti normativi. Da un punto di vista dipendentista non c'è una concezione della realtà, del modo in cui le cose stanno, che non sia contenuta in un quadro valutativo e la validità di un principio trae forza normativa dalla procedura qualificata che lo sceglie; da un punto di vista indipendentista la realtà, il modo in cui le cose stanno, è data a prescindere dalle nostre credenze e dalle nostre versioni del mondo e le credenziali normative di un principio sono stabilite sulla base della sua adeguatezza a fatti morali che ci sono senza essere voluti. Più avanti si approfondirà il confronto tra questi diversi orientamenti come confronto tra il «genere» realista e il «genere» costruttivista.

Un'ontologia dipendentista nega ci sia una realtà in se stessa, che possa fissare il riferimento di cosa intendiamo per «realtà». Se non ci sono fatti al di fuori di schemi concettuali che stabiliscono epistemicamente e moralmente il loro valore/disvalore relativo, è chiaro perché da un punto di vista normativo bisogna pensare a descrizioni già impregnate di valutazioni che rendano pleonastico il riferimento all'ontologia e metafisicamente innocuo ammettere che le parole rappresentano cose (cfr. Putnam, 1987, Lecture 1; Thomasson, 2001). Un'ontologia indipendentista, invece, assume ci siano fatti reali normativamente significativi di per sé, cioè autorevoli indipendentemente da schemi concettuali, da iniziative epistemiche e morali, da attitudini e motivazioni. In questo caso le valutazioni normative sono sempre anche descrittive: un buon giudizio morale restituisce come si deve qualcosa di normativo che ha trovato nel mondo. Questo non significa che il giudizio sia dedotto da un'ontologia, morale o politica, ma che a legittimarlo è qualcosa che non dipende dalla volontà del giudice e potrebbe legittimamente contraddirla. Il ricorso all'ontologia, in questo caso, non è pleonastico perché attribuisce qualche tipo di autorevolezza normativa al modo in cui le cose stanno.

È precisamente questa autorevolezza non pleonastica dell'ontologia che il quietismo porta a respingere, nonostante le teorie normative che lo sottoscrivono impieghino tacitamente tesi ontologiche nel momento in cui definiscono come desiderabili certe visioni della società e delle relazioni tra individui (cfr. ad esempio Pettit, 2005). Senza un'ontologia pubblica, che fornisca le condizioni necessarie per garantire l'oggettività di esperienze cognitive e pratiche, non si potrebbe neanche capire in cosa consiste un senso comune normativo. Replicare che in questi casi i fatti normativamente rilevanti sono quelli cui si decide di attribuire rilevanza normativa significa ignorare che la decisione è finalizzata a permettere un passaggio dal modo in cui le cose stanno al modo in cui potrebbero stare, e che questo passaggio non può non essere condizionato da dati di realtà fondamentali.

Anche senza assumere impegni espliciti a quello che c'è, e alla natura di quello che c'è, si fa appello a quello che deve esistere perché tesi normative funzionino come devono funzionare. Vi sono anzi casi rilevanti in cui tesi normative dipendono da tesi ontologiche o tesi ontologiche assumono significato normativo: casi in cui non solo non è concettualmente possibile separare quello che è da quello che dovrebbe essere, ma non è neanche normativamente benefico auspicare che la separazione avvenga (cfr. Calder, 2008). Rendere conto di ciò

cui certe esperienze d'ingiustizia corrispondono per creature fatte in un certo modo, fissare le circostanze che rendono necessari e desiderabili certi assetti istituzionali, registrare vulnerabilità che non corrispondono a disposizioni e interessi richiede di prendere atto che non sempre l'importanza ontologica e morale di qualcosa dipende dal suo essere contenibile in un quadro valutativo preordinato. Misurarsi normativamente con questo problema non vuole dire andare alla ricerca di una verità pura dell'essere di cui limitarsi a prendere atto, né intendere la realtà di certi dati esistenziali in modo necessariamente essenzialistico. Evitare eventuali effetti paralizzanti o conflittuali di un appello all'ontologia di circostanze di giustizia/ingiustizia non richiede di eluderlo o negarlo lasciandolo nello stesso tempo operare implicitamente, ma se mai di dichiararlo e circoscriverlo, ammettendo che ontologie non intenzionali condizionano incombenze normative senza per questo costringerle a una pura e semplice presa d'atto dei vincoli che impongono.

Come dirò, a questa agilità dell'impegno ontologico contribuisce anche una puntualizzazione sul diverso carattere che il riferimento al modo in cui le cose stanno può assumere in diversi domini. Che cosa vuol dire ammettere che fatti morali e fatti fisici sono irriducibilmente diversi? Si può affermare che c'è più di un resoconto vero della natura della realtà anche all'interno di uno stesso dominio (ad esempio verità morali incompatibili)? Oppure bisogna ritenere che c'è un solo modo in cui si attestano fatti, anche se ci sono diversi tipi di fatti e diversi modi per attestarli? «L'aborto è un omicidio» e «il diamante ha valore 10 sulla scala di Mohs» sono due asserzioni che attestano fatti: cosa stabilisce analogie e disanalogie tra il loro modo di attestarli? Cercando di rispondere a queste domande si cercherà di chiarire come verità normative chiamano in causa una relazione rilevante tra il modo in cui le cose stanno e un modo di intendere come sono fatte.

Fatti morali

Per stabilire se una teoria politica normativa possa ricorrere all'ontologia in modo non puramente pleonastico bisogna quindi interrogarsi sulla possibilità e il carattere di fatti morali indipendenti. La tesi metafisica del realista è che i fatti esistono indipendentemente, cioè non sono costituiti dai nostri quadri concettuali, dalle nostre competenze, dalle nostre decisioni. La tesi non sembra problematica finché parliamo di pianeti, rocce o gatti, ma lo diventa se parliamo di valori,

ragioni e obblighi. In che senso, infatti, un'asserzione normativa è da intendersi come vera o falsa in quanto attesterebbe bene o male fatti morali indipendenti da noi?

Anche se si accetta che asserzioni normative abbiano un contenuto cognitivo, non si limitino cioè a esprimere disposizioni o sentimenti, ma costituiscano valutazioni più o meno corrette o valide, resta altamente controversa la possibilità di considerarle come giudizi che attestano o descrivono qualcosa. Il problema sta nell'oggettività indipendente di fatti morali che siano in grado di stabilire che cosa è giusto o buono a prescindere da quanto io o chiunque altro consideriamo giusto o buono o dal contenuto del giusto e del buono sul quale c'è o potrebbe esserci un accordo in circostanze appropriate.⁵

Fatti morali dovrebbero quindi funzionare come *truth-makers* per asserzioni normative. Ancora una volta il realista potrebbe insistere sulla plausibilità fenomenologica della sua tesi: la forma del nostro linguaggio morale sembrerebbe confermare che quando giudichiamo asseriamo che qualcosa è buono o cattivo, giusto o ingiusto, attribuendo proprietà etiche ad azioni, persone, istituzioni e politiche. Ad esempio, se dico «è giusto condannare Mladić» sto dicendo che è un fatto che i criminali di guerra devono essere condannati. Il realista commenterebbe: negando il fatto si ha torto perché non si descrive accuratamente il modo in cui le cose stanno moralmente; se lo si afferma la descrizione accurata che si ottiene fornisce ragioni per credere che al processo debba seguire la condanna. Ma che tipo di fatto è un fatto morale? È un fatto speciale o è un fatto come tutti gli altri?

La domanda apre una classica disputa da «philosophical horror show» (l'espressione è di Hilary Putnam), accentuata dalla difficoltà di trovare un accordo su come distinguere le risposte. Entrare nel merito è comunque indispensabile per chiarire una differenza importante tra ontologie naturali e ontologie non naturali. Se fatti morali sono assimilati o ridotti a fatti naturali, si ritiene che le proprietà morali di cui sono dotati siano riconducibili in modo più o meno ristretto a proprietà di persone o stati di cose che potrebbero figurare in una descrizione scientifica di qualcosa. La moralizzazione trasforma il fatto scientifico osservabile in proprietà sperimentabile negativamente o

⁵ Seguendo Shafer-Landau (2003, pp. 15-16) parlerò sempre di indipendenza da attitudini, intendendo per «attitudini» pensieri, sentimenti, opinioni, desideri, credenze, giudizi. Non si tratta di negare che da un punto di vista normativo il modo in cui gli individui rispondono a standard morali sia importante, ma di escludere che questo significhi che gli standard morali sono *resi veri* dalle loro risposte.

positivamente. Quando affermo che maltrattare qualcuno è male uso il linguaggio morale per descrivere uno stato di cose naturalistico: alla persona maltrattata «fa male» il maltrattamento, «sta male» per averlo subito; questa, inoltre, è una verità morale che possiamo apprendere via percezione sensoriale, come apprendiamo ad esempio che avvicinando la mano al fuoco la mano si scotta e scottarsi «fa male».

Il naturalismo sembra la strategia più ovvia per accettare la plausibilità normativa di fatti morali, ma questo è dovuto alla sua tendenza a confondere proprietà naturali cui le verità normative danno importanza con le verità normative in se stesse. Una cosa è chiedersi che conseguenze normative implica considerare la sofferenza un male, cosa del tutto diversa è chiedersi cosa fa della sofferenza un male (cfr. Parfit, 2006, pp. 331-32). Nel naturalismo la normatività di fatti naturali è pleonastica perché già compresa in descrizioni valutative interne a pratiche e connesse a un punto di vista su di esse.

Si pensi ad esempio alla discussione su che cosa deve essere considerato costitutivo dell'umano. Ci sono fatti naturali relativi a che cosa significa essere umani: natalità, mortalità, finitezza, sensibilità al piacere e al dolore. Da questi fatti è possibile ricavare indicazioni normative su che cosa è costitutivo dell'umano in due modi: o a partire dalla capacità degli umani di riflettere su se stessi, decidendo dall'interno della loro condizione come distinguere proprietà accidentali da proprietà essenziali, in assenza delle quali l'umano non esisterebbe o non sarebbe quello che è; oppure chiedendosi che tipo di «cosa vivente» è l'essere umano in modo da scoprire fatti esterni e oggettivi sulla specie umana che contribuiscano a fissare una sua natura intrinseca (cfr. Nussbaum, 1992; Foot, 2001, p. 51). La prima risposta è circolare e caratteristica di una normatività anti-realista perché i fatti salienti sull'umano sono resi tali dalla forma d'indagine umana con cui sono scoperti; la seconda risposta invece coincide con una forma di realismo naturalistico sulla base del quale esiste una natura del bene per esseri viventi. Nonostante il differente orientamento metaetico che le specifica, le due risposte hanno in comune il fatto di agganciare la normatività a fatti naturali costituiti come tali dalla disponibilità o possibilità di una concezione umana di tali fatti. In entrambi i casi, insomma, la concezione di che cosa è naturale per una specie dipende da una concezione *umana* di che cosa è naturale per una specie.

Se torniamo all'asserzione precedente e la interpretiamo secondo le indicazioni di un realismo naturalistico «Mladić deve essere condannato» vuole dire «tutti gli esseri come noi approvano o desiderano che

Mladić sia condannato» oppure «i massacri e gli stupri di cui Mladić è responsabile hanno prodotto sofferenze intollerabili» oppure «Mladić si è comportato in modo disumano dato il tipo di creature che gli umani sono». Il fatto morale è descritto a partire da proprietà naturali della condizione umana, come se caratteristiche empiriche contenesero indicazioni normative: c'è un modo in cui siamo fatti nel quale è impresso quel che è desiderabilmente giusto/ingiusto, buono/cattivo per noi. Anche se inteso in forma non-riduzionistica, e cioè senza assimilare strettamente fatti morali e fatti naturali, il naturalismo tende comunque a ritenere che fatti morali siano empiricamente accertabili, magari perché hanno un ruolo nella spiegazione di fenomeni osservabili: la malvagità di Hitler spiega lo sterminio degli ebrei, l'ingiustizia della schiavitù spiega il suo ripudio (cfr. Sturgeon, 1988).

Pur riconoscendo potere esplicativo ai fatti normativi, in definitiva, questa soluzione non riesce a evitare di considerarli come fatti contingenti, e quindi non può rendere conto di quella che per ora mi limiterò a definire come la loro forza normativa autonoma. Se si è interessati a rendere conto di questo aspetto bisogna muoversi in una direzione diversa.

A questo punto siamo in grado di chiarire meglio perché quella che appare come una immediata plausibilità del realismo naturalistico dal punto di vista normativo è connessa alla sua compatibilità con una visione dipendentistica qualificata della normatività stessa. Fatti normativi naturalisticamente intesi potrebbero essere costruiti da una procedura idealizzata a partire da certe caratteristiche di decisori qualificati: fatti su ciò che è buono per qualcuno sono fatti su ciò che soddisferebbe le sue preferenze in circostanze deliberative adeguate (cfr. Fitzpatrick, 2008, p. 4). Una normatività indipendente come quella cui il realismo aspira, tuttavia, esclude che fatti normativi possano essere resi veri per noi da una ratificazione anche ipotetica. Deve perciò respingere il naturalismo come criterio adeguato a tutelare la categoricità di fatti politici fondamentali e deve farlo sostanzialmente per due motivi, uno connesso al suo carattere dipendentista e l'altro agli effetti deflazionistici del suo modo di intendere la normatività. Anzitutto, quindi, una tesi non naturalista sui fatti morali assume che la categoricità delle ragioni che prescrivono sia più tutelata da una fiducia nel loro valore intrinseco che non da una fiducia nella possibilità che rappresentino l'esito di una procedura deliberativa. Secondariamente una tesi non naturalista sui fatti morali esclude che fatti naturali siano evidentemente dotati di autorevolezza normativa: la strate-

gia naturalista, in effetti, ridimensiona fatti morali, facendo derivare la loro presa da qualcosa di diverso, che è già normativamente significativo per noi (cfr. Fitzpatrick, 2008, pp. 14, 17).

Il rifiuto di assimilare fatti morali a fatti naturali si spiega dunque con l'idea che fatti morali hanno proprietà peculiari. Si apre così il problema di spiegare quali proprietà identifichino fatti morali non naturali, visto che non può trattarsi di proprietà accertabili empiricamente. Fatti morali sono fatti normativi che non possono essere ridotti a descrizioni empiriche senza perdere il loro intrinseco carattere valutativo, il quale è dunque pensato come irriducibile: la normatività è la proprietà non naturale di fatti morali che li mette in grado di offrire ragioni categoriche. Se dico «Mladić deve essere condannato» non sto semplicemente dicendo che Mladić ha commesso atti caratterizzati dalle proprietà naturali normalmente citate quando si spiega cosa rende ingiusto il genocidio (uccidere, stuprare, produrre sofferenza), ma sto dicendo anche che c'è qualche standard normativo di giustizia che Mladić ha violato. Per spiegare perché Mladić deve essere condannato devo fare appello ai fatti naturali appena ricordati considerandoli già «caricati» di standard morali autorevoli indipendentemente da quel che chiunque pensa o crede. In questo modo l'assoluzione di Mladić diventa un «arredo» inammissibile nel mondo normativo e si può garantire che tale inammissibilità è vera, vale cioè a prescindere dal variare dei punti di vista, dei contesti e delle convenzioni.

Si potrebbe obiettare che le maggiori garanzie offerte da un approccio non naturalistico ai fatti morali in merito alla tutela d'indicazioni normative categoriche siano conseguibili al prezzo di privare la normatività di qualsiasi connessione significativa non solo con fatti della condizione umana, ma anche con la dimensione motivazionale delle sue prescrizioni. Consideriamo il primo aspetto. Affermare che fatti morali o loro proprietà non siano riducibili a dati empirici della nostra esistenza non significa di per sé ignorarli, ma strutturare il loro significato normativo non registrabile dall'indagine scientifica all'interno di una prospettiva etica: un fatto naturale passibile di indagine empirica come l'umiliazione, ad esempio, deve essere considerato a partire dal fatto non naturale che umiliare è male o è ingiusto in modo da raccomandare standard che precludano l'umiliazione. In effetti, la posta in gioco nel confronto tra naturalisti e non naturalisti sembra essere precisamente il modo più persuasivo di intendere la relazione tra fatti familiari della vita umana e il valore normativo di cui sono da considerarsi portatori: per il naturalista fatti morali sono già fatti na-

turali, per il non naturalista fatti naturali sono già fatti morali (cfr. Sturgeon, 1988 v. Fitzpatrick 2008, p. 31). Dal punto di vista della dimensione motivazionale di fatti normativi, quindi, si può intuire che il naturalismo può rispondere a qualche forma d'internalismo. Intesi come fatti naturali i fatti morali dettano ragioni per agire in quanto registrano sia pure in modo qualificato motivi interni agli agenti. Del tutto diverso è il modo di procedere del non-naturalismo: qui un fatto non è normativo perché fa fare cose, ma perché è vero. Le ragioni che dà restano prescrittive anche se potrei non essere motivata a riconoscerle come tali o essere motivata a fare il contrario. Siamo cioè in un regime esternalistico: una ragione è buona anche se non vogliamo fare quel che richiede di fare o pensiamo che non dobbiamo farlo (cfr. Parfit, 2006). È a un modello non naturalista di normatività che si deve guardare se si vuole disporre di un'opzione indipendentista da mettere utilmente in contrasto con il dipendentismo qualificato.⁶

Ragioni per credere / ragioni per fare

Come sappiamo, nel caso del dipendentismo qualificato, cioè la tesi sullo status di ragioni politiche fondamentali sponsorizzata dalla concezione politica della giustificazione, esiti normativi sono tali perché virtualmente sottoscritti dagli agenti in circostanze adeguate. Solo ragioni di cui posso considerarmi autrice volontaria sono in grado di vincolarmi, sono io che conferisco valore a certi fatti trasformandoli in ragioni: ragioni normative dipendono da quello che è stato ben definito come «a test of endorsment» (Korsgaard, 1996, p. 108). La dimensione volizionale della normatività come fonte di autorevolezza che gli agenti hanno il potere di attivare spiega anche la forza motivazionale delle ragioni normative, il loro diventare ragioni vincolanti per

⁶ Nel linguaggio morale la distinzione tra il giusto e il desiderabile è ricorrente e variamente articolata in modo da rendere conto dell'esistenza di vincoli o obblighi che valgono ci piaccia o meno, e anche se preferiremmo non rispettarli. Da questo punto di vista l'asserzione «il gelato al pistacchio è indigeribile» ha uno status del tutto differente dall'asserzione «le mutilazioni genitali sono intollerabili»: mentre la prima asserzione può essere intesa senza alterarne il significato come equivalente a «non mi piace il gelato al pistacchio» o a «alcuni non amano il gelato al pistacchio», la seconda asserzione può essere considerata equivalente a «non mi piacciono le mutilazioni genitali» o anche a «molti trovano ripugnanti le mutilazioni genitali» soltanto a condizione di assimilare il giudizio morale che esprime a un'attitudine negativa di tipo emotivo e non cognitivo, quindi non classificabile come vera o falsa. Se invece si pensa che giudizi morali abbiano un contenuto cognitivo, vale a dire che quando si dice che qualcosa è ingiusto si esprime una credenza e non un'attitudine, si apre il problema di come definire e tutelare la loro validità. Realismo e costruttivismo condividono questa esigenza, pur rispondendovi diversamente: l'uno radicalizzando l'indipendenza dei giudizi dalle attitudini, l'altro qualificando la dipendenza appropriata.

chi le stabilisce. Nel momento in cui conferiamo valore a certi fatti trasformandoli in ragioni per noi ne avvertiamo la presa irresistibile e non possiamo sottrarci alla necessità di conformarci a quanto richiedono (cfr. Korsgaard, 2003). La dipendenza delle ragioni normative da coloro per i quali devono valere sembra quindi in grado di rendere conto sia dell'iniziativa autonoma che è all'origine dell'attribuzione di valore a certi fatti sia dell'adeguamento delle condotte alle ragioni che quei fatti diventano.

Se invece guardiamo alla normatività dal punto di vista di una tesi realista, l'attenzione non è come si sperimenta un vincolo e sul perché ci si sente obbligati a rispettarlo, ma su cosa lo fa esistere come tale. Il punto non è cosa rende una ragione normativa per qualcuno, ma cosa rende la normatività quella che è. Come si vede, si assume una distinzione concettuale tra normatività e motivazione: avere una ragione non vuol dire avere un motivo; non si descrive, quindi, l'esperienza dell'aver una ragione come l'esperienza dell'essere presi da un impulso irresistibile e pervicace. La forza giustificativa indipendente di ragioni normative, insomma, può anche non esercitare alcuna presa (cfr. Cohen, 1996; Lynch, 2005, pp. 131-33). Quel che si vuole dire è che la fenomenologia del riconoscere un vincolo normativo involontario è del tutto diversa da quella che si associa allo sperimentare un vincolo normativo volontario. Nel primo caso non mi chiedo cosa fare o cosa pensare a partire da ragioni che ritengo apprezzabili, ma mi chiedo se una ragione è / non è di per sé apprezzabile: per rispondere devo sapere quali sono i fatti giusti per darmi ragioni. Quando ne avrò acquisito consapevolezza, esito non assicurato perché potrei sempre sbagliarmi, i fatti mi appariranno intrinsecamente dotati di forza categorica da un punto di vista pratico.⁷

Fuori di me e al di là di me, dunque, c'è un criterio di valore che stabilisce come devo giudicare e cosa devo fare / non fare perché può contare su fatti che rendono veri i giudizi morali che li rappresentano. Solo l'aspirazione a registrare fatti normativi indipendenti distingue

⁷ Osservo solo incidentalmente, per poi tornarci, che a partire dal riconoscimento di questa difficile catturabilità dei fatti morali il realismo può sostenere che il disaccordo su verità normative non prova che la normatività non è oggettiva senza essere per questo costretto ad assumere la convergenza come esito necessario. Siamo in disaccordo perché cerchiamo la verità, ma seguiamo tracce diverse per arrivarci. Insistere sulla possibilità di fatti normativi indipendenti non vuol dire vedere gli individui come recettori meccanici e passivi di una realtà morale cotta e mangiata, né auspicare l'annichimento delle loro capacità epistemiche. Per la stessa ragione non vi è alcun nesso necessario tra l'idea che verità normative siano possibili e l'idea che qualcuno possa pretendere di accedervi in modo privilegiato o di imporle autoritariamente attraverso forme benigne o maligne di epistocrazia.

ciò che è giustificato da ciò che è realmente giustificato. Cercare di estendere all'estremo la portata dell'uditorio cui la giustificazione si rivolge vuole dire riconoscere che ragioni potenzialmente non sfidabili non si misurano su ciò che credo giustificato né su quello che chiunque potrebbe concordare essere giustificato.

Conversioni

Il fenomeno della conversione è di estremo interesse per valutare la plausibilità di un resoconto dell'esperienza morale centrato sulla forza normativa di fatti che s'impongono alla nostra attenzione indipendentemente da volontà, scelta, decisione. Come noto, una conversione implica il passaggio da uno stato cognitivo a un altro, più o meno radicalmente discontinuo al precedente, associandosi a uno slittamento dei valori, criteri, motivi morali attraverso i quali ci si orienta nel mondo. La questione è se si tratta semplicemente di passare da una prospettiva a un'altra, cambiando idea, o se invece sono le cose da vedere, cioè aspetti della realtà prima ignorati, a decidere del cambiamento. Che la metafora della visione sia centrale per comprendere in cosa il fenomeno della conversione consiste è innegabile. Il punto è se mai cosa la metafora descrive, e se la dimensione metaforica è da considerarsi sostitutiva di quella letterale.

Spiegazioni alternative di quello che nella conversione accade, infatti, coinvolgono in modo rilevante la distinzione tra concezioni dipendenti e indipendenti del fattuale: una cosa è affermare che qualcuno si converte se cambia idea o corregge un suo precedente errore, e per questo vede le cose in modo diverso; altra cosa è invece affermare che quando si mette in moto una conversione sono le cose stesse a mostrarsi differenti, costringendo a registrarle attraverso un mutamento di quadro valutativo. Poiché il caso esemplare di conversione è quello religioso, conviene partire da due storie classiche che permettono di chiarire come di quella stessa esemplarità siano possibili versioni diverse. La conversione di Paolo di Tarso suggerisce un modello cosiddetto «passivistico», tale per cui si verifica un mutamento di quadro cognitivo immediato e drammatico, imposto da un intervento esterno irresistibile che produce una discontinuità radicale tra un vecchio e un nuovo sé.⁸ Il passaggio coincide con un'esperienza mistica di

⁸ La distinzione tra modelli passivistici e attivistici proposta dalla sociologia della religione sembra ereditare quella di James (1902) tra «self-surrender model» e «volitional model». Anche se

rapimento che resta misteriosa e inintelligibile ai suoi spettatori. «Mi sono fatto trovare anche da quelli che non mi cercavano» (Lettera ai Romani, 10) vuole dire precisamente che la conversione consiste qui in un evento improvviso, qualcosa che accade senza che lo si voglia o lo si possa prevedere. Se si aggiunge che dopo l'incontro sulla strada per Damasco si verifica una temporanea cecità è piuttosto chiaro che la discontinuità del sé dipende dalla discontinuità della nuova visione rispetto alla vecchia.⁹

Piuttosto diversa è l'altra storia classica di conversione religiosa, quella di Agostino. In questo caso potremmo parlare di un modello «attivistico», dove il mutamento di quadro è l'esito di una ricerca lunga, contorta e difficile che, anche se prevede un episodio finale (il giardino di Milano) in cui tutte le incertezze si dissolvono, non può essere assimilata a un'esperienza di rapimento determinata da forze incontrollabili.¹⁰ Agostino non si ritrova in un nuovo paesaggio morale senza volerlo, non passa improvvisamente dalla miscredenza alla fede. L'accento alla questione della volontà è importante perché suggerisce un riorientamento controllabile, in qualche misura dipendente da una preferenza morale; allo stesso tempo, però, il caso potrebbe mostrare che per credere non basta voler credere e senza qualche tipo d'interferenza esterna lo spostamento cognitivo desiderato non avviene.

Tuttavia, se si vuole sostenere che, a differenza di quella paolina, la conversione agostiniana è interpretabile come un cambiamento di attitudini valutative, cioè riconducibile a ragioni epistemiche per cam-

l'interesse di James è ristretto alla psicologia della conversione, nel suo resoconto delle esperienze religiose c'è spazio per l'idea che nella conversione è il mondo a cambiare, cambiando i soggetti, e che questo processo consiste nella percezione di verità prima sconosciute.

⁹ «Saulo, spirando ancora minacce e stragi contro i discepoli del Signore, si presentò al sommo sacerdote e gli chiese lettere per le sinagoghe di Damasco al fine di essere autorizzato a condurre in catene a Gerusalemme uomini e donne, seguaci della dottrina di Cristo, che avesse trovati. E avvenne che, mentre era in viaggio e stava per avvicinarsi a Damasco, all'improvviso lo avvolse una luce dal cielo e cadendo a terra udì una voce che gli diceva: "Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?". Rispose: "Chi sei, o Signore?". E la voce: "Io sono Gesù, che tu perseguiti! Orsù, alzati ed entra nella città e ti sarà detto ciò che devi fare". Gli uomini che facevano il cammino con lui si erano fermati ammutoliti, sentendo la voce ma non vedendo nessuno. Saulo si alzò da terra ma, aperti gli occhi, non vedeva nulla. Così, guidandolo per mano, lo condussero a Damasco, dove rimase tre giorni senza vedere e senza prendere né cibo né bevanda» (Atti degli Apostoli, 9, 1-9). Scrivendo ai cristiani di Filippi, Paolo descrive l'esperienza con il verbo greco *katelémfiben*, cioè «fui afferrato, ghermito, conquistato, impugnato» (Lettera ai Filippesi, 3, 12). Cfr. Ravasi (2008).

¹⁰ «Tardi ti ho amato, bellezza così antica e così nuova, tardi ti ho amato. Tu eri dentro di me e io fuori. E là ti cercavo. Deforme, mi gettavo sulle belle forme delle tue creature. Tu eri con me, ma io non ero con te... Mi hai chiamato e il tuo grido ha squarciato la mia sordità. Hai mandato un baleno e il tuo splendore ha dissipato la mia cecità. Hai effuso il tuo profumo; l'ho aspirato e ora anelo a te. Ti ho gustato e ora ho fame e sete di te. Mi hai toccato, e ora ardo dal desiderio della tua pace» (Agostino, 1997, vol. IV, libro X, 27-28).

biare una visione del mondo sostituendola con un'altra, si può insistere che, mentre nel caso passivistico la pressione esterna è decisiva, in quello attivistico la conversione potrebbe apparire giustificabile a partire da quello che già implicitamente si crede. Anche se si ammette che in certi casi sono standard valutativi a cambiare, cambiando la visione dei fatti, resta però da spiegare un cambiamento cognitivo di cui gli standard valutativi di partenza non sono in grado di rendere conto e che introduce discontinuità radicali tra il vecchio e il nuovo quadro concettuale.¹¹

In una conversione evolutiva è senza dubbio più facile identificare continuità di credenze, interpretando la metafora della ricerca secondo le indicazioni di un paradigma che prevede un riassetto interno degli impegni valutativi capace di conservare quelli vecchi compatibili con quelli nuovi, respingendo gli altri. Qualora però la conversione implichi la scoperta di qualcosa che non si sapeva, ma già c'era anche se ignorato, lo strumentario adatto al modello evolutivo non tiene più. In questo caso la conversione non è l'esito di un impegno creativo a una diversa visione delle cose, ma l'acquisizione della consapevolezza che c'era qualcosa «là fuori» che aspettava di essere visto, qualcosa la cui realtà non era determinata da quello che eravamo in grado di scoprire.

Riorientare lo sguardo vuol dire in questo caso vedere fatti che, una volta registrati, impongono prese di congedo dai quadri cognitivi di partenza: quello che credevo vero non è realmente vero, le cose non stanno come mi è stato insegnato ecc. La conversione per rivelazione è in effetti una drammatizzazione di questa stessa dinamica, dove è il senso di realtà a mutare assumendo forza normativa indipendente. Anche se non necessariamente secondo le modalità «passivistiche» del caso paolino, si sta parlando dell'accesso immediato a un diverso assetto delle cose che comporta immediatamente un diverso orientamento valutativo nel mondo. Non bisogna pensare che questo accesso immediato abbia bisogno di un'intermediazione trascendente. A produrlo può essere la rivelazione di fatti capace di produrre una conversione radicale di quadro e quindi dei criteri di giudizio: Mosè scopre

¹¹ Seguo l'eccellente ricostruzione di Dees (2004, pp. 53-66), anche se utilizzandola per i miei scopi, che sono diversi dai suoi. Il punto di partenza di Dees è infatti il conflitto intrattabile tra cattolici e ugonotti nel XVI secolo e lo slittamento di attitudini e valori richiesto perché la tolleranza reciproca sia possibile (convertirsi alla tolleranza significa vedere diversamente le implicazioni delle proprie credenze religiose).

di non essere il figlio del faraone; il 9 settembre 1943 un soldato italiano scopre che i tedeschi sono suoi nemici.

Si può ipotizzare che una conversione evolutiva non abbia bisogno di postulare l'esistenza di fatti morali per essere spiegata, anche se l'ipotesi appare più o meno fondata a seconda di come si interpreta il carattere attivistico della ricerca di cui la conversione è il punto di arrivo, da quali anomalie della vecchia visione appaiono significative e perché, di quanta discontinuità implicano tra la vecchia visione e la nuova. Nel caso di Agostino, a quanto sembra, si può attribuire significato evolutivo solo alla dimensione intellettuale della sua conversione, ma poi sembra comunque intervenire una discontinuità di visione morale di cui non si può rendere conto come se si trattasse di inferire qualcosa di nuovo da premesse disponibili o correggere sviste mettendo meglio a fuoco dati già confusamente noti.

È chiaro invece che la conversione radicale, per scoperta o rivelazione, non può essere spiegata sulla base delle attitudini valutative di partenza e implica l'uscita dal quadro concettuale dal quale erano autorizzate. Se ne possono trarre due conclusioni diverse. Si può dire semplicemente che la vecchia visione è incomparabile con la nuova perché non c'è un'unità di misura indipendente in grado di confrontarle e di decidere se prima avevo torto e ora ho ragione (o viceversa), se prima la mia vita era sbagliata e adesso è giusta (o viceversa).¹² Oppure si può dire che c'è un'unità di misura indipendente sulla base della quale giudicare l'accuratezza della visione, cioè una realtà morale invariante alle credenze e alle attitudini valutative, perché esterna alle prescrizioni che forniscono e quindi capace di misurarle. Quando la scoperta o la rivelazione di certi fatti cambia il senso della realtà è perché si vedono il giusto e l'ingiusto, il buono e il cattivo senza alcun riferimento a quanto prima accadeva di approvare/disapprovare. Valori, criteri e motivi morali fondamentali cambiano per l'effetto normativo che ha sugli agenti qualcosa di esterno alla volontà e indisponibile alla distorsione, qualcosa che è nel mondo e non nella loro testa.

Prendiamo il caso di HGW XX/7, agente della Stasi incaricato di spiare i «nemici del socialismo» allo scopo di scoprire cosa nascondono

¹² Contro Waller (1992), secondo il quale conversioni morali a fatti morali divergenti sarebbero la prova dell'inesistenza di fatti morali (o della necessità di un'ontologia troppo ricca per essere plausibile), si può dire che non tutte le conversioni morali sono apprezzabili proprio perché possono essere fatti giusti o sbagliati a motivarle (credevo di aver afferrato i fatti giusti, ma non era vero). Una conversione insomma non testimonia di per sé un riorientamento al meglio.

e come neutralizzarli.¹³ Si tratta di un fanatico, che manifesta in forma esemplare l'attitudine cognitiva infallibilistica già descritta: è assolutamente certo della giustezza dei suoi metodi perché crede ciecamente nella bontà del regime politico che li favorisce. All'interno del quadro concettuale in cui lavora le sue attitudini valutative sono adeguate, le sue credenze coerenti, le sue scelte razionali. Sta «dalla parte giusta» senza riserve. I molti e diversi fatti (le vite degli altri) che la sua sorveglianza deve registrare gli fanno vedere a un certo punto, e per la prima volta, come siano ripugnanti le regole che applica scrupolosamente, violento e sordido il potere che devono proteggere, vulnerabili e amabili i suoi oppositori.¹⁴ Il modo in cui le cose stanno gli si impone con una forza indipendente che non gli lascia scelta se non quella di fare qualcosa che sarebbe stato assolutamente inconcepibile nella prospettiva della vecchia visione. I gesti automatici s'interrompono, le attitudini valutative diventano inadeguate alle aspettative, le credenze non quadrano, le scelte non rispondono più alla razionalità che il vecchio quadro richiede.

La conversione di HGW XX/7 è radicale, come quella di un cieco che recuperi la vista e con essa la giusta dimensione delle cose. Interpretarla come un cambiamento di valori, criteri e motivi morali significherebbe impoverirne drasticamente il significato. Il caso, anzi, mostra perché è solo a partire da una concezione indipendente del fattuale che riorientamenti valutativi profondi possono essere spiegati adeguatamente.¹⁵ Nella vecchia visione non ci sono risorse epistemiche o normative cui appigliarsi, le vecchie attitudini valutative sono inservibili. È dalla scoperta di qualcosa di nuovo che nuove attitudini derivano. Ritorna così una questione già più volte emersa. Se il modo in cui vediamo le cose è deciso esclusivamente dal nostro quadro concettuale valutativo, che stabilisce quali sono i fatti rilevanti, possiamo rendere conto solo di modeste conversioni evolutive. Senza ammettere la possibilità di disconfermare la realtà dei fatti che un quadro concettuale

¹³ Il riferimento è a *Das Leben der Anderen (Le vite degli altri)* di Florian Henckel von Donnersmarck (2006).

¹⁴ La scoperta morale con cui la conversione coincide è senza dubbio favorita in questo caso dall'intervento di una forma di empatia, simpatia o forse anche innamoramento. Senza ridurre la dimensione emotiva a quella cognitiva, si può affermare che lo stato emotivo sperimentato da HGW XX/7 ha una dimensione cognitiva che lo rende reale, portandolo a percepire i fatti morali che finalmente vede anche come motivazionalmente rilevanti. Quello che conta è che non sono amore, simpatia o empatia a rendere quei fatti moralmente rilevanti.

¹⁵ È interessante ricordare che i 36 Giusti, secondo il Talmud sempre presenti nell'umanità in qualsiasi momento della sua storia, non sanno di essere tali finché fatti dell'ingiustizia non rivelino che lo sono a loro stessi e agli altri.

ci autorizza a considerare veri non saremo mai in grado di stabilire se lo sono davvero.

Il confronto con le aporie della strategia possibilista in merito alla relazione tra giustificazione e verità ha portato a prendere in considerazione un'opzione realista in merito a ragioni normative. Se sono vere, ragioni normative valgono indipendentemente ma solo a partire da ragioni indipendenti principi politici possono aspirare a qualche tipo di imbattibilità. Dal punto di vista di una concezione politica della giustificazione il costo di questa soluzione è troppo alto perché le sue implicazioni normative risultano autoritarie: c'è un nesso preciso tra l'idea della verità come standard indipendente e l'idea dell'assoggettamento a un potere esterno alla decisione umana che pretende di imporsi senza avere il consenso. Agnosticismo e negazionismo sono strategie metaetiche per evitare questo esito. Affermare che solo in quanto resi salienti da opportune procedure selettive certi fatti possono acquisire per noi peculiare significato normativo rispetto a tutti gli altri fatti risponde precisamente all'esigenza di respingere l'esistenza autonoma di fatti moralmente autorevoli abilitati a governare dall'esterno le nostre valutazioni. La categoricità di una ragione politica, da questo punto di vista, non dipende da come rispondiamo alla normatività di certi fatti, ma da come versioni ideali di noi deciderebbero di orientarsi normativamente nei fatti.

Il problema, come ormai chiaro, è che questa categoricità costruita è intrinsecamente sfidabile. Come si è visto, agnosticismo e negazionismo dissolvono/riducono la questione, mentre l'apertura della giustificazione a una versione epistemica dell'incondizionalità è insufficiente ad affrontarla. Per questo si è cercato di capire cosa vuol dire che la normatività categorica di un principio politico aspira a trascendere la giustificazione. Nello stesso tempo si è accertato che nel dominio valutativo c'è un rapporto direttamente proporzionale tra l'importanza della verità e la difficoltà di afferrarla. La giustificazione risponde al problema di rintracciare punti fermi ai quali riferirci per le nostre valutazioni. Tuttavia, anche se il bisogno di punti fermi è fuori questione, questo non assicura una convergenza su quali siano. Una concezione della giustificazione cambia a seconda di come risponde a questo problema, e cioè di come risolve la contraddizione resistente tra principi accettabili e principi imbattibili. Il dipendentismo della concezione politica favorisce soluzioni normative che, come il secolarismo, tengono insieme in modo instabile l'idea che punti fermi sono

condivisibili con l'idea che punti fermi sono tali di per sé. Una concezione della giustificazione che dissolva o riduca il paradosso ha effetti normativamente discutibili.

La mia idea è che prendere sul serio la contraddizione resistente significhi ammettere che la giustificazione deve essere costruita come se fosse indipendente dalla sua anche più competente accettabilità. Questo significa che il bisogno di verità non cala dall'alto sulla nostra libera iniziativa, ma esprime piuttosto il nostro interesse a chiarire se e perché la giustificazione giustifica, cercando la risposta in fatti normativi che possono essere ultimativi in quanto tengono indipendentemente dai successi o fallimenti della giustificazione stessa. In pratica, l'aspirazione a rispondere a fatti normativi indipendenti implica di lasciare aperta la possibilità di accedere a ciò che rende vero o falso quello che appare giustificato. La forza politica della verità come oggetto indisponibile si esercita sottolineando la condizionalità della giustificazione a un quadro, e quindi la sua intrinseca fallibilità, a partire da verità indipendenti che non ci dicono che cos'è normativo per qualcuno, ma che cosa è normativo di per sé; d'altra parte la forza politica della giustificazione dipende dalla sua capacità di riconoscere la disgiunzione insuperabile tra principi giustificabili e verità normative impegnandosi a ridurla quanto più possibile.

L'apertura della giustificazione alla verità favorisce l'elaborazione di schemi giustificativi che ammettano l'incommensurabilità tra giustificazione realizzata e giustificazione possibile. L'ipotesi che il riferimento a standard indipendenti sia rilevante per una normatività politica interessata a sottolineare la divaricazione tra quello che la giustificazione richiede contingentemente (anche nelle migliori circostanze ideali) e quello che la giustificazione richiede fondamentalmente ha richiesto di esplorare meriti e problemi di un loro irrobustimento in senso realistico. Bisogna quindi ragionare su cosa significa e cosa richiede difendere quella che si potrebbe definire la rispettabilità normativa del realismo.¹⁶

¹⁶ Come fa notare Shafer-Landau (2003, p. 2), ci sono tre modi complementari di difendere il realismo morale: un modo positivo (dire quali vantaggi offre), un modo critico (dire perché l'anti-realismo sbaglia) e un modo negativo (rispondere a obiezioni che cercano di indebolire la sua plausibilità). Il modo critico e quello negativo sono ampiamente prevalenti nella discussione, e qui non si farà eccezione: ma li si può considerare un buon viatico per quello positivo.

*Il realismo, ma non troppo**Dall'esterno: perché sì, perché no*

Ammettere la possibilità di verità normative significa ammettere standard di valutazione esterni, che non sono i nostri né quelli che ci piacerebbero o sceglieremmo se posti nelle circostanze di poterlo fare. «Esterno» vuol dire nello stesso tempo non categorizzato da quadri concettuali e indipendente dalle loro categorizzazioni. Non a caso l'argomento anti-realista standard contro la possibilità di verità normative ha una dimensione epistemica (valutare dall'esterno è impossibile) e una dimensione normativa (valutare dall'esterno è indesiderabile). Quella richiesta dalla valutazione esterna è una prospettiva suprema e onnisciente, che esseri come noi non possono neanche capire cosa significhi assumere.

Le variazioni sul tema della verità come surrogato del divino sono infatti innumerevoli quando si tratta di contestare la praticabilità della valutazione esterna: l'argomento canonico è che la verità indipendente è disumana o più che umana perché eccede competenze fattuali e morali inevitabilmente specifiche e limitate, negando riconoscimento alla insuperabile finitezza che le specifica. Da questo punto di vista la rispettabilità normativa del realismo sembra essere messa fuori gioco nel momento in cui prendiamo atto del carattere inevitabilmente modesto delle nostre pretese cognitive e valutative. Sul piano normativo questa modestia implica nello stesso tempo un'etica dell'autonomia in nome della quale si rifiuta l'assoggettamento a fonti di autorità esterne o superiori, come sarebbero quelle stabilite dal modo in cui le cose stanno indipendentemente da noi.

L'obiezione al carattere impraticabile/indesiderabile di una prospettiva esterna solleva quindi due diversi problemi, uno relativo all'inaccessibilità (e quindi all'irrilevanza pratica) di verità normative, l'altro relativo all'impropria vulnerabilità al mondo che il loro riconoscimento implica (cfr. Alston, 1996, p. 264). Esaminarli è utile per introdurre questioni di fondo relative alla plausibilità/implausibilità normativa del realismo con cui avremo ricorrenza a che fare.

Cominciamo dalla vulnerabilità normativa. Il punto dell'obiezione è il seguente: ammettere che la realtà è in grado di smentire criteri di orientamento normativo decisi da noi restringe indebitamente le nostre risorse valutative autonome. È evidente che il problema non viene

dal riconoscimento di una vulnerabilità minimale al modo in cui le cose stanno. Anche da un punto di vista anti-realista si può concedere che nuove evidenze abbiano effetti correttivi su progetti normativi per quanto ben congegnati dato che questo non richiede di abdicare al controllo epistemico e morale che esercitiamo sui fatti. Quando però si riconoscesse che è una realtà indisponibile a stabilire se e quando progetti normativi anche ben congegnati devono essere considerati insoddisfacenti o deludenti si accetterebbe una vulnerabilità più che minimale dei criteri di giudizio al modo in cui le cose stanno. L'abdicazione al controllo epistemico e morale sulla realtà sarebbe in questo caso radicale perché si avrebbe ragione/torto a seconda di quello che fatti morali salienti stabiliscono indipendentemente da noi. Ammettere verità normative significa accettare che come non tutto quello che c'è è costituito dalle nostre scelte cognitive, neanche tutto quello che ha valore è costituito dalle nostre scelte morali. Per farlo bisogna aderire a qualche tipo di metafisica realista che renda possibile riconoscere esistenza indipendente a una realtà normativamente autorevole. In quel caso, però, i nostri criteri di valore dipenderebbero da una resa al modo in cui le cose stanno e non dalla decisione autonoma e selettiva sulle indicazioni normative che dal modo in cui le cose stanno devono essere tratte. La vulnerabilità normativa che il realismo favorisce implicherebbe quindi deferenza verso una fonte di autorità esterna che non è accessibile attraverso competenze epistemiche perché non ne dipende. Non c'è quindi alcuna assicurazione sulla possibilità effettiva di raggiungerla.

Quella che il realista considera una condotta normativamente raccomandabile seguirebbe in definitiva questo principio: bisogna mettersi sulle tracce di verità che forse non si raggiungeranno mai allo scopo di arrendersi al loro potere prescrittivo se le si raggiungesse. Interviene a questo punto l'obiezione dell'inaccessibilità, che si muove su un piano metafisico e concettuale. Che vantaggio cognitivo e pratico ricaveremmo – dice l'obiezione – da riferimenti normativi indipendenti e proprio per questo sfuggenti? La domanda assume che il solo modo in cui la verità può avere importanza per noi è epistemico, interno a quadri concettuali, dipendente da attitudini. O la verità è importante a partire da quello che consideriamo giustificato, asseribile, evidente, desiderabile o dobbiamo ammettere che non sappiamo cosa sia né cosa farcene. La verità è modellata sulla nostra possibilità di riconoscerla. L'obiezione dell'inaccessibilità è un pezzo forte nella difesa di teorie epistemiche della verità, ma non è chiaro

se funziona contro le teorie non epistemiche. Lasciamo da parte le specifiche difficoltà di accesso che anche verità epistemiche pongono (valutare dal punto di vista di un Dio epistemico non è meno complicato che valutare dal punto di vista di un Dio trascendente) (cfr. Volpe, 2003). Quello che conta qui è un altro aspetto. Affermare che verità non epistemiche sono indipendenti dal riconoscimento, come il realista fa, non vuol dire affermare che sono sottratte alla possibilità di riconoscerle. L'indisponibilità non implica l'inaccessibilità. Il punto di un argomento a difesa di verità indipendenti sta nel fatto che sono indisponibili. Indisponibilità vuol dire essenzialmente questo: il modo in cui si crede le cose stiano non conta per la verità o falsità delle credenze, che dipende invece da come le cose stanno, si creda o meno stiano così.

Se si ha un interesse a capire cosa dice di normativamente rilevante questa rivendicazione di indipendenza – tale per cui la verità/falsità di una proposizione non è toccata dai nostri limiti – bisogna pensare a una realtà morale oltre il nostro controllo, anche se non oltre la nostra portata, alla quale spetta di mettere alla prova valutazioni che crediamo vere, ma accettiamo si rivelino false. Prendere questa strada significa avanzare un'ipotesi sul carattere dell'attività valutativa e sulla relazione tra normatività e verità. Se assumiamo che la valutazione è un'attività orientata a scoprire più che a interpretare possiamo ritenere che quando valutiamo siamo alla ricerca di verità su dimensioni normativamente rilevanti di una realtà indisponibile. Non ci basta cioè decidere in modo qualificato che cosa ha valore normativo per noi, ma vorremmo sapere che cosa potrebbe davvero avere valore normativo, averlo cioè a prescindere dai limiti di esperienza e portata caratteristici di creature specifiche o averlo come lo avrebbe se, tolte tutte le prospettive possibili, rimanesse solo quello che le prospettive guardano.

Si è visto che l'argomento anti-realista considera questa ambizione rinunciabile date le implicazioni problematiche della metafisica che richiede. A interessare qui sono soprattutto le implicazioni normativamente problematiche dell'idea di verità esterne, che non potrebbero essere difese se non prendendo posizione sul loro status ontologico indipendente (vulnerabilità) e indecifrabile (inaccessibilità). Bisogna capire se questa conclusione è davvero inevitabile: se non sarebbe possibile, cioè, conservare l'idea realista di verità indisponibili sbarazzandosi del resoconto sostanziale della verità cui la si associa. Esaminerò due interessanti strategie normative che prendono questa strada per mostrare che non garantiscono sufficientemente l'importanza norma-

tiva della verità. Ma prima vediamo quale concezione della verità può fare da sfondo adeguato al loro progetto.

Realismo aletico

Come tesi aletica, il realismo si mantiene ontologicamente neutrale nel suo impiego del concetto di verità, quindi è compatibile con qualsiasi opzione ontologica, compresa un'opzione anti-realista. Una volta stabilito che la verità delle nostre asserzioni è decisa indipendentemente dai mezzi epistemici con cui potremmo accertarla non abbiamo bisogno di specificare altro. Se dico che l'erba è verde, il fatto che l'erba sia verde è necessario e sufficiente a stabilire che quel che dico è vero. Ci sono fatti cui si risponde in modo adeguato o meno, ma affermarlo non ci impegna a entrare nel merito metafisico della corrispondenza riuscita o mancata tra il modo in cui le cose stanno e il modo in cui si risponde al loro stare in un certo modo (cfr. Alston, 1996, pp. 7-8, 37-38, 180).

Una tesi aletica, quindi, si limita a difendere una visione di senso comune della verità sulla base della quale la verità è una proprietà indipendente e indisponibile di (almeno) certi stati di cose. Nel nostro uso ordinario del concetto di verità, come si è già visto, è implicita la consapevolezza che non tutto quello che c'è dipende da noi. A partire da questo uso ordinario il realismo aletico restringe il suo interesse agli aspetti concettuali della verità, che considera separati e separabili dagli aspetti metafisici; specifica inoltre che la verità è importante perché abbiamo ragioni per darle valore. Anche se la verità non è una proprietà epistemica, non dipende cioè da nessun tipo di autorizzazione cognitiva (l'erba è verde qualunque colore si deciderebbe giustamente di assegnarle), non è necessario precisare in quale proprietà consiste da un punto di vista ontologico. I nostri interessi teorici e pratici, inoltre, richiedono che sappiamo come le cose stanno se vogliamo prendere le decisioni giuste, il che spiega perché la verità abbia un'importanza imprescindibile per noi (cfr. Alston, 1996, p. 235). Come si vede, il realismo aletico può suggerire indicazioni importanti a un argomento normativo interessato ad affermare che la verità è politicamente importante senza dover argomentare l'importanza della verità in quanto tale.

Sappiamo che il concetto di verità è irrinunciabile perché permette di stabilire una differenza tra il modo in cui le cose stanno e il modo in cui si ha ragione di credere che stiano; sappiamo anche che questa

differenza è esemplarmente difesa da una concezione realista della verità. Una tesi aletica permette di conservare la differenza senza appesantirla metafisicamente, ma anche senza sgonfiarla deflazionisticamente, tenendo comunque ferma la questione dell'importanza della verità.¹⁷ Dire che è vero che l'erba è verde se e solo se l'erba è verde significa già disporre di una definizione che non c'è bisogno di esplicitare. Dunque il concetto di verità consiste nella nostra attitudine a riconoscere e sottoscrivere casi analoghi come casi in cui la verità fa per così dire la sua parte. Si può riscontrare un modo di procedere analogo, che si avvantaggia dell'ordinario uso non epistemico del concetto di verità, in argomenti che vogliono separare i benefici pratici di una concezione realista della verità dai suoi costi metafisici, e conservare i primi liberandosi dei secondi. Bisogna valutare, tuttavia, se questi argomenti siano sufficienti a garantire i benefici in questione in modo da conservare alla verità un'importanza intrinseca.

*Realismo incompiuto*¹⁸

L'idea-base del realismo incompiuto è che possiamo difendere l'importanza intrinseca della verità solo mostrando perché le si attribuisce valore intrinseco, non mostrando che lo ha di per sé. La premessa è che il valore della verità non può essere ridotto agli usi pratici in cui il predicato «vero» funziona vantaggiosamente, come sostiene il deflazionismo, che nega ci sia qualcosa di sensato da dire sulla verità se non ammettere la sua importanza strumentale. Il realismo di senso comune afferma troppo poco per contrastare questa negazione e garantire alla

¹⁷ In questo senso, e nonostante l'argomento che utilizzo come rappresentativo della tesi aletica si presenti come minimalistico, la tesi aletica non è di tipo minimalistico perché vuole evitare il deflazionismo. Come fa notare Lynch, che può essere considerato a sua volta un portavoce del realismo aletico, anche se in versione diversa (realismo sulla verità, pluralismo ontologico) il minimalista «è la persona secondo la quale Dio non esiste realmente, o almeno non esiste nel modo robusto che la tradizione pensa, ma insiste che il concetto, e le idee connesse di pietà, culto e così via, sono comunque estremamente apprezzabili, forse in un certo senso anche indispensabili, e che la loro funzione nel pensiero può essere spiegata senza ricorrere a niente di inquietante o metafisico» (2004, p. 498).

¹⁸ Utilizzo questa etichetta per l'argomento di Bernard Williams (2002) in quanto lo ritengo caratterizzato da un'irrisolta tensione interna tra difesa dell'indispensabilità concettuale della verità e impegno alla sua indefinibilità che non gli permette di scaricare facilmente come vorrebbe l'impegno a una metafisica realista per difendere la sua importanza. Per quanto la sua risposta alla domanda sul carattere soddisfacente del realismo incompiuto sia diversa dalla mia, Sleat (2007) ha il merito di presentare con chiarezza la questione della distinguibilità tra quelli che chiama «vocabolario politico» e «vocabolario metafisico» del realismo. Del tutto controversa mi pare invece la sua idea che ragioni politiche per conservare/abbandonare il vocabolario realista della verità sono indipendenti da quelle metafisiche e anzi prioritarie rispetto ad esse se si è interessati a un funzionamento normativo del realismo (p. 299).

verità importanza intrinseca. Per farlo bisogna affermare qualcosa di più, ma non molto (cfr. Williams, 2002, pp. 10-11, 63).

Come tutte le strategie impegnate a dissolvere il problema di definire la verità, anche questa è orientata a contrastare la drammatizzazione della verità attraverso la sua banalizzazione. La verità non è una questione filosofica, ma riguarda il modo in cui usiamo asserzioni e credenze nella nostra vita, con una particolare attenzione per la sua dimensione politica. Difendere l'importanza intrinseca della verità, quindi, non vuol dire difendere l'importanza della verità in quanto tale, ma capire perché nelle società umane si riconosce alla verità valore intrinseco. Questa difesa non è un compito metafisico, ma un compito etico, che deve insistere sul valore di attitudini rivolte alla verità ed essenziali alla vita sociale: non è la verità in sé a interessarci, ma sono pratiche virtuose in cui la verità è in gioco a evidenziare come e perché la questione del dire e del cercare il vero diventa per noi una questione di vitale importanza.

Ricostruendo genealogicamente significato e funzioni delle motivazioni umane a favore della veridicità, la si scompone poi in due «virtù della verità», la sincerità, cioè l'interesse a rivelare quello che si crede vero, e la precisione, cioè l'interesse a fare tutto il possibile per scoprire la verità, e a tenerla ferma una volta che la si raggiunge. Anche se l'attenzione sulle pratiche umane in cui la verità è in gioco tende a ignorare le questioni filosofiche che la riguardano, è chiaro che l'argomento deve presumere un'idea di verità capace di rendere conto delle responsabilità che assumiamo quando esercitiamo il nostro interesse alla verità. Si tratta di un'idea realista di verità, sintetizzata nei termini qui ormai familiari di un ordine delle cose, o di un modo in cui le cose stanno, indipendente dalle nostre volontà e resistente ai nostri tentativi di manometterlo. È a una realtà indisponibile che asserzioni e credenze devono rispondere se le nostre attitudini verso la verità sono appropriate. All'esistenza di questa realtà siamo del resto addestrati dalle circostanze ordinarie della nostra vita: che io lo voglia o no oggi è martedì, siamo nel 2012, è il mese di luglio e il calendario porta la data del 24 (cfr. Williams, 2002, pp. 128-29).

Ancora una volta è a partire da verità ordinarie praticamente indispensabili che si chiarisce perché la verità è normativamente importante nelle nostre pratiche. Ma le verità ordinarie sono insufficienti a irrobustire l'importanza normativa della verità in modo adeguato a contrastare gli argomenti che la negano. Per affermare tale importanza, però, non si deve sostanziare metafisicamente la verità. Basta

mostrare che prenderla sul serio è un fatto costitutivo e universale delle società umane, specificando che questo modo di «prendere» la verità equivale a considerarla intrinsecamente desiderabile, vale a dire non ridicibile ai vantaggi che produce. Solo se si riconosce il loro valore di per sé, attitudini e pratiche orientate alla verità possono funzionare efficacemente, permettendo di conseguire anche benefici strumentali.

L'ipotesi è che per questa via si possa rendere conto del carattere politicamente desiderabile di un'idea realista di verità così come attitudini e pratiche la esplicitano e senza necessariamente passare per un impegno alla sua metafisica. In particolare, si tratta di insistere sugli effetti politicamente normativi associabili al riconoscimento di una realtà inaggirabile. Aderire a un senso di realtà così come le virtù della verità richiedono significa avere consapevolezza che il mondo è indipendente da noi sia in quanto resiste ai tentativi di rifarlo o cancellarlo da parte del linguaggio, sia in quanto costituisce lo standard di giustificazione delle credenze, garantendo un'unità di misura indisponibile che permette di dire quali sono vere e quali false. Ritenerne che uno standard di realtà tuteli l'inalterabilità di credenze vere significa attribuire agli effetti politici di un'idea realista di verità un carattere marcatamente negativo e critico: si tratta di effetti anti-tirannici o anti-maggioritari, che permettono di tenere ferme credenze vere in circostanze in cui si voglia distorcerle e manipolarle; ma anche di effetti valutativi, che permettono di sottoporre interpretazioni locali dell'accettazione di regole a verifiche di accettabilità (cfr. Williams, 2002, pp. 191-94, 203-07).

Questa ricostruzione selettiva dell'argomento avanzato dal realismo incompiuto è sufficiente a mostrare insieme la sua forza e la sua debolezza come eventuale garante di un recupero normativo del concetto realista di verità. Per chiarirlo mi concentrerò su due aspetti importanti, la salienza politica della precisione in quanto virtù della verità e il nesso tra libertà e verità. Cercherò poi di chiarire perché la loro forza sia indebolita dallo sfondo generale sul quale sono collocati, cioè il modo in cui s'interpreta il valore intrinseco di attitudini e pratiche orientate alla verità.

In che senso la precisione è una virtù della verità normativamente importante?¹⁹ La precisione soddisfa il desiderio di «vederci giusto»,

¹⁹ Su questo punto la tesi di Williams è affine a quella di Diamond (1994, p. 210): l'importanza etica della verità sta nel fatto che permette di fare ordine nell'esperienza attraverso archivi, anagrafi,

accertando se il modo in cui abbiamo ragione di credere che le cose stanno risponde al modo in cui stanno realmente: questo accade, ad esempio, quando si afferma la distinguibilità tra credenze giustificate e credenze vere, assumendo che a decidere di queste ultime sia la rispondenza a un ordine di cose indipendente. Tornando alla differenza tra concezione politica e concezione filosofica della giustificazione si può ritenere che la precisione sia l'orientamento che porta ad accertare la sfidabilità di credenze giustificate o accettabili da un punto di vista qualificato, che porta cioè ad andare oltre quello che si ha ragione di credere. In questa prospettiva, insistere sulla disgiunzione tra giustificazione e verità non è politicamente futile o inappropriato perché permette di prevedere la possibilità che quanto si ritiene giustificato lo sia insufficientemente o che quanto passa per vero possa non esserlo.

Anche se gli scopi negativi o critici di questo modo di procedere sono chiari, non lo è altrettanto cosa significhi per il realismo incompiuto assumere la verità come scopo cui la precisione aspira. Se lo standard su cui la capacità di «vederci giusto» è misurata è uno standard di realtà, il modo in cui le cose stanno non può essere uno stato finale da raggiungere né un ideale regolativo. Deve essere un repertorio di fatti politicamente salienti che vi sono metodi più o meno accurati di mettere a fuoco. Tanto più si è precisi, tanto più si afferrano i fatti capaci di stabilire l'adeguatezza di asserzioni e credenze, e tanto più il concetto realista di verità avrà effetti politicamente benefici. In quanto la precisione permette di cogliere la distanza tra modi apprezzabili/intollerabili di arredare la vita politica, distinti ad esempio nella contrapposizione tra libertà e tirannia, non può farlo senza ammettere la comparabilità tra una realtà vigente e una realtà possibile. Se c'è un modo in cui le cose stanno in un regime tirannico e c'è un altro modo in cui le cose stanno in un regime liberale, essere precisi su questa distinzione significa afferrare i fatti che rendono vera la preferibilità del regime liberale.

Alla comparazione può bastare un'ontologia minimale, cui si attribuiscono implicazioni pratiche o politiche più che teoretiche o cogni-

storia; di contare con precisione il numero delle vittime, sapere i loro nomi, affermare che la distruzione di vite umane «non è cancellabile». La citazione dal poeta polacco Zbigniew Herbert utilizzata da Diamond è eloquente: «[...] in queste cose / ci vuole accuratezza / non è lecito sbagliarsi / neppure di uno / siamo malgrado tutto / custodi dei nostri fratelli / l'incertezza sui dispersi / incrina la concretezza del mondo / spinge nell'inferno delle apparenze / nella diabolica rete della dialettica / proclamante che non c'è differenza / tra sostanza e spettro / dobbiamo perciò sapere / contare esattamente / chiamare per nome [...]».

tive, ma per renderne conto bisogna comunque andare oltre verità ordinarie verso verità più dense e non così evidenti da poter essere considerate truismi. Si è già notato che l'irrobustimento di verità di senso comune è perseguito dal realismo incompiuto in modo piuttosto ambiguo. La questione emerge con chiarezza se si esamina il suo modo di presentare la relazione tra verità e libertà. Al contrario di quanto avviene negli argomenti post-metafisici sull'effetto potenzialmente oppressivo dell'appello a una realtà indipendente, qui se ne sottolinea invece l'effetto emancipatorio (cfr. Williams, 2002, pp. 136-40). Per essere libera devo potermi sottrarre al condizionamento di ciò che è fatto passare o imposto come vero e solo aspirando a cogliere il modo in cui le cose stanno posso connettermi a una realtà indisponibile che sfugge distorsioni e manipolazioni. L'esito emancipatorio associabile a questo modo di perseguire la precisione non è garantito, perché deve fare i conti sia con impedimenti interni ai soggetti, che tendono ad autoingannarsi fabbricandosi realtà fittizie, sia con impedimenti esterni, che dipendono dalla resistenza opposta da fatti indisponibili alla volontà di afferrarli.

Inseguire la verità come la precisione richiede non costringe quindi a un'attitudine passiva e deferente, che prenda atto di quel che c'è, ma impegna piuttosto a un attivismo etico e cognitivo capace di superare gli ostacoli con cui quello che potremmo chiamare il nostro bisogno di realtà si trova a confronto. Non è difficile capire perché gli scienziati siano più attrezzati per corrispondere a questa responsabilità, vista la loro consuetudine con un universo di verità assolute che, essendo immuni da pressioni contingenti, addestrano al senso di realtà e proteggono dal suo eventuale pervertimento.²⁰ Non è neanche difficile capire perché è a partire dall'attaccamento alla verità di un « frammento di aritmetica » ($2 + 2 = 4$) che Orwell elabora narrativamente la questione del nesso tra libertà e verità: se mi si vuole costringere a credere che una verità così ordinaria è falsa, e che il risultato della somma è un altro, a essere minacciata è la mia relazione con il mondo,

²⁰ « Alle due del pomeriggio, il professor D., dall'aria ascetica e distratta, consegnava ad ognuno di noi un grammo esatto di una certa polverina: entro il giorno successivo bisognava completare l'analisi qualitativa, e cioè riferire quali metalli e non-metalli c'erano contenuti. Riferire per iscritto, sotto forma di verbale, di sì e di no, perché non erano ammessi i dubbi né le esitazioni: era ogni volta una scelta, un deliberare, un'impresa matura e responsabile, a cui il fascismo non ci aveva preparati, e che emanava un buon odore asciutto e pulito [...] come poteva ignorare che la chimica e la fisica di cui ci nutrivamo, oltre che alimenti di per sé vitali, erano l'antidoto al fascismo che lui ed io cercavamo, perché erano chiare e distinte e ad ogni passo verificabili, e non tessuti di menzogne e di vanità, come la radio e i giornali? » (Levi, 1975, pp. 39-40, 44).

e non semplicemente la mia libertà di dire quel che credo. La mia libertà di dire la verità, in questo caso, è la mia libertà di rispondere a qualcosa di indipendente da quello che i miei pari sono stati costretti o si sono abituati a credere.²¹

A questo punto ci si deve chiedere perché la salienza politica della precisione non potrebbe essere generalizzata a rendere conto della aspirazione a verità normative indipendenti. Qui il realismo incompiuto prova la sua incompiutezza, che sta nel considerare la verità normativamente apprezzabile solo in modo derivato, a partire dalla sua indispensabilità per il funzionamento virtuoso di pratiche che sono oggetto di apprezzamento dal punto di vista di bisogni e interessi specifici. Per questa via, in effetti, sembra anche compromessa la possibilità di una replica convincente al deflazionismo (cfr. Hartmann e Saar, 2004, pp. 387, 392-93).

Come si diceva, spostare l'attenzione dalla verità in sé alla rilevanza pratica che ne giustifica intrinsecamente l'importanza è già un ridimensionamento, anche se moderato dall'interesse a respingere la stretta sovrapposibilità tra rilevanza pratica e rilevanza strumentale. La posta in gioco dello scontro con i «negatori» – e cioè i fautori di teorie che negano l'importanza se non addirittura l'esistenza della verità – non sono le verità ordinarie né il valore di attitudini virtuose verso la verità né i benefici pratici che la verità può garantire. Se il problema è impedire che il valore della verità sia cancellato, in questione non è solo la possibilità di attribuire alla verità un valore intrinseco, ma quella di attribuirglielo essenzialmente e non contingentemente. Concentrandosi su quello che la verità *fa* invece che su quello che la verità *è*, il realismo incompiuto ne presenta la desiderabilità come una proprietà normativa estrinseca al concetto (cfr. Devitt, 1991, p. 276).

Ma se non è il fatto che noi siamo interessati alla verità anche nel modo più virtuoso possibile a decidere del suo valore, e se le attitudini orientate alla verità devono apparire intrinsecamente apprezzabili, è

²¹ È di grande interesse la diversa lettura che Rorty e Williams danno del ben noto passaggio di 1984 sul nesso libertà-verità («La libertà consiste nella libertà di dire che due più due fanno quattro. Se è concessa questa libertà, ne seguono tutte le altre»). Per Rorty (1989, pp. 201-02) il punto che Orwell vuole sottolineare non chiama in causa la verità, ma la libertà di dire quel che si crede senza «farsi male»; per Williams (2002, pp. 138-40), invece, la questione della verità è cruciale nel passaggio citato sia in quanto sono forme autoritarie di persuasione a minacciarla sia, e soprattutto, in quanto a essere minacciato è il senso di realtà delle vittime. L'umiliazione che O'Brien infligge a Winston non sta solo nel fatto che lo costringe a credere qualcosa di diverso da quello che crede, ma nel fatto che lo costringe a credere qualcosa di falso. Come osserva Arendt (1951, p. 649) il «suddito ideale» del regime totalitario non è il nazista/comunista convinto, ma la persona per la quale non c'è differenza tra fatti e finzioni e tra vero e falso.

indispensabile che la verità sia un oggetto normativamente qualificato di per sé. Una cosa è dire che la verità ha valore intrinseco per noi, altra cosa è dire che la verità è un valore intrinseco. In questo secondo senso la desiderabilità della verità deve essere indipendente, deve corrispondere a qualcosa che è desiderabile anche quando non è desiderato o quando non è desiderabile per la sua rispondenza ben qualificata a esigenze relative. Il realismo incompiuto rifiuta questa opzione metafisica sulla normatività della verità perché perseguirla priverebbe la verità delle connessioni con l'ordinario che la vitalizzano, disumanizzandola e quindi impedendole qualsiasi salienza politica se non autoritaria (cfr. Williams, 2002, p. 135). In conclusione, quindi, la verità conta solo in quanto è ancorata a ciò che conta per noi. Come commenterebbe Iris Murdoch, «alla difficile idea della verità abbiamo sostituito quella più semplice di sincerità» (1998, p. 293).²²

Può il realismo incompiuto, in quanto difesa non metafisica del valore della verità, contribuire a una rivalutazione normativa del concetto realista di verità in politica? Nella misura in cui promuove l'accuratezza delle norme giustificative l'idea che il mondo giustifica credenze vere ha senza dubbio importanti conseguenze, anche se si trattasse solo di verità sull'aritmetica, la durezza della roccia o il numero atomico degli elementi chimici. Come si è visto, tuttavia, trasferire a verità politiche le proprietà d'indipendenza caratteristiche di verità ordinarie è un'impresa difficile senza il ricorso a qualche tipo di ontologia (che ci dica cosa c'è cui rispondere normativamente) metafisicamente specificata (che ci dica come ciò che c'è è fatto).

Ci sono fatti politici normativamente salienti cui dobbiamo cercare di rispondere sulla base di ragioni indipendenti da noi: la schiavitù era ingiusta – e andava respinta – che lo si volesse o no è un esempio (semplice); l'aborto è un male – e va evitato – che lo si voglia o no è un altro esempio (complicato). Data la sua fisionomia a-metafisica il realismo minimalista adotta una strategia del tutto diversa per conservare il valore indipendente della verità, e quindi il significato normativo della sua indisponibilità. L'indipendenza della verità può funzionare

²² Questo senza voler trascurare che spostare l'attenzione dalla verità in sé alle nostre attitudini verso la verità permette di prospettare un'etica della verità che ha rilevanti implicazioni sul piano politico. L'interesse a questo progetto accomuna Williams a Foucault (1984, 1985), che però lo articola in modo decisamente orientato a posizionare la verità in una particolare categoria di discorso (la *parresia*, che per i greci è il «franco parlare» nel discorso pubblico) e con le pratiche che governano il suo impiego. Non il parlare per parlare, non la retorica, non la coercizione dimostrativa, ma il dire il vero che comporta l'assunzione di un rischio e che fa della pratica della verità la condizione necessaria di un'attitudine critica.

in modo politicamente normativo solo se agisce per così dire come una forza di opposizione in un regime oppressivo. Nelle circostanze ordinarie, tuttavia, basta dire che la verità è arrivata a meritare di essere trattata come intrinsecamente desiderabile, incorporandosi in pratiche e attitudini cui si riconosce valore. L'indipendenza è conservata, ma s'intreccia a qualche tipo di dipendenza, proprio come il valore intrinseco della veridicità s'intreccia al suo valore strumentale costituendone la condizione di possibilità.

Il punto non è se questo modo di procedere del realismo incompiuto sia in sé convincente, ma se sia in grado di contrastare come pretende la svalorizzazione della verità propagandata dal deflazionismo non solo nel dibattito filosofico sulle teorie della verità, ma più in generale nel discorso pubblico, nell'argomentazione etica e politica, negli atteggiamenti intellettuali. La retorica dell'«umanizzazione» della verità sembra ignorare che è proprio nelle circostanze ordinarie della vita politica che il ricorso al concetto di verità prevede un'aspettativa sul suo rendimento normativo di per sé metafisicamente orientata.

Così come le controversie associate alla sfidabilità di credenze giustificate in quanto distinguibili da credenze vere, anche quelle relative a cose prime e ultime o a confini e significato della nozione di status morale sono metafisicamente motivate perché implicano tesi fattuali sul modo in cui le cose stanno.²³ È di queste tesi fattuali che si rende conto normativamente attraverso distinzioni qualitative di tipo normativo sul buono e il cattivo, il giusto e l'ingiusto, quello che si deve o non si deve fare. È precisamente nelle circostanze d'incertezza associate a queste controversie politiche che riteniamo desiderabile avere credenze vere su come è fatto quello che c'è in modo da disporre di ragioni convincenti per opzioni che sosteniamo o avversiamo.

In circostanze in cui cerchiamo ragioni per credere quello che è vero non possono contare solo le nostre attitudini orientate a trovarlo, ma è il concetto stesso di verità a dover essere irrobustito per poter garantire la possibilità di opzioni normative preferibili. Dato che il realismo incompiuto non offre indicazioni utili in questa direzione si deve concludere che il recupero normativo del concetto realista di verità cui

²³ Quando si parla di status morale si parla delle caratteristiche moralmente salienti di una questione disputata (ad esempio lo status morale dell'eutanasia) o delle caratteristiche moralmente salienti di entità particolari (ad esempio: il feto ha diritti, dignità, valore intrinseco?) o della loro considerabilità morale (ad esempio: quando si deve trattare nel modo adeguato qualcuno o qualcosa?) o della loro vulnerabilità ai danni che possono subire in seguito alle scelte di altri (ad esempio: quando abbiamo ragioni di non danneggiare qualcuno o qualcosa?). Cfr. Di Silvestro (2010, pp. 10-12).

qui si è interessati richiede necessariamente l'adesione a una metafisica realista?

Realismo metaforico

In effetti, c'è un'altra importante opzione a-metafisica che vale la pena di prendere in considerazione.²⁴ Anche in questo caso si cerca di distinguere tra i benefici normativi che il concetto realista di verità è in grado di produrre dal punto di vista di una filosofia del valore e le incombenze metaetiche e metafisiche associabili al suo impiego. Anche qui l'indipendenza è la proprietà cruciale del concetto realista di verità di cui è necessario appropriarsi, e anche qui non è considerato interessante approfondire filosoficamente il suo significato né spiegare in cosa la verità normativa consiste.

L'idea è che le nostre tesi normative non devono cercare fondamenti esterni alla normatività perché la riflessione morale risponde solo a se stessa: quando dico «la pena di morte è ingiusta» è come se dicessi «è vero che la pena di morte è ingiusta» o «è un fatto che la pena di morte è ingiusta». I secondi due giudizi sono ridondanti rispetto al primo, ma possono avere l'importante funzione di rafforzarlo, insistendo sul suo status indipendente per affermare che è invariante al variare delle attitudini di chi lo esprime, e cioè valido a prescindere da esse (cfr. Dworkin, 2011, pp. 53-54). L'aspetto interessante di questa posizione, come si vede subito, consiste nella sua adesione a una tesi continuista sulla relazione tra il punto di vista pratico dal quale valutiamo avanzando giudizi normativi e il punto di vista teoretico dal quale vediamo noi stessi valutare e avanzare giudizi normativi.

L'indistinguibilità tra le due prospettive, tuttavia, risponde a un progetto riduzionista che vuole ridescrivere i giudizi metafisici sulla moralità come giudizi morali sostantivi, classificando quindi tutte le dispute su significato, ontologia ed epistemologia di principi e valori morali come dispute interne al dominio normativo. La classica divergenza tra realismo e anti-realismo in merito al carattere dipendente / indipendente della normatività, cui qui si è dedicata una ricorrente

²⁴ A questa opzione sono riconducibili diverse varianti di quietismo, accomunate dalla difesa di un realismo normativo senza implicazioni metafisiche. L'argomento che considero rappresentativo di questa tendenza è quello di Ronald Dworkin (2011), il più elegante e deciso tra quelli disponibili. Esemplificativo della stessa tendenza, ma meno interessante, è ad esempio l'argomento di Cohen (2009) sulla distinzione tra una concezione politica della verità (agnostica sulle teorie della verità) e il concetto di verità, superfluo e dannoso in una teoria politica normativa.

attenzione, deve semplicemente essere intesa come una divergenza sostantiva sul tipo di ragioni che avremmo in circostanze controfattuali in cui le nostre attitudini sarebbero differenti. Dire «la pena di morte è realmente ingiusta» significa appunto affermare che la pena di morte sarebbe ingiusta anche in circostanze in cui nessuno la considerasse tale.

Se tesi normative possono essere vere o false, insomma, non sono *truth-makers* a deciderlo. Quando parliamo di «fatti» morali ci esprimiamo metaforicamente e non letteralmente, allo scopo di irrobustire il contenuto di un giudizio valutativo e non per affermare l'esistenza di proprietà esterne che lo convalidano (cfr. Dworkin, 2011, pp. 54-55). È proprio questa la questione che ci interessa, e cioè se sia possibile affermare o negare la verità di una tesi normativa senza assumere alcun impegno ontologico né metafisico. Se dico «è un fatto che l'eutanasia è intollerabile» sto semplicemente «gonfiando» il contenuto della mia asserzione per renderlo più incontestabile o sto affermando qualcosa di più sostanziale, e cioè che l'eutanasia ha una proprietà d'intollerabilità morale indipendente? Cosa c'è che non va nella seconda risposta, a parte la ben nota difficoltà di stabilire in cosa consiste una proprietà morale, e se è o meno una proprietà naturale?

L'argomento scarta condivisibilmente l'ipotesi naturalistica, insieme all'idea che proprietà morali abbiano un impatto diretto e indipendente sui recettori, dato che nell'ambito valutativo le cose non vanno esattamente come in quello scientifico. Un volta ammesso che sono richiesti test di affidabilità appropriati al peculiare contenuto di giudizi normativi e che tali giudizi sono veri o falsi indipendentemente dalle nostre attitudini, non è davvero chiaro cosa impedisce di affermare che verità normative sono fatti normativi irriducibili (cfr. Walshots, 2010).

Con questa domanda si arriva al nocciolo del problema che si è cercato di esaminare fin qui. Il punto è quanta importanza può riconoscere alla verità una teoria normativa di impronta quietistica.²⁵ La premessa da cui il realismo metaforico parte è relativa al carattere peculiare che deve assumere il nostro modo di testare la verità di una tesi normativa: bisogna cioè escludere l'idea che essa dipenda dalla sua relazione con lo stato di cose che descrive, come avviene nel caso di credenze sul mondo

²⁵ Come fa Dreier (2004) si sarebbe tentati di rimpiangere i «bei tempi andati» in cui la distinzione tra realismo e anti-realismo era netta e facile da rintracciare (c'è nel mondo qualcosa come la giustizia? sì, rispondeva il realista; no, rispondeva l'anti-realista). La tendenza più recente dell'anti-realismo è invece quella di «trafficare con la fattualità», cercando in diversi modi di appropriarsi della forza realista del linguaggio morale senza impegnarsi a una visione più che minimalista della verità.

fisico. Se ho ragione di pensare che la mia tesi normativa sull'eutanasia è vera, questo non significa che posso dimostrare che lo è. Posso tuttavia affermare legittimamente che l'eutanasia è inaccettabile quando dispongo di ragioni indubitabili per giustificare che si tratta della migliore tesi normativa in materia tra quelle disponibili. La mia tesi è vera, in sostanza, se nessuna tesi alternativa disponibile può confutarla, e se anche coloro che la avversano la condividerebbero nel caso in cui disponessero delle mie stesse ragioni per sostenerla.

Sulla base di questa concezione argomentativa della verità considererò vera la mia tesi non perché è fattualmente verificabile, ma perché risponde ai requisiti cui un buon argomento normativo deve rispondere, e la considererò vera fino a prova contraria, cioè finché un'altra tesi normativa non sia in grado di sfidarla. A rendere vero un giudizio morale, se è vero, è un argomento morale adeguato a mostrare la sua affidabilità, a rendere adeguato un argomento morale è un altro argomento morale per la sua adeguatezza ecc. (cfr. Dworkin, 2011, pp. 11, 37).

Si torna così al punto di partenza. La normatività politica sottolinea ancora una volta la sua autosufficienza: può conferire da sé categoricità alle ragioni. Ma anche il problema cui ci troviamo di fronte è ancora una volta lo stesso: se non si può escludere la possibilità di tesi normative conflittuali internamente coerenti, né si vuole escludere quella di sfide esterne alla categoricità internamente definita, una concezione della verità discussiva, orizzontale allo scambio di ragioni, è insufficiente. Non basta infatti a rendere conto di come si definisca in tali circostanze la desiderabilità della verità, cioè il suo status intrinsecamente normativo, né di che cosa implichi l'ambizione di rivendicare la verità dei giudizi normativi sullo sfondo di divergenze tra tesi normative che avanzano la stessa rivendicazione.

In che modo è in gioco la verità in circostanze del genere se quello discussivo è insufficiente? Per tentare una risposta bisogna capire di cosa parliamo quando parliamo di verità normative e se verità normative funzionano allo stesso modo in qualsiasi dominio.

Il realismo quanto basta

La questione da porre a questo punto riguarda il modo in cui la verità regola pratiche assertorie nel dominio valutativo. Si cercherà di chiarire se disporre di un criterio normativo di realtà significhi attribuire a verità valutative un'ambizione descrittiva e come questa even-

tuale ambizione dovrebbe essere intesa se si vuole evitare quella che definisco come una concezione adattiva della normatività. Elaborare una concezione non adattiva della normatività può essere considerato uno dei modi più interessanti per rendere la metaetica normativamente produttiva. Senza l'ambizione di articolarla sistematicamente cercherò di motivare questa concezione al negativo, attraverso la critica di due influenti varianti della concezione adattiva, il progetto naturalistico e quello costruttivistico. Ma già questa parte distruttiva richiede comunque di confrontarsi con la differenza tra asserzioni descrittive e asserzioni valutative per stabilire se e come il concetto di verità è rilevante per il dominio valutativo e quali proprietà devono essergli eventualmente attribuite in quel dominio. Se lo standard descrittivo delle verità morali non è assimilabile a quello delle verità scientifiche, questo vuol dire che dobbiamo rinunciare a verità morali o che la verità opera in modo diverso a seconda dei domini?

Il confronto tra costruttivismo e realismo come generi filosofici che offrono risposte paradigmaticamente alternative a queste domande motiverà al positivo una concezione non adattiva della normatività argomentando la forza comparativa del genere realista. La si metterà poi alla prova dell'obiezione più difficile, la cosiddetta obiezione dal disaccordo, che è evidentemente rilevante per le sue possibili implicazioni normative. Se c'è la verità morale c'è la risposta giusta. Se c'è la risposta giusta, perché in molti casi importanti non la troviamo? E perché, allora, non ci arrendiamo semplicemente all'indecidibilità dei nostri contrasti?

Verità, normatività, irriducibilità

Se si considera la verità come un concetto almeno parzialmente definibile e dotato di proprietà la si considera una norma, un valore che vale la pena di perseguire, uno scopo o un ideale delle pratiche assertorie, quelle in cui impieghiamo enunciati dichiarativi per dire qualcosa agli altri. Il tipo di pratiche assertorie che interessano qui sono quelle caratteristiche del disaccordo valutativo. Sono i casi in cui a un enunciato dichiarativo si attribuisce la speciale rilevanza che gli deriva dal rappresentare opzioni normativamente salienti in quanto connesse alla distinzione tra il giusto e l'ingiusto, il buono e il cattivo, quel che si deve e non si deve fare. La verità regola queste pratiche specifiche non diversamente dalle altre. Quando asseriamo qualcosa desideriamo che quel che asseriamo sia vero e come tale sia riconosciuto. È l'aspi-

razione alla verità che distingue un litigio da un disaccordo. Posso litigare anche quando penso di avere torto o non credo di avere ragione, ma se entro in disaccordo con qualcuno su qualcosa tengo alla possibilità che la differenza tra avere ragione e avere torto sia ben chiara e preferisco avere ragione piuttosto che torto (cfr. Lynch, 2005, pp. 3-20). La normatività della verità sta nel fatto che richiede di asserire e credere quel che è bene asserire e credere, e di mettere alla prova asserzioni e credenze sulla rispondenza positiva o negativa ai suoi criteri. È preferibile credere/asserire quello che è vero piuttosto che quello che è falso perché la condizione epistemica ed etica cui questo corrisponde è di per sé desiderabile; ma anche perché credere/asserire quello che è vero piuttosto che quello che è falso permette di risolvere meglio problemi e controversie.

Non tutte le asserzioni o non tutte le credenze vere hanno lo stesso rilievo e interesse normativo. Solo maniaci potrebbero pensare di dover credere, asserire e apprezzare tutte le cose vere. La nostra esperienza ordinaria ci mette a confronto con casi in cui dobbiamo decidere se disporre della norma che la verità rappresenta è più o meno importante, che cosa cioè è bene per noi credere e sapere (si vuol credere che Odette sia sincera, non si può credere che Albertine lo sia).²⁶

Qui però si pone una questione diversa, e cioè in quali domini l'importanza normativa della verità è più rilevante e perché. Si può ipotizzare si tratti di domini in cui la possibilità di soppesare credenze e asserzioni è importante perché torti e ragioni stabiliscono assetti del mondo. Quello governato dal sistema copernicano è un mondo diverso da quello governato dal sistema tolemaico e la posta in gioco dello scontro tra Galileo e Bellarmino consiste nella possibilità di affermare o negare la superiorità del sistema copernicano come descrizione vera del mondo (cfr. Popper, 1963, p. 171). Analogamente, quello che ammette la possibilità di schiavi e padroni è un mondo diverso da quello che la rifiuta e la posta in gioco dello scontro tra abolizionisti e schiavisti consiste nella possibilità di affermare o negare la superiorità dell'abolizionismo come descrizione vera del mondo. La norma che la verità rappresenta diventa tanto più importante quanto più un domi-

²⁶ Analoghi bilanciamenti avvengono del resto anche nello spazio pubblico, come si evidenzia nei casi in cui si ritiene che l'obbligo morale non controverso di dire la verità possa essere sospeso se farlo è il solo modo di evitare un male morale più grave della menzogna o se il sacrificio della verità è richiesto allo scopo di prevenire conseguenze catastrofiche. Oppure cfr. Fenoglio (1963): guerra civile, 1944: per il partigiano Milton ci sono tante verità «da non poter stare senza sapere», ma «la verità su Fulvia [la donna di cui è innamorato e di cui non sa più nulla] aveva la precedenza assoluta, anzi esisteva essa sola» (p. 122).

nio è costituito da divergenze valutative in merito a cosa è desiderabile credere/asserire se tali divergenze non possono essere eluse né adeguatamente affrontate in sua assenza. È interessante che sia il dominio scientifico sia quello morale e politico corrispondano a questo schema: in entrambi i casi ci sono comunità di indagini, credenze divergenti, pratiche assertorie, con la differenza che nel dominio scientifico soppesare credenze e asserzioni è più facile. Nel dominio scientifico la normatività della verità può operare assolutisticamente: la falsità del sistema tolemaico è verificabile e non si può negarla. Piaccia o non piaccia, il sistema copernicano dice come le cose stanno.

Diversa è la situazione nel dominio morale e politico, dove la normatività della verità può solo aspirare a regolamentare assolutisticamente divergenze valutative che non possono essere chiuse *provando* quali opzioni in campo meglio descrivono la realtà o meglio corrispondono a un ordine delle cose moralmente appropriato. In effetti, l'ambizione del realismo normativo sarebbe quella di poter trattare allo stesso modo la resistenza alla realtà del tifoso di Tolomeo e la resistenza alla realtà dello schiavista (come William Blackstone quando afferma che l'unica differenza tra la legge di gravità e i dieci comandamenti sta nel fatto che ai dieci comandamenti si può disobbedire). È un'ambizione che vorrebbe assimilare valutazioni a descrizioni affermando che se i concetti morali hanno un contenuto cognitivo il loro lavoro deve essere quello di attestare fatti normativi indipendenti, la centralità del sole non diversamente dall'ingiustizia della schiavitù.

Ma bisogna dire subito che se si è interessati alla possibilità che la verità dia peso normativo alle asserzioni morali – che la verità segnali l'importanza di qualcosa di cui asserzioni normative rendono conto – in questa ambizione c'è qualcosa da conservare e qualcosa di cui disfarsi. Da conservare è l'esigenza di un criterio normativo di realtà, che ci permetta di affermare che qualcosa è realmente giusto e ingiusto, buono e cattivo, e dunque che nella controversia normativa qualcuno ha ragione o torto perché c'è una materia del contendere. In che misura e forma si tratti di un criterio descrittivo e cosa voglia dire parlare di fatti morali non è per il momento da precisare. Va precisato, però, e così si arriva a quello che nell'ambizione descrittiva è rinunciabile, che un criterio normativo di realtà non deve essere inteso sulla base di quello che si chiama un «argomento per analogia», e bisogna quindi evitare qualsiasi forma di confrontabilità o sovrapponibilità tra verità morali e verità scientifiche.

Un argomento per analogia confronta giudizi morali con giudizi considerati meno problematici dal punto di vista della loro oggettività e poi mostra che hanno le stesse caratteristiche, per concludere che se non si vuole rinunciare ai giudizi oggettivamente meno problematici non bisogna rinunciare neanche ai giudizi oggettivamente più problematici. Quando si individuano caratteristiche comuni tra verità morali e verità scientifiche, come avviene ad esempio in tutti i casi di naturalizzazione della normatività, si trascura di osservare non solo che tali caratteristiche sono diversamente rilevanti nel caso scientifico e in quello morale, ma che altre caratteristiche rilevanti sono distintive di ciascuno e favoriscono un superamento dell'analogia attraverso il quale emergono disanalogie importanti (Cfr. Lillehammer, 2007, pp. 12-13). Del resto, la questione è già emersa quando si sono incontrati i problemi associati alle ontologie naturalistiche, sui quali qui si torna sotto un altro aspetto.

In cosa queste dissomiglianze consistono si vedrà dopo aver precisato che l'argomento per analogia favorisce una riduzione del linguaggio morale al linguaggio naturale motivata dalla convinzione che questioni filosofiche possono essere risolte solo riducendole a questioni empiriche e che solo mostrando quanto l'esperienza etica è importante per noi, in quanto creature naturali che funzionano in un certo modo, la si rende meno vulnerabile alle sfide scettiche. Assimilando metodo filosofico e metodo scientifico per quanto riguarda standard di spiegazione e standard di evidenza, il riduzionista pensa che un criterio normativo di realtà sia naturalistico, che per giustificarlo bastino cioè fatti non morali empiricamente accertabili. Se giudizi normativi sono veri o falsi, quindi, lo sono perché descrivono il modo in cui le cose stanno nel mondo naturale dei fatti osservabili. Dato che il naturalismo normativo non solo assume una varietà di forme, ma implica (almeno) posizionamenti metodologici e sostantivi che qui non è il caso di discutere, presentare rapidamente due casi esemplificherà meglio in cosa consiste la concezione riduzionistica della normatività che l'idea di verità normative qui proposta intende evitare.²⁷

Il primo caso coincide con una forma di riduzionismo semplice, che opera attraverso «definizioni riformatrici» di termini morali in ter-

²⁷ La distinzione tra una visione metodologica e una visione sostantiva di naturalismo è in Railton (1989, pp. 155-56), ma vale con qualche revisione anche per gli altri naturalismi. In breve, dal punto di vista metodologico si afferma che l'indagine filosofica non è diversa da quella empirica e si difende quindi una sua naturalizzazione; dal punto di vista sostantivo si sostiene invece una posizione sulla relazione tra fatti morali e fatti non morali, definendo in cosa consistono fatti non morali (naturali). L'adesione al naturalismo metodologico non implica l'adesione al naturalismo sostantivo e viceversa.

mini non morali. «X è giusto» è riformulato come «X è N», dove N è un fatto naturale la cui pregnanza normativa deve essere verificata a posteriori in modo da stabilire se è in grado di assolvere in modo più accessibile e convincente lo stesso compito esplicativo e motivazionale assolto da «giusto». Posso affermare ad esempio che «giusto» è ridicibile a fatti naturali relativi al benessere delle persone e che «ingiusto» è ridicibile a fatti naturali relativi alla loro sofferenza: esattamente com'è avvenuto nel caso della riduzione scientifica di «acqua» a «H₂O», la riducibilità sarebbe aprioristicamente indimostrabile e solo l'esperienza successiva può decidere se la definizione riformatrice è efficace a restituire quello che «giusto» vuol dire nelle nostre pratiche.

Bisogna quindi accertare se il fatto naturale cui la riduzione porta può avere un potere esplicativo accessibile permettendo allo stesso tempo di conservare le proprietà normative (motivazionali) del concetto che riduce. Se la riduzione naturalistica funziona, insomma, permette di preservare – allo stesso tempo semplificandolo e potenziandolo – il concetto morale originario, mostrandoci ad esempio che X è realmente giusto o ingiusto perché istituzioni giuste permettono alle persone di condurre vite più decenti e sicure, mentre istituzioni ingiuste lo impediscono. Si tratta, come si vede, di una difesa adattiva della normatività, che punta a tutelare il linguaggio morale evidenziandone la dimensione esperienziale e la rispondenza empirica. L'adattività è riscontrabile nel fatto che la forza della normatività è commisurata alla sua probabilità di apparire persuasiva e attraente, in teoria e in pratica (cfr. Railton, 1989). Lo stesso obiettivo è perseguito nel secondo caso anche se con mezzi diversi, che sono quelli di un riduzionismo sofisticato (cfr. Sturgeon, 1988). Qui il punto è rivendicare alle spiegazioni morali lo stesso status riconosciuto a spiegazioni scientifiche, perché una volta affermata l'efficacia causale di fatti morali anche teorie morali possono essere osservativamente testate. Per farlo, però, non c'è alcun bisogno di ridurre fatti morali a fatti naturali, visto che esistono solo fatti naturali e quindi il linguaggio valutativo è già un linguaggio descrittivo. Difendere la specificità e insostituibilità della spiegazione morale, mostrare cioè che assumere fatti morali ci permette di avanzare spiegazioni migliori di quelle che avanzerebbero senza assumerli, richiede di ipotizzare che fatti morali siano fatti naturali «speciali», non ridicibili agli altri fatti naturali, le cui proprietà restano comunque empiricamente verificabili proprio per il modo in cui spiegano fatti naturali osservabili. Il riduzionismo sem-

plice, quindi, sarebbe allo stesso tempo pleonastico (non vede che i fatti morali sono già naturali) e insufficiente a rendere conto dello specifico potere esplicativo di cui i fatti naturali morali sono dotati. Il fatto che la schiavitù fosse ingiusta spiega almeno in parte l'abolizionismo, e l'ingiustizia della schiavitù è un fatto naturale irriducibilmente morale; il fatto che Hitler fosse moralmente depravato spiega almeno in parte il massacro degli ebrei europei, e la depravazione morale di Hitler è un fatto naturale irriducibilmente morale.

Se crediamo che sia così, crediamo in un fatto morale perché abbiamo osservato un fatto non morale che lo richiede. I fatti morali spiegano in sostanza le nostre credenze normative. In questo senso, c'è una differenza importante tra dire che gli abolizionisti volevano cancellare la schiavitù per motivi economici e dire che volevano cancellarla perché responsabile di enormi sofferenze (cfr. Sturgeon, 1992, pp. 97-98). Entrambe queste spiegazioni sono non morali, non registrano cioè il fatto che la schiavitù era di per sé ingiusta, ma solo la seconda corrobora la spiegazione morale che considera l'abolizionismo come una risposta all'ingiustizia: ci sono, quindi, spiegazioni non morali che non solo non mettono fuori gioco spiegazioni morali, ma sono capaci di amplificarle.

Come si vede, nel riduzionismo sofisticato il ricorso a fatti morali appare motivato dall'esigenza di confermare giudizi normativi: credo che la schiavitù è ingiusta perché è vero che lo è, credo che Hitler fosse moralmente depravato perché lo era realmente. Sembra quindi che i fatti morali debbano esistere in quanto ne abbiamo bisogno per provare che abbiamo ragione. Sono cioè ridotti a ratificare la validità di quello che crediamo quando osserviamo fatti non morali che richiedono di essere spiegati moralmente. Tuttavia, non è il fatto che la schiavitù produca sofferenza a certificare l'ingiustizia della schiavitù né il fatto che Hitler avesse un carattere moralmente depravato a certificare l'intollerabilità dell'antisemitismo. È un fatto, anzi, che anche se la schiavitù fosse stata piacevole sarebbe stata comunque ingiusta così come è un fatto che anche senza disporre di alcuna informazione sul carattere di Hitler le sue scelte politiche sarebbero state comunque odiose.

Anche se il riduzionismo sofisticato non afferma l'equivalenza analitica tra fatti morali e fatti non morali, dal punto di vista esplicativo non nega che i fatti morali siano naturalisticamente riformulabili: avvalora quindi, contrariamente a quello che pretende, una riducibilità dei fatti morali (cfr. Parfit, 2011, vol. II, pp. 305-06). Inoltre, per quanto il riduzionismo appaia in questa forma una posizione più ambiziosa, si muove comunque verso una concezione adattiva della nor-

matività perché fa dipendere l'esistenza di un criterio normativo di realtà dal suo essere esplicitamente necessario, efficace o felice.

Se si ritiene insoddisfacente la concezione adattiva della normatività che emerge dal riduzionismo naturalistico è perché la ridefinizione di fatti morali come fatti naturali non rende fatti naturali normativi. L'esito, anzi, è che resta il fatto naturale e la sua qualità normativa evapora. Se «ingiusto» si riduce a «disapprovabile» o «buono» si riduce ad «appetibile», il carattere distintivo dello standard fissato dai concetti morali viene a essere in un certo senso assorbito dalle caratteristiche sperimentabili cui lo si riconduce. Per tenere fermo quel carattere distintivo bisogna pensare a fatti morali non osservabili di cui solo concetti normativi possono rendere conto e sui quali possa misurarsi la verità o falsità dei giudizi normativi. Rifiutare l'argomento per analogia, infatti, significa affermare che fatti morali valgono di diritto e non perché assimilabili ad altri fatti la cui verità è più facilmente accertabile. Ma questa opzione è senz'altro più facile da argomentare al negativo, mostrando cioè perché il riduzionismo fa torto alla normatività, che non al positivo, e cioè mostrando in che cosa consiste l'irriducibilità dei fatti morali e perché è importante difenderla. Fatti morali esistono di per sé, stanno in piedi da soli, hanno caratteristiche speciali. Non è possibile assimilarli, identificarli, renderli riconoscibili per analogia con altri tipi di fatti; la loro autonomia ontologica deve essere intesa in modo radicale e prevede se ne possa rendere conto soltanto appellandosi ad altri fatti della stessa famiglia.

Com'è stato detto in modo solo apparentemente evocativo, fatti morali hanno uno «stile» diverso da fatti naturali (cfr. Dancy, 2006, p. 133). Uno stile è fatto di forme, di modalità, di peculiarità distintive. Attribuire a fatti morali uno stile concettualmente e ontologicamente differente da quello caratteristico di fatti naturali non porta soltanto a un rifiuto del riduzionismo naturalistico, ma più in generale a dubitare che la normatività possa essere ristretta alla nostra esperienza e alle attitudini valutative che ne derivano. L'irriducibilità sembra rendere «misteriosi» fatti morali negando che siano osservabili o comunque riconoscibili per analogia con altri fatti familiari: si tratterebbe cioè di fatti incomprensibili perché difficili da concepire, inspiegabili perché eccedenti i nostri limiti cognitivi ed eccentrici perché a tal punto diversi da tutti gli altri fatti da apparire irriconoscibili come tali (cfr. Mackie, 1977, pp. 41-47).

Dato che l'irriducibilità si combina con l'indipendenza caratteristica dei fatti realisticamente intesi, vale a dire con l'idea che c'è un

modo in cui le cose stanno sottratto alla nostra giurisdizione, l'idea che fatti normativi possano dare a creature del nostro tipo ragioni per credere e fare appare problematica. Non solo non è chiaro come ci sia possibile afferrare fatti irriducibili e indipendenti, ma non è chiaro perché dovrebbe interessarci provare a farlo. All'obiezione del mistero si aggiunge così l'obiezione dell'irrelevanza: anche assumendo che verità normative siano in qualche modo accessibili, che cosa hanno a che fare con noi, dato che non devono rispondere ai nostri bisogni e la loro importanza prescinde dal nostro riconoscimento?

Per cercare una risposta si deve considerare la possibilità che verità normative irriducibili garantiscano standard valutativi affidabili proprio perché non modellati su quello che siamo, quello che vogliamo, quello che ci serve. Siamo noi che consideriamo desiderabile riconoscere alla verità un'importanza non riducibile all'importanza che ha per noi, siamo noi che aspiriamo a distinzioni qualitative tra il giusto e l'ingiusto, il buono e il cattivo, che non riflettano quel che ci accade di credere giusto e ingiusto, buono e cattivo né quel che di giusto e ingiusto, buono e cattivo ci accade di essere motivati a fare. Siamo noi in definitiva a chiederci che differenza fa il modo in cui le cose stanno per cosa dobbiamo credere e per il modo in cui dobbiamo agire. Che verità normative siano tali irriducibilmente e indipendentemente non significa che siano estranee alle nostre pratiche valutative e irrilevanti per il modo in cui le abitiamo: è anzi proprio a partire dalle controversie normative che ci dividono che avvertiamo l'insufficienza di unità di misura dipendenti e riducibili per rendere conto di cosa significa considerare una regola realmente ingiusta, una politica realmente apprezzabile, una condotta realmente inqualificabile. La realtà morale cui si fa riferimento come garante del giudizio normativo è tale proprio perché è sottratta alla nostra giurisdizione: l'irriducibilità rafforza l'indipendenza e rende normativamente conto dell'indisponibilità connessa al concetto di verità in quanto tale. L'indisponibilità, per altro, spiega anche perché fatti normativi siano difficili da riconoscere e costituiscano, anche data la loro irriducibilità, l'occasione di un conflitto valutativo che non può essere chiuso da una scoperta definitiva, come avviene invece nel caso delle verità scientifiche.

Riconoscere questa disanalogia tra verità morali e verità scientifiche può portare in una direzione del tutto diversa dal realismo normativo (cfr. Shafer-Landau, 2003, p. 3). Se il disaccordo normativo implica che le divergenze valutative non sono divergenze descrittive bisogna negare l'esistenza di una realtà morale indipendente e difen-

dere invece verità dipendenti dalle nostre attitudini valutative. Anche in questo caso, come si vedrà, si propone una concezione adattiva della normatività che richiede di operare riduzionisticamente: i fatti morali sono ridotti a quelli selezionabili da una procedura costruttiva appropriata. L'obiezione del mistero e l'obiezione dell'irrelevanza, in effetti, sembrano anche motivate dal fastidio verso una concezione non adattiva della normatività, che voglia sottolineare il carattere austero e categorico delle sue prescrizioni insistendo che la fonte indipendente da cui si pensa questo carattere derivi è decisiva a tutelarlo.

È probabile che l'alternativa secca tra l'idea che qualcosa importa irriducibilmente/indipendentemente e l'idea che niente importa sia troppo drastica (cfr. Scheffler, 2011, p. xxv). Ha però un merito indiscutibile. Ci avverte che se si tratta di contrastare l'indifferentismo normativo, la strategia adattiva è insoddisfacente. Rendere ragioni normative riconoscibilmente dipendenti da attitudini valutative appropriate lascia al suo destino il potere di attrazione della normatività quando tali attitudini sono assenti o contestate.²⁸

Verità al singolare, verità al plurale

Parlando di verità si è fin qui parlato del concetto di verità e di sue possibili concezioni (o teorie) utilizzando la parola «verità» al singolare e come sostantivo astratto. Ma, parlando ad esempio di verità normative o di verità morali o di verità politiche, si è anche usato il sostantivo concreto «verità» al plurale. Bisogna a questo punto chiarire se questa distinzione tra il sostantivo astratto e il sostantivo concreto è rilevante e perché. In un argomento classico sulla verità come quello di William James, la distinzione è non a caso usata allo scopo di contrapporre polemicamente l'impiego astratto del concetto al singolare («statico, impotente, privo di consistenza») per indicare un ideale che esiste indipendentemente dall'esperienza e l'impiego pratico del

²⁸ Come già sappiamo, l'indifferentismo (o nichilismo) è l'esito estremo di una tesi non cognitivista sui giudizi morali, secondo la quale quando giudichiamo moralmente non diciamo nulla della realtà, ma esprimiamo solo atteggiamenti soggettivi di approvazione/disapprovazione. Non a caso il soggettivismo, cioè a) la tesi metafisica secondo cui la realtà è quello che percepiamo e b) la tesi morale secondo cui il valore di verità dei giudizi morali è riconducibile ad asserzioni che descrivono attitudini di chi parla è l'altro interlocutore negativo dell'argomento irriducibilista. Sotto l'aspetto epistemologico il nichilista nega che la verità esiste o riduce la verità a interpretazione, sotto quello ontologico nega l'esistenza di fatti, e quindi anche quella di fatti morali. Per la tesi secondo cui solo in forma «compiuta» (e cioè «la verità non esiste e neanche questa è una verità») il nichilismo è una posizione tenibile, cfr. D'Agostini (2002, pp. 153-58).

concetto al plurale, che intende la verità al singolare solo come «nome collettivo» di verità esistenziali (cfr. James, 1911, pp. 125-28).

Anche in questo argomento, comunque, sembra che quando usata al singolare la verità sia da intendersi come una proprietà che il linguaggio acquista se è in accordo con una realtà indipendente che, come avviene nel caso delle scoperte geografiche, già c'era anche se non lo si sapeva. Al plurale, invece, le verità sono quelle costruite o rese tali dalle nostre pratiche in cui la «qualità dormiente» della verità si risveglia. Non interessa qui chiarire se l'argomento in questione è internamente coerente quando aderisce a entrambe queste teorie della verità.²⁹ Piuttosto lo si può prendere come indicatore del problema implicito nella distinzione grammaticale tra singolare e plurale.

Assumiamo che l'impiego della verità come nome astratto si associ all'idea che la verità è un concetto fatto in modo da avere certe specifiche proprietà, cioè un tipo di comportamento, quando si deve stabilire una relazione tra quel che si dice e una realtà indipendente. È un punto già emerso, ma non ancora approfondito. Quali sono le proprietà che abbiamo in mente quando utilizziamo il concetto di verità al singolare? Prendiamo queste asserzioni:

- I greci hanno sconfitto i persiani a Salamina nel 480 a. C.
- Il punto medio di un segmento è unico
- Se p è vero non- p è falso
- Il treno Frecciarossa percorre la tratta Milano-Roma in 2 ore e 59 minuti.

Si tratta di asserzioni vere appartenenti a domini diversi (storia, matematica, logica, vita quotidiana). Che cosa le rende vere? Sappiamo che si tratta di qualcosa che ha a che fare con il loro rappresentare correttamente una realtà oggettiva indipendente, che non richiede di essere creduta vera per esserlo. È questa proprietà d'indisponibilità a identificare il concetto di verità, l'uso astratto al singolare. I diversi domini che abbiamo usato come esempio prevedono ovviamente anche l'uso concreto al plurale quando parlano di verità storiche o di verità matematiche ecc., ma questo non pone problemi rilevanti perché si tratta di arti-

²⁹ Seguo un originale argomento di Haack (1984), anche se il suo scopo è mostrare come si potrebbe rendere internamente coerente la teoria della verità di James, che è contraddittoria in quanto sostiene contemporaneamente che le verità sono scoperte e costruite.

colazioni plurali di una stessa concezione descrittiva di che cosa rende la verità una norma.

Si considerino ora queste asserzioni:

- La pena di morte è ingiusta
- Non bisogna approfittare della fiducia degli altri
- Non c'è pace senza giustizia
- I Beatles sono più grandi dei Rolling Stones.

Che cosa hanno in comune? Si tratta di giudizi normativi, cioè di asserzioni valutative appartenenti a domini affini (politica, morale, estetica). Che cosa manca a queste asserzioni per competere con quelle precedenti? Perché si può dubitare che si tratti di asserzioni vere/false o comunque che si tratti di asserzioni vere/false nello stesso modo in cui le precedenti lo sono? Cosa le rende tutte egualmente controverse dal punto di vista della loro pretesa di verità, al di là del fatto che alcune possono risultare più controverse di altre?³⁰

A questa domanda si danno diverse risposte. Citiamone due che per ragioni diverse rifiutano la sensatezza di una competizione tra il primo e il secondo gruppo di asserzioni, negando o delimitando rigidamente la rilevanza del concetto di verità per il dominio valutativo. La prima risposta esclude che asserzioni valutative possano aspirare alla verità perché non descrivono fatti osservabili e quindi non soddisfano i requisiti di verificabilità necessari a essere prese sul serio come attestazioni di qualcosa. Asserzioni valutative possono tutt'al più descrivere attitudini morali dei soggetti che le esprimono (soggettivismo) o non sono affatto asserzioni, ma espressioni «viva/abbasso» nei confronti di qualcosa (espressivismo). Quando dico «la pena di morte è ingiusta» il soggettivista pensa che sto dicendo «disapprovo la pena di morte» e l'espressivista, invece, pensa che sto dicendo «la pena di

³⁰ Ho deliberatamente inserito nella seconda lista un giudizio estetico allo scopo di contrastare la tesi canonica secondo cui dei gusti non si discute, e quindi non solo i giudizi estetici non sono adatti alla verità, ma quelli su giudizi estetici non sono mai disaccordi genuini. Se Tizio pensa che i Beatles sono più grandi dei Rolling Stones e Caio pensa invece il contrario (a partire da una competenza adeguata in materia) si può dire che uno dei due sbaglia perché non afferra adeguatamente i fatti estetici in questione? In un senso qualificato, delimitando cioè la pertinenza di standard oggettivi a casi del genere – ad esempio distinguendo tra dispute estetiche fragili (tè o caffè?) e robuste (Tolstoj o Dostoevskij?) – la risposta deve essere affermativa. O ha ragione Tizio o ha ragione Caio, oppure si deve pensare che siamo di fronte a un caso d'indeterminatezza (nessuno dei due ha davvero torto o davvero ragione – cfr. più avanti, pp. 198 sgg.). Se si pensa che Tizio abbia ragione (come ad esempio io credo) è perché si ritiene ci sia una proprietà di grandezza artistica indipendentemente apprezzabile e chi non la percepisce sbaglia perché non afferra i fatti estetici giusti a coglierla.

morte è una schifezza». ³¹ Giudicando moralmente manifestiamo attitudini, sentimenti, passioni, ma non diciamo niente del mondo. Il giudizio corrisponde insomma a un'inclinazione e tra inclinazioni contrapposte non c'è materia del contendere.

La seconda risposta, invece, ammette una possibile analogia tra asserzioni valutative e asserzioni descrittive, ma solo perché asserzioni valutative descrivono i fatti che potremmo considerare autorevoli da un punto di vista ipotetico adeguato, costruito in modo da rappresentare, anche se in modo astratto, attitudini valutative potenzialmente convergenti caratteristiche di un senso comune implicitamente normativo. In pratica, i fatti ci danno ragioni perché noi – in quanto decisori ipotetici – li autorizziamo a farlo. La realtà, come dice Annie Leibovitz, è quella dietro l'obiettivo.

Dato che la descrizione è valutativamente orientata perché non ci sono fatti indipendenti da attestare, giudizi normativi non sono veri o falsi, ma adeguati o inadeguati a superare un test valutativo. I giudizi che superano il test sono validi o ragionevoli perché abbiamo ragioni condivisibili per sostenerli. Va notato che più questa strategia costruttivista è contestualmente specificata e più probabile diventa che solo una delle nostre asserzioni valutative («non bisogna approfittare della fiducia degli altri») sarebbe in grado di superare il test di adeguatezza. Solo in quel caso infatti il giudizio normativo sembra poter contare su ragioni condivisibili radicate in un senso comune normativo. Negli altri, invece, i giudizi espressi appaiono controversi perché i fatti normativamente autorevoli che descrivono sollecitano ragioni divergenti, impossibilitate a contare su convergenze potenziali per pacificarsi. Se c'è una materia del contendere, in questo caso, la sua indeterminatezza compromette la possibilità di afferrarla valutativamente: controversie normative che non siano riconducibili allo schema valutativo sono infatti da considerarsi intrattabili.

³¹ Mi riferisco a versioni classiche della tesi non cognitivista che nega ai giudizi morali lo status di vero/falsità, ma anche versioni contemporanee e sofisticate della stessa posizione (cfr. ad esempio Blackburn, 1984, pp. 189-223) escludono che i giudizi morali abbiano significato perché aspirano a descrivere la realtà, anche se cercano di irrobustire il loro carattere espressivistico in termini «quasi-realistici». Si tratta in pratica di mostrare che il nostro linguaggio morale può «mimare» tutto il realismo di cui c'è bisogno sul piano semantico anche se consiste solo nell'espressione di attitudini negative o positive. Non ho incluso il quasi-realismo tra i realismi aletici già esaminati (realismo incompiuto, realismo metaforico) perché, come per altro lo stesso Blackburn (1996) ammette, la differenza tra il suo quietismo e quello di Dworkin (e Williams) sta nel fatto che i secondi non credono che le nostre convinzioni morali siano «soltanto» le nostre convinzioni morali perché per loro il linguaggio normativo conserva, anche se ambigualmente, la forza che gli deriva da una «risonanza metafisica».

Il valore normativo di asserzioni valutative controverse come quelle della nostra seconda lista non è riconoscibile dall'interno di uno schema che vede solo la loro rispondenza riuscita o mancata ai suoi criteri. Se la dignità cognitiva di questi giudizi deve essere presa sul serio, inoltre, è sulla loro specifica competenza descrittiva che bisognerebbe valutarli. Visto che pretendono di affermare che è un fatto che la pena di morte è ingiusta o è un fatto che non c'è pace senza giustizia ecc., è sulla verità di quel che dicono che si dovrebbe spostare l'attenzione. Ma questa è precisamente l'opzione che la nostra seconda risposta al problema della confrontabilità tra asserzioni descrittive e asserzioni valutative non vuole considerare. Non è perché esibiscono proprietà del concetto di verità al singolare che asserzioni valutative possono essere considerate cognitivamente autorevoli da un punto di vista normativo: non c'è una realtà morale indipendente da quella ipoteticamente costruita a partire dalle nostre attitudini valutative che le asserzioni dovrebbero rappresentare. Se si parla di verità al plurale, ad esempio di verità politiche o verità normative, lo si fa esclusivamente per sottolineare il loro status pratico, vale a dire per affermare che si tratta delle ragioni migliori che avremmo potuto scegliere se fossimo stati nelle condizioni di farlo. Verità pratiche dipendono da valutazioni, cioè da domande e problemi che richiedono soluzioni normative convincenti dal nostro punto di vista.

Tornerò tra poco a esaminare questa risposta costruttivista al problema della confrontabilità tra asserzioni valutative e asserzioni descrittive, per i nostri scopi più rilevante della risposta espressivista. Qui invece intendo prendere in considerazione una diversa visione di questa confrontabilità, che permette di cogliere cosa le asserzioni del secondo gruppo possono avere in comune con quelle del primo. Torniamo quindi alle asserzioni valutative di prima:

- La pena di morte è ingiusta
- Non bisogna approfittare della fiducia degli altri
- Non c'è pace senza giustizia
- I Beatles sono più grandi dei Rolling Stones.

Che cosa significa ritenere che queste asserzioni sono adatte alla verità? Se lo si fa vuole dire che si crede che se fossero vere lo sarebbero nello stesso modo in cui lo sono le asserzioni descrittive del nostro primo elenco? Rispondendo alla prima domanda, come si vedrà, si risponde anche alla seconda. Va subito precisato che ritenere le

nostre asserzioni valutative adatte alla verità non significa ritenere che siano vere. Significa piuttosto ammettere che siamo in grado di dire cosa implicherebbe il fatto che sia vero che la pena di morte è ingiusta o che non c'è pace senza giustizia ecc.

Inoltre, l'idea che un giudizio morale sia adatto alla verità è ancora vaga se non si precisa a quale teoria della verità o a quale concezione del concetto di verità stiamo facendo riferimento. In particolare, le cose cambiano se si pensa alla verità come una proprietà sottile o una proprietà spessa. Nel primo caso, che coincide con una tesi deflazionistica sul concetto di verità già vista all'opera, si nega che la verità abbia una realtà e che ci sia qualcosa di interessante da dire sulla sua natura. Non le si riconosce quindi alcun ruolo descrittivo, ma soltanto un ruolo espressivo di tipo logico evidenziato dalla sua semantica: invece di dire «la pena di morte è ingiusta» posso dire «è vero che la pena di morte è ingiusta» per rafforzare la mia affermazione in cui il predicato «vero», come accade generalmente in quello che si chiama *truth-talk*, svolge una funzione trasparente e implicitamente definita dal suo impiego (cfr. Devitt, 2001, pp. 579-94).

Se le nostre asserzioni valutative sono considerate adatte alla verità in questo senso non c'è qualcosa di sostanzialmente peculiare che hanno in comune perché non c'è niente che potrebbe renderle vere al di là del loro possibile corrispondere allo schema secondo cui «p è vero se e solo se p» (è vero che la pena di morte è ingiusta se e solo se la pena di morte è ingiusta). L'ontologia è pleonastica quando sappiamo usare la sintassi. Il significato e la funzione del predicato «vero» sono riconoscibili dal suo uso nelle pratiche assertorie e tanto ci basta. Questo significa, tra l'altro, che le nostre asserzioni valutative possono essere vere nello stesso modo («sottile») in cui lo sono le nostre asserzioni descrittive perché né le une né le altre attestano fatti. Che sia descrittiva o valutativa un'asserzione è adatta alla verità solo sulla base della sua forma sintattica e del carattere disciplinato del discorso in cui compare (cfr. Wright, 1992, p. 29).

Se, invece, consideriamo le nostre asserzioni valutative adatte alla verità riferendoci alla verità come proprietà spessa, pensiamo che potrebbero avere in comune qualcosa di sostanzialmente peculiare, vale a dire l'ambizione di descrivere una realtà indipendente. Pensiamo, inoltre, che il riferimento alla realtà potrebbe avere un ruolo esplicativo delle credenze che le asserzioni esprimono (è perché la pena di morte è ingiusta che crediamo sia ingiusta; cfr. Devitt, 2001, p. 12). In questo caso, ipotizzare che le nostre asserzioni valutative siano adatte alla ve-

rità significa rivolgere l'attenzione alla relazione tra i giudizi che le asserzioni esprimono e il mondo: non basta la sintassi ad affermare che è vero che la pena di morte è ingiusta solo se lo è, ma bisogna aggiungere i fatti capaci di confermare o smentire se dicendo qualcosa di sintatticamente corretto stiamo dicendo qualcosa che è vero o falso.

Riconoscendo che dobbiamo andare oltre il carattere assertorio delle nostre pratiche per capire se le asserzioni valutative citate sono o meno adatte alla verità riconosciamo che la verità ha una natura che spiega il suo comportamento, e che questa natura è riconducibile alla sua capacità di segnalare una corrispondenza tra quel che si dice e il modo in cui le cose stanno, sottraendo allo stesso tempo il successo o il fallimento della corrispondenza alla nostra giurisdizione. Non è perché credo che non c'è pace senza giustizia che è vero che non c'è pace senza giustizia. Secondo quanto la tesi dell'indisponibilità suggerisce, potrebbe essere vero o falso che non c'è pace senza giustizia indipendentemente da quello che chiunque pensa in proposito. Da questo punto di vista, quindi, sostenere che le nostre asserzioni valutative sono adatte alla verità equivale a sostenere che sono adatte a descrivere fatti morali indipendenti, e quindi passare dalla semantica alla metafisica ammettendo che tali fatti sono normativi per la verità delle credenze che le asserzioni esprimono.

Come noto, ipotizzare una possibile corrispondenza tra parole e cose come quella richiesta da questo modo di rendere conto del carattere adatto alla verità dei nostri giudizi normativi è impresa che per un verso appare banale e per l'altro appare invece difficile e radicalmente controversa, al punto da essere considerata ancora una volta bizzarra e misteriosa.³²

La banalità, o meglio, la ridondanza di una tesi corrispondentista emergono nel caso in cui la tesi sia enunciata in modo vago, come quando si afferma che un'asserzione è vera se dice come le cose stanno. Si tratta infatti di un'affermazione che non appare controversa dal punto di vista di diverse teorie della verità, e in particolare del deflazionismo, che la utilizza anzi per alleggerire la questione della verità di tutto il suo bagaglio metafisico. Non c'è nessun bisogno di una metafisica della fattualità per capire cosa vuole dire che «p è vero se e solo se p». Si può ritenere che l'obiezione dell'oscurità diventi gra-

³² Come suggerisce persuasivamente D'Agostini (2002, pp. 206-18) devono essere considerati problematici, e quindi bisognosi di revisione, i due termini (linguaggio e mondo) più che la loro relazione, perché interrompendo la relazione si rischia di non capire più che cos'è la verità.

dualmente sempre più ingombrante quanto più la tesi corrispondentista cerca di irrobustirsi per evidenziare il surplus che la distingue da una tesi ridondante sulla verità.

È molto probabile che, se valutiamo il corrispondentismo dal punto di vista del possibile carattere adatto alla verità di asserzioni valutative, forme estreme di irrobustimento metafisico come quelle della verità-specchio o della verità-copia siano da respingere. Questo ci dice anche qualcosa sul carattere più o meno uniforme della verità in domini diversi, ma sulla questione torno più avanti. Prima bisogna chiarire qual è il contenuto di quella che si è chiamata obiezione dell'oscurità. In breve, l'obiezione sostiene che non si capisce su quali fatti le asserzioni valutative dovrebbero misurarsi, quale sia la relazione di congruenza o correlazione che si instaura tra giudizi e fatti, come sia possibile ipotizzare un contatto diretto tra asserzioni e realtà nuda e cruda. L'obiezione dell'oscurità condensa una varietà di argomenti familiari e già incontrati a proposito del realismo. Uno dei loro esiti è quello di decretare l'irrilevanza normativa di un modo di concepire la relazione tra linguaggio e mondo che presuppone qualcosa di impraticabile (saltare fuori dalle credenze per vedere se corrispondono a come le cose stanno) e quindi non porta a casa nulla perché non potremo mai sapere se abbiamo davvero ragione o torto.

L'obiezione deve essere presa sul serio, ma non bisogna per questo rinunciare agli aspetti intuitivamente attraenti del corrispondentismo, motivati da un'aspettativa normativa cruciale connessa alla verità: quando diciamo che qualcosa è vero stiamo dicendo che deve la sua verità a qualcos'altro. Come è stato suggerito, questo vuole dire che si deve stare a metà tra la ridondanza e il massimalismo (cfr. Marino, 2006, p. 417). Se s'intende la verità come una proprietà spessa, la banalizzazione della verità sponsorizzata dal deflazionismo non basta a difendere il carattere adatto alla verità di asserzioni valutative. D'altra parte un irrobustimento della corrispondenza che richieda la sovrapposibilità isomorfica di giudizi e stati di cose ci appare implausibile oltre che indesiderabile dal punto di vista normativo. Bisogna quindi liberalizzare la relazione tra linguaggio e mondo sia dal lato dei giudizi normativi, riconoscendo che sono adatti alla verità in un modo speciale, sia dal lato dei fatti di riferimento, riconoscendo la desiderabilità di una concezione diversificata del fattuale.

A questo punto la relazione di congruenza tra asserzioni valutative e mondo risulta più fluida e diventa meno oscuro ipotizzare che la divisione ontologica che separa le prime dal secondo permetta di ricono-

scere fatti morali oggettivi, che non dipendono da quello che crediamo, e ammettono diversi standard di appropriatezza descrittiva, ammettendo una varietà di modi in cui asserzioni valutative possono corrispondere al mondo. Questo modo di intendere il carattere adatto alla verità di giudizi morali permette anche di valorizzare la loro dignità cognitiva più direttamente di quanto faccia il costruttivismo.

In cosa consistono asserzioni valutative? Che cosa faccio quando affermo che «non c'è pace senza giustizia»? Il contenuto assertivo del giudizio afferma una pretesa di verità per la credenza che esprime e questa pretesa non si legittima nei miei stati mentali, ma è orientata al mondo perché cerca di afferrare fatti capaci di dare ragioni a favore di quello che affermo.

La pretesa di verità che avanzo può essere infondata, i fatti che affermo possono essere irrilevanti o darmi ragioni contro quello che affermo. Ma quando giudico moralmente, se non voglio limitarmi a esprimere sentimenti, attitudini o passioni, devo seguire le tracce di ragioni morali cercandole in fatti del mondo (cfr. Lillehammer, 2002). Pertanto, il contrasto tra chi afferma che non c'è pace senza giustizia e chi afferma che la pace è sempre comunque preferibile alla guerra ammette accordo almeno su un punto, e cioè che in gioco c'è una materia del contendere. I contendenti non sono d'accordo su qual è e probabilmente neanche sulle evidenze che possono guidare a riconoscerla, il che significa che non convergeranno inevitabilmente sulla conclusione giusta.

Si potrebbe ritenere che questa conclusione confermi il punto di vista che nega rilevanza alla verità intesa come proprietà spessa – e cioè come corrispondenza a fatti indipendenti – nel dominio valutativo. Se la verità dei fatti è una, e il disaccordo morale è persistente, vuole dire che almeno uno dei contendenti incorre in un deficit cognitivo di qualche tipo: il disaccordo normativo quindi si spiegherebbe semplicemente in riferimento agli sbagli investigativi di qualcuno o anche di tutti i partecipanti. Evitiamo per ora di discutere la plausibilità di questa ricostruzione del rapporto tra verità indipendente e disaccordo e concentriamoci sull'obiezione.

Rinunciando alla metafisica dei fatti indipendenti, si dice, saremmo in grado di spiegare il disaccordo in modo più convincente riconducendolo a ragioni divergenti che dipendono da valutazioni divergenti. È interessante citare un esempio che dovrebbe chiarire il punto (cfr. Dworkin, 2011, p. 47). Immaginiamo che diverse persone pretendano di avere avvistato unicorni, divergendo però ampiamente nelle loro descrizioni di come sono fatti: le divergenze motiverebbero scettici-

smo sugli avvistamenti perché se gli unicorni esistessero davvero si sarebbe dovuta vedere più o meno la stessa cosa. Allo stesso modo, il conflitto valutativo mostra che la verità non è un fatto indipendente da descrivere, suggerendo piuttosto che verità morali sono il prodotto controverso di argomenti valutativi. Per questa via si ritorna così alla questione del rapporto tra verità al singolare e verità al plurale e si chiarisce che questo rapporto è rilevante in quanto implica il problema se la verità debba o non debba essere considerata specifica ai diversi domini in cui opera.

Rifiutando l'argomento per analogia ho escluso che lo standard descrittivo delle verità scientifiche possa essere assimilato a quello delle verità morali. Nello stesso tempo, però, ho optato per una concezione della verità come proprietà spessa. Generalmente, il rifiuto dell'argomento per analogia porta a esaltare le differenze tra i diversi domini di credenza, affermando ad esempio che l'affidabilità dei giudizi morali deve essere testata in modo appropriato al loro contenuto, cioè non può dipendere dalla loro relazione con lo stato di cose che descrivono come avviene nel caso del mondo fisico. Dato che possiamo avere ragione di pensare che il nostro giudizio morale è giusto, ma non riusciremo mai a dimostrare che lo è, questo dovrebbe portarci a una concezione della verità specifica per il dominio valutativo, che rifiuti il test dei fatti indipendenti a favore del test del confronto argomentativo.

La tesi qui sostenuta in merito al carattere adatto alla verità dei giudizi morali è in disaccordo su questo secondo passaggio. Nel momento in cui accettiamo che ci sono differenti criteri di verità a seconda del dominio in cui la verità opera, infatti, accettiamo anche che la verità non è una *o*, in altri termini, che non tutte le verità sono vere nello stesso modo. Se invece riteniamo che la verità equivalga a una proprietà spessa (indipendenza/indisponibilità) che resta uniforme per qualsiasi asserzione adatta alla verità in qualsiasi dominio, possiamo comunque ammettere che il suo *core-meaning* si realizzi in diversi modi in domini diversi (cfr. Haack, 2003, 2008). C'è più di un tipo di fatto e il *truth-talk* in un dominio non è riducibile a quello di un altro: non descrivo un fatto religioso come descrivo un fatto matematico.

Questo non vuol dire che il concetto di verità cambia proprietà a seconda dei domini in cui opera. Se la verità è corrispondenza a fatti indipendenti lo è sempre e comunque: se non è il dominio a stabilire quali proprietà la verità ha, un'asserzione vera è vera allo stesso modo in qualsiasi dominio. Come si risponde quindi alla difficoltà di interpretare letteralmente questa tesi nel caso di fatti morali che non sono

oggetti concreti né fatti empirici? Bisogna insistere sulla loro peculiare consistenza ontologica: asserzioni valutative non sono vere in modo diverso da come lo sono asserzioni descrittive perché rispondono comunque a fatti, anche se si tratta di fatti speciali. Dire che la verità è sempre la stessa quale che sia il dominio in cui opera non impedisce di ammettere che è se stessa in modo diverso a seconda degli ambienti.

Generi a confronto

Il confronto e lo scontro tra opzioni normative è costitutivo del dominio morale e politico. Sono normative tutte le opzioni orientate da giudizi su ciò che si dovrebbe fare, sarebbe preferibile scegliere, bisognerebbe perseguire ed evitare. Questi giudizi implicano cose da fare, e quindi richiedono corsi di azione, soluzioni, politiche, ma implicano anche una presa di posizione su cosa è da considerarsi desiderabile/ indesiderabile. Che scopo ha, da cosa è regolato, quale norma guida il confronto e lo scontro valutativo tra opzioni normative? Se lo si considera solo l'occasione per esprimere stati mentali non cognitivi dei partecipanti (emozioni, sentimenti, attitudini positive/negative) la possibilità di distinguere ragioni e torti è immediatamente scartata. Il disaccordo tra Tizio che avversa la pena di morte e Caio che la sostiene può essere un litigio o una nobile tenzone, ma resta uno scambio privo di contenuto perché non c'è una materia del contendere sulla quale i giudizi alternativi si misurano. È evidente che questa interpretazione del disaccordo normativo è esclusa nel caso in cui si ritenga che il linguaggio normativo sia capace di prestazioni cognitive. In questo caso Tizio e Caio formulano asserzioni che possono essere vere o false, valide o invalide. C'è una materia del contendere, ci sono ragioni e torti. Ma questa tesi sul contenuto cognitivo del linguaggio valutativo lascia aperte questioni cruciali: su quali fatti si misura il contenuto cognitivo di un'asserzione normativa, come si stabilisce cosa è normativamente affidabile, cosa rende giusta o sbagliata la soluzione di una controversia?

Sembra difficile sbarazzarsi di Eutifrone. È l'approvazione di qualcuno, sia pure qualificata e competente, a decidere se un'opzione normativa è autorevole oppure l'autorevolezza è tale indipendentemente da qualsiasi ratifica o disapprovazione? Probabilmente quello tra le due opzioni è un contrasto indecidibile, e quindi ci si deve limitare a scegliere l'opzione che risulta comparativamente più forte o meno debole. Il confronto tra realismo e costruttivismo lo conferma (cfr. Shafer-

Landau, 2003, p. 43). Se le due opzioni sono utilizzate come «generi» filosofici più che come dottrine o tesi specifiche è più facile spiegare perché, anche se non c'è un argomento decisivo a favore dell'una o dell'altra, si può ritenere che una delle due sia comparativamente preferibile, e perché.³³

Intendo sostenere che la forza comparativa del genere realista consiste nel suo tentativo di sganciare lo status veritativo degli standard politici normativi dalla nostra giurisdizione, affermando che qualcosa può essere giusto o buono che lo vogliamo o meno, che ci piaccia o no, anche se abbiamo ragioni in contrario. Tornando all'esempio di prima, se è un fatto che la pena di morte è intollerabile, lo è anche se nessuno la credesse tale o potesse arrivare con i suoi migliori sforzi cognitivi a crederla tale. Tizio ha ragione e Caio ha torto, ma né l'attitudine di Tizio né quella di Caio hanno alcun effetto su questa conclusione. Il disaccordo, tuttavia, continuerà finché Caio non riconoscerà come le cose stanno o Tizio non lo convertirà all'abolizionismo. Nonostante i suoi aspetti problematici, per altro già evidenziati, questo richiamo all'indisponibilità della verità, sulla base del quale le si attribuisce una forza normativa separata e indipendente da quella che anche decisori ideali potrebbero riconoscerle, è in grado di avere importanti effetti da un punto di vista normativo. Conferendo a questa forza normativa separata e indipendente la massima autorevolezza possibile, il genere realista ci avverte degli esiti indesiderabili potenzialmente connessi all'idea che ci si deve accontentare di verità normative dipendenti da noi, sia pure nella nostra migliore versione. Suggestisce quindi di concentrare l'attenzione sui modi in cui la forza normativa separata e indipendente della verità può agire politicamente, come si è fatto a

³³ Per l'idea di «genere» filosofico come utilizzata qui cfr. Conant (2000, p. 271), che parafrasa di seguito. Un genere è definito da caratteristiche in via di principio opzionali, nessuna delle quali è da sola sufficiente a qualificarlo: non c'è una sola caratteristica che decide se un film è un western, e un film i cui protagonisti sono cow-boys può non essere un western; alcune caratteristiche possono essere più fondamentali di altre, ma anche in loro assenza l'appartenenza al genere può essere garantita da caratteristiche compensatorie; l'appartenenza, infine, non è questione di tutto o niente, ma questione di gradi. Adotto questa soluzione non perché condivido le tesi che Conant attribuisce a un genere filosofico piuttosto che a un altro (nel suo caso il realismo), ma solo a scopi di semplificazione. Ritengo infatti permetta di non entrare nel merito della distinzione tra realismo e costruttivismo come teorie normative o teorie metaetiche, cioè su come ciascuno dei due generi risponde alla domanda su cosa rende uno standard normativo e su cosa ne costituisce la normatività, questione che rimane del resto vaga e controversa. Inoltre, per quel che riguarda il costruttivismo, considerarlo un genere evita di dover approfondire la distinzione tra costruttivismi morali e costruttivismi politici, ampi e ristretti, di tipo humeano o kantiano ecc.; per quel che riguarda il realismo morale, invece, evita di dover approfondire la differenza tra la dimensione semantica, ontologica, metafisica e normativa.

proposito della giustificazione e si farà a proposito del disaccordo metafisico.

È proprio per evitare le rivendicazioni d'indipendenza connesse al concetto di verità, d'altra parte, che nel genere costruttivista la normatività ha a che fare con ragioni e principi piuttosto che con verità. Una verità normativa è semplicemente uno standard che ci sono buone ragioni di sottoscrivere. La pena di morte sarebbe ingiusta se decisori ideali scegliessero di abolirla dovendosi pronunciare sulla possibilità che un regime politico normativamente preferibile la ammetta o la escluda. Ma la prospettiva ideale nella quale ci si deve porre per scegliere soluzioni preferibili, essendo vincolata da evidenze disponibili – e se tali evidenze includono credenze, motivazioni, ragioni – non potrà evitare distorsioni e arbitrarietà a esse associabili. Per quanto una procedura sia vincolata in modo appropriato, quindi, se la si considera sufficiente a costituire la correttezza di un esito normativo, escludendo standard normativi indipendenti dalla procedura stessa, si può dubitare che l'esito in questione sia davvero quello giusto. D'altra parte, meno una procedura è normativamente vincolata e più rischia di legittimare esiti indiscriminati; più è normativamente vincolata e più rischia di fare appello a standard normativi indipendenti; se d'altra parte cerca di irrobustirsi solo formalisticamente rischia di presupporre condizioni di informazione e coerenza così perfette da risultare evanescenti.

La consapevolezza del problema è caratteristica del genere costruttivista. La forza normativa dei principi che potremmo idealmente sottoscrivere dipende da attività volitionali e deliberative adeguatamente vincolate. È resa vera da noi per noi. Pur riconoscendo che negare l'esistenza di verità normative indipendenti dalle nostre attitudini valutative significa ammettere che i nostri giudizi normativi possano essere sbagliati, si tiene fermo che è sempre e solo dal punto di vista di tali attitudini che decidiamo cosa è giusto e cosa è sbagliato (cfr. Street, 2008, pp. 207-08).

L'idea è che una concezione della normatività più ambiziosa e robusta di quella che consiste nelle ragioni migliori prodotte dalla nostra prospettiva valutativa sarebbe impraticabile e irrilevante: impraticabile perché non c'è una realtà indipendente da quella costruita che si possa bene o male normativamente rappresentare e irrilevante perché se avere ragioni normative significasse avere ragioni indipendenti dalla nostra volontà non si potrebbe spiegare la loro autorevolezza per

noi.³⁴ Dato che l'unica prospettiva valutativa che possiamo assumere è la nostra, non ci sono standard indipendenti da procedure, e quindi non ci sono standard normativi esterni capaci di valutare quelli interni.

L'idea che il valore normativo può solo essere conferito e dipende dalle nostre attitudini – l'anti-autoritarismo epistemico ed etico che identifica il genere – esclude criteri normativi separati e indipendenti da giudizi valutativi. Questa esclusione ha un costo. Screditando come inintelligibile qualsiasi impulso a saltare fuori da un dominio valutativo per misurare l'affidabilità di giudizi interni, il proceduralismo costruttivista si trova infatti nell'impossibilità di confutare giudizi normativi internamente coerenti, ma sbagliati. Se da un punto di vista politicamente normativo si considera questa impossibilità come un problema si deve essere interessati a un'unità di misura esterna alle valutazioni interne capace di saggiarne l'affidabilità. Il genere realista offre la possibilità di ragionare su verità normative che rappresentino unità di misura separate e indipendenti sulle quali giudizi valutativi si misurano.

L'ipotesi è che il contenuto cognitivo del disaccordo valutativo consista nell'aspirazione a verità di questo tipo, le cui proprietà lascio per ora non specificate. Un primo motivo di forza comparativa del genere realista dipende quindi dalle difficoltà che il costruttivismo incontra quando deve rendere conto dell'errore normativo, visto che non si può escludere che conclusioni normative proceduralmente corrette di attività volizionali e deliberative siano sbagliate. Essendo autoconvalidate perché autorevoli in virtù del nostro impegno ai principi che le decidono, tali conclusioni restano sempre e comunque limitatamente autorevoli perché nulla assicura che le attitudini valutative sulla base delle quali le sottoscriviamo come normative le rendano effettivamente tali (cfr. Wallace, 2012).

Il costruttivista, però, può sostenere che per l'appartenenza al genere non è fondamentale la tesi proceduralista quanto la tesi valutativa, cioè l'idea che per scegliere standard normativi bisogna immaginare di occupare una postazione ideale governata solo dalle nostre

³⁴ Da questo punto di vista il costruttivismo coincide con una forma di agnosticismo ontologico perché richiede di sospendere il giudizio sull'esistenza di fatti morali indipendenti. Come sostengono Ronzoni e Valentini (2008, pp. 416-17), l'anti-realismo che ne consegue non è nichilistico (non sappiamo abbastanza per escludere che la conoscenza morale sia possibile) né scettico (non sappiamo abbastanza per mettere in dubbio che verità morali esistono). Il costruttivista, quindi, può permettersi di essere anti-realista solo in quanto è incerto sulla verità del realismo.

attitudini valutative (cfr. Street, 2010). Bisogna capire se questo agiustamento permette di superare il problema dell'errore normativo. Prendendo in considerazione due aspetti decisivi dell'attività valutativa come il genere costruttivista la intende – la sua praticità e la sua autosufficienza in quanto fonte di autorevolezza normativa – si vedrà che non è così, e si avvanzeranno considerazioni ulteriori sulla forza comparativa del genere realista.

In che senso la valutazione è per il costruttivista un'attività pratica? Il suo problema sta nel combinare quello che si dovrebbe fare con quello che avremmo ragioni per fare. La sua soluzione sta nel far dipendere l'autorevolezza pratica degli standard normativi, cioè la loro possibilità di guidare l'azione, da attitudini valutative qualificate. Non c'è per il costruttivista un'autorevolezza degli standard normativi separata o separabile da quella valutativamente conferita; non c'è altra autorevolezza degli standard normativi se non quella pratica; non ci sono fatti normativamente rilevanti se non quelli costruiti come tali.

La produttività della valutazione è insomma circoscritta da una concezione anti-realista del punto di vista valutativo come punto di vista pratico che autorizza solo verità dipendenti. Anche il realista, infatti, condivide l'idea che valutiamo per risolvere problemi. Non vede però questi problemi come incertezze normative su cosa fare. Li vede piuttosto come problemi derivanti dalla nostra incapacità di afferrare la differenza tra il modo in cui le cose stanno in un mondo normativo e il modo in cui pensiamo o vogliamo che stiano.³⁵ Se il giudizio normativo è una credenza sulla realtà morale, e aspira a rappresentarla in modo oggettivo, cioè indipendente da chi lo esprime, un problema di incertezza normativa è in questo caso il problema di cosa si dovrebbe credere, cioè di cosa rende vero quello che si crede e quello che si crede di dover fare.

L'ipotesi di standard normativi indipendenti risponde a questo problema: dato un modo in cui le cose dovrebbero stare, più le mie valutazioni si avvicinano a descriverlo più sono giuste. L'ambizione realista di allineare valutazioni a descrizioni può essere intesa qui nella sua forma più semplice, aggirando le consuete obiezioni connesse alla

³⁵ Cfr. Parfit (2006, p. 346). Difendendo quello che chiama «realismo pratico» Parfit spiega molto bene il punto, emancipando la discussione dalla contrapposizione canonica tra ragione pratica e ragione teoretica in cui resta di solito intrappolata: i sostenitori di una normatività dipendente pensano o che il ragionamento pratico non possa limitarsi a conclusioni che riguardano il credere cosa si dovrebbe fare – ma debba invece produrre atti – o che il ragionamento pratico non debba affatto occuparsi di credenze o verità, ma solo di ragioni e imperativi.

«stranezza» di fatti normativi non osservabili. È sufficiente pensare a fatti di un mondo in cui le cose stanno come dovrebbero stare senza che questo sia stato deciso da qualcuno: il mondo politicamente normativo è un mondo possibile di fatti in virtù dei quali i nostri giudizi sono veri o falsi o cercano di esserlo. Qui la valutazione è produttiva quando afferra i fatti normativi rilevanti a produrre ragioni per credere quello che si deve credere (che sono anche ragioni per credere cosa si deve fare).

Il realista, in definitiva, non scommette su un senso comune normativo che garantendo l'affidabilità delle credenze permetterebbe di concentrare l'attenzione sulla praticità di standard normativi. D'altra parte, solo se le credenze sono davvero affidabili perché lo sono indipendentemente da quel che vogliamo credere o decidiamo di preferire, gli esiti pratici che eventualmente ne seguono sono buoni. Una scelta politica giustificata da credenze false su come il mondo è non sembra normativamente auspicabile.

Prendiamo un esempio classico. Scrivendo nel 1963 dal carcere di Birmingham, Alabama, Martin Luther King afferma: «Un fatto non si può negare: questa comunità è sprofondata nell'ingiustizia razziale». Che cosa significa valutare in un caso del genere? Il costruttivista direbbe che assumendo un'adeguata attitudine valutativa sull'ingiustizia razziale le conclusioni normative cui si arriverebbe porterebbero a disapprovarla. Ha bisogno però di aggiungere che tale attitudine valutativa non è legittimata dal senso comune disponibile in cui dovrebbe radicarsi, che non considera vero il fatto di cui King parla come innegabile. Come si è già detto, interventi correttivi di questo tipo lo costringono tuttavia a vincolare il punto di vista valutativo sulla base di restrizioni non costruite, ammettendo quindi che c'è qualcosa di indipendente di cui si deve tenere conto (cfr. Shafer-Landau, 2003, p. 42). Il realista direbbe invece che c'è un fatto normativo su come le persone devono essere trattate a partire dal quale il fatto innegabile di cui King parla ci dà una ragione per credere che quello che accade è intollerabile anche se (o quando) nessuno lo considerasse tale. Se un bianco negli stessi anni in cui King scrive si fosse interrogato sull'ingiustizia della segregazione razziale americana avrebbe in questo caso dovuto ritenere che c'era una materia del contendere sulla quale ci si doveva formare una credenza e che avrebbe stabilito ragioni e torti dei punti di vista in gioco. Avrebbe inoltre dovuto supporre che accettabilità o inaccettabilità della segregazione razziale potessero essere in linea di massima accertate, coincidendo con fatti indipendenti

da quello che a chiunque fosse accaduto di pensare o sentire, fatti che le credenze normative erano bene o male in grado di afferrare.

Qui emerge però un altro punto critico della disputa sulla produttività della valutazione. Anche se ammettiamo con il realista che la verità normativa di uno standard è una questione separata e indipendente dalla sua funzione pratica, sembra che avere ragioni per credere che la segregazione razziale è realmente ingiusta non debba necessariamente motivare a contrastarla (nelle condotte individuali e nelle soluzioni istituzionali, ad esempio). Ragioni per credere non sono ragioni per fare: accettare una ragione per fare qualcosa non significa accettare una ragione per credere che la si dovrebbe fare. Questo proverebbe che la migliore soluzione normativa all'ingiustizia razziale è quella che risponde meglio ai requisiti *problem-solving* della razionalità pratica.

Il vero bersaglio del costruttivista, in effetti, non è tanto il carattere teoretico delle verità normative cui il realista aspira quanto l'insufficienza motivazionale cui tale carattere sarebbe connesso. La produttività del punto di vista valutativo diventa così l'occasione di una disputa tra internalismo ed externalismo, in quanto tesi alternative sulla connessione tra il riconoscimento di standard normativi e la conformità pratica ai loro requisiti.³⁶ Se la connessione è intesa come necessaria si capisce anche perché uno standard normativo deve risultare dipendente, sia pure qualificatamente, dalle attitudini valutative di chi deve sottoscriverlo; se la connessione, invece, è intesa come contingente si capisce anche perché uno standard normativo può essere tale indipendentemente da qualsiasi attitudine valutativa.

Il punto non è se giudizi normativi debbano o non debbano avere effetti pratici, ma se debbano averli in quanto sono intrinsecamente impegnati a produrli, nel qual caso la loro forza normativa si vede nella loro capacità di guidare l'azione, oppure solo perché si accompagnano a motivi supplementari che spiegano perché li producono, nel qual caso la loro forza normativa è riconducibile alle responsabilità cognitive che richiedono di assumere nei confronti della realtà. Sapere

³⁶ La disputa, già incontrata nel confronto tra concezione politica e concezione filosofica della giustificazione, riguarda nel caso specifico il nesso tra quel che si deve fare / quel che si è motivati a fare / in che modo ragioni normative esistono per noi. L'internalista pensa che la motivazione ad agire sulla base di una credenza morale sia in se stessa parte di quello che vuol dire accettare che qualcosa sia moralmente obbligatorio o che credere che sono moralmente obbligata a fare qualcosa sia causalmente o concettualmente connesso al corrispondente desiderio di agire in modo conforme. L'externalista invece pensa che credenze sulla moralità non siano di per sé motivazionalmente produttive e lo diventino solo sulla base di un desiderio indipendente.

cosa è giusto significa nel primo caso avere ragioni di fare il giusto; sapere cosa è giusto significa nel secondo caso sapere quali stati di cose il mondo deve contenere per essere giusto (contribuire a produrli è un fatto separato e indipendente).

La coincidenza di ragioni normative con ragioni motivanti, che sembra un motivo di forza comparativa del genere costruttivista perché spiega, come il genere realista non fa, in che modo impegni normativi producono ragioni, è però falsificabile. Che la coincidenza non sia necessaria non è mostrato solo da una varietà di disordini motivazionali (dall'accidia alla depressione, dalla psicopatia all'autismo) i quali di per sé non stabilirebbero conclusivamente nulla in un argomento filosofico. Quello che interessa, piuttosto, è il problema d'interlocutori recalcitranti ai requisiti pratici della moralità, caratteri tipici della fantasia filosofica e letteraria che possono non di rado assumere una consistenza reale.³⁷ È il caso dell'amoralismo, in particolare, a smentire l'esistenza di un nesso necessario tra quello che si riconosce come normativamente richiesto e quello che si ha motivo di fare. A differenza dell'immoralista, che difende standard normativi contrastanti con quelli accreditati, e del nichilista, che rifiuta l'esistenza stessa di standard normativi, l'amoralista accetta le ragioni normative in gioco, ma rifiuta di essere motivato a metterle in pratica o di avere ragioni per farlo.

Giovanni sa che i suoi vicini di casa ebrei sono in pericolo e non è favorevole alle leggi razziali; tuttavia non fa nulla per aiutarli e non ne prova rimorso. Oppure Pietro sa che dovrebbe pagare tasse molto più alte se denunciasse al fisco proprietà che non gli sono intestate, ma continua comunque a evadere. Giovanni e Pietro sanno che c'è qualcosa che non va nel loro comportamento, ma non sono motivati a cambiarlo. La rilevanza della separabilità di ragioni normative da ragioni motivanti che l'amoralista rappresenta può essere ignorata soltanto se la sua esistenza è considerata un'impossibilità concettuale, come generalmente fa l'internalismo, che riduce l'amoralismo a un caso di cattiva valutazione, incompetenza cognitiva, irrazionalità (o immoralismo mascherato). L'amoralismo è invece interessante per il realista perché dimostra che si

³⁷ Già Hobbes e Hume si pongono il problema di rappresentare attraverso figure fittizie sfide problematiche all'autorità della giustizia. Nonostante lo «stolto» che pensa di poter violare i patti a suo piacimento (Hobbes, 1651, cap. xv), come suggerisce Brink (1989, p. 56) sia un amoralista apparente perché «in cuor suo» non pensa che esista la giustizia, il «furfante scaltro» di Hume (1752, sezione IX, parte II) lo è perché, anche se riconosce che è ingiusto approfittare dei benefici della conformità altrui per defezionare avvantaggiandosi, non è motivato da tale riconoscimento a cambiare il suo modo di agire. Esempi letterari cui pensare: Jago, Uriah Heep, Stavrogin.

può sapere che un principio morale è autorevole e violarlo, il che conferirebbe che ci sono ragioni normative indipendenti dal repertorio motivazionale favorevole o sfavorevole sul quale possono fare affidamento. In molti casi, per altro, siamo perfettamente in grado di capire cosa sarebbe giusto fare, ma per diverse ragioni non ci sentiamo motivati a comportarci di conseguenza.

Secondo il costruttivista, comunque, la tesi realista sulla separabilità di ragioni normative da ragioni motivanti, quand'anche fosse concettualmente plausibile, favorisce una concezione impropria della normatività impegnando l'attività deliberativa e valutativa a tenere conto di verità che la precedono e ne sono indipendenti: la normatività diventerebbe una specie di forza aliena alla quale ci si deve assoggettare senza che sia chiaro perché si dovrebbe essere interessati a farlo. Per evitare questo esito non basta sostenere che la nostra conformità a verità normative è possibile solo se le costruiamo in attività deliberative e valutative (solo se sono verità su di noi). Deve trattarsi di una conformità che consideriamo motivata, alla quale riteniamo cioè di avere ragioni per impegnarci. Dobbiamo avere il motivo di fare quello che crediamo di avere ragione di fare o, meglio ancora, possiamo avere ragioni solo se riconosciamo di avere motivo di metterle in pratica. In questo modo, però, il costruttivista risolve i problemi di «alienazione normativa» associabili a verità indipendenti riducendo la normatività a un repertorio di prescrizioni psicologicamente plausibili perché capaci di intercettare disposizioni motivazionali favorevoli alla sua validità pratica (cfr. Fitzpatrick, 2004). Questa critica ormai classica al riduzionismo costruttivista suona qui particolarmente persuasiva perché sottolinea ancora una volta i rischi di una normatività adattiva, interessata a massimizzare il suo potere di attrazione.

Se passiamo a esaminare implicazioni e problemi dell'autosufficienza del punto di vista valutativo come fonte di ragioni normative, questa conclusione si rafforza e riemerge anche il problema dell'errore normativo. Come si è visto, per il costruttivista una pratica valutativa dipendente dalle nostre attitudini è in grado di provvedere da sola ai bisogni della normatività, producendo verità su quello che è apprezzabile. Si tratta delle uniche verità cui creature del nostro tipo possono accedere e attribuire rilevanza, tanto più se nel dominio morale e in quello politico, dove la modernità ci ha abituato a pensarci come legislatori autonomi.

L'autorevolezza della valutazione intesa come attività che conferisce valore è alimentata da un repertorio di attitudini valutative, nel

quale sono inclusi stati mentali di approvazione/disapprovazione così come tendenze culturali e consuetudini radicate, che costituiscono il materiale a partire dal quale sono proceduralmente costruite le ragioni normative. Solo quel che segue adeguatamente dalle attitudini valutative può rappresentare un riferimento normativo per i nostri giudizi su cosa è giusto e sbagliato, buono e cattivo. Come si è già visto, questo esclude la possibilità di stabilire se esiti normativi dipendenti da attitudini sono giusti indipendentemente. Nella misura in cui il passaggio da attitudini a ragioni procede correttamente non è concepibile la possibilità di errori normativi consistenti nel valutare qualcosa che non è davvero apprezzabile, o lo è soltanto condizionatamente, e di svalutare qualcosa che è davvero apprezzabile, o di non valutarlo sufficientemente.³⁸

Ma il costruttivista non trascura solo il problema della possibile divaricazione tra standard normativi e fatti normativi. Si trova anche in difficoltà quando è a confronto con conclusioni deliberative corrette e idealmente coerenti di attitudini valutative sbagliate, come mostra il caso del mafioso che deduce ragioni normative dall'impegno deliberato e autonomo a un codice d'onore, cioè a una forma perversa di moralità capace di prescrivere vincoli e oneri (cfr. Cohen, 1996, pp. 183-84). Se una procedura costruttiva formalmente ben congegnata non basta a legittimare ragioni pratiche moralmente ripugnanti è perché la loro adeguatezza normativa dipende dalle attitudini giuste, che emergono quando quelle cui si è contingentemente impegnati sono assoggettate a una forma di scrutinio riflessivo. È evidente che la qualità delle attitudini valutative di partenza assume una rilevanza decisiva per la produzione di esiti normativamente autorevoli. Visto che il costruttivista non può considerare attitudini valutative una fonte inaffidabile di normatività né d'altra parte imporre le attitudini giuste a chi non intende adottarle, la critica che è in grado di muovere al mafioso deve limitarsi a insistere sull'infondatezza del ragionamento pratico attraverso il quale legittima i suoi obblighi immorali (cfr. Korsgaard, 1996, p. 256).

Supponiamo a questo punto l'esistenza di una comunità di costruttivisti blu che sono arrivati come richiesto a condividere un repertorio di verità normative dipendenti da attitudini valutative adeguate. Supponiamo anche che nella comunità dei blu si trasferiscano rappresen-

³⁸ Seguendo Wallace (2012, pp. 21-22) li si potrebbe chiamare i «falsi positivi» (ma io aggiungerei anche i «falsi negativi»), cioè *endorsements* normativi che sarebbero abbandonati o acquisiti se si avessero le giuste attitudini di partenza.

tanti di una comunità di costruttivisti verde, superstiti di una pestilenza che l'ha decimata. Anche i verdi sono arrivati come richiesto a condividere un repertorio di verità normative dipendenti da attitudini valutative adeguate, solo che le verità blu-dipendenti e quelle verdi-dipendenti sono tra loro incompatibili sulla base delle rispettive attitudini valutative di partenza. Come possono le verità dipendenti dei blu confutare quelle dei verdi o viceversa? Possono i blu mostrare ai verdi che hanno torto o i verdi mostrare ai blu che hanno ragione? Allo stesso modo, ci permettono verità dipendenti caratteristiche della specie umana di spiegare ad alieni intelligentissimi ansiosi di cibarsi di noi che è meglio non farlo o ci resta solo di capire come sterminarli?³⁹ Oppure, ancora, immaginiamo di aver a che fare con una comunità di individui-suino, che vivono con soddisfazione esistenze elementari e puramente animalesche sponsorizzate dalle loro attitudini valutative (cfr. Putnam, 1981, pp. 185-88). Con quali argomenti potremmo criticarli o far loro cambiare idea? Le nostre ragioni normative fanno credere a noi che la vita del suino è ripugnante, ma in quanto non-suini non potremmo utilizzarle per convincere loro a pensarla nello stesso modo. Infine, con quali ragioni potrebbe un individuo-suino che ambisce a vivere diversamente sostenere il suo dissenso? Potrebbe utilizzare quelle di non-suini anche se ignora o non condivide le attitudini valutative da cui seguono?

Questi casi non sono davvero così marginali come il genere costruttivista li dipinge per attenuare le difficoltà che gli pongono. Attitudini valutative con implicazioni normative distruttive o disgustose come quelle descritte, infatti, sono tutt'altro che realisticamente implausibili. Ma la questione importante da sottolineare è quella già emersa nel caso dell'ingiustizia razziale denunciata da Martin Luther King. Nel genere costruttivista l'autosufficienza del punto di vista valutativo in quanto fonte autorevole di ragioni ha bisogno di contare su un senso comune normativo di partenza, costituito dal repertorio di attitudini di base richieste per la giustificazione di verità dipendenti. I costruttivisti blu o verdi, gli alieni carnivori e gli individui-suino possono essere confutati solo a partire dal senso comune normativo che alimenta le loro conclusioni, e non a partire da un criterio normativo esterno.

³⁹ Cfr. Street (2009) – alla quale si deve anche l'esempio degli alieni super-intelligenti che potrebbero volersi cibare di noi o torturarci a scopo di divertimento – per un'acuta riflessione sul ruolo assunto da personaggi immaginari («eccentrici idealmente coerenti») nel ragionamento metaetico. Le caratteristiche-base di questi personaggi sono l'adesione a valori inauditi o ripugnanti e la coerenza logica e strumentale di questa adesione con gli altri loro valori.

Solo se si ragiona come il genere realista richiede, infatti, è possibile screditare conclusioni normative indipendentemente dal senso comune che le produce in quanto di per sé incompatibili con verità normative che stabiliscono cosa è giusto e ingiusto, buono e cattivo. A quanto sembra, quindi, le sue indicazioni sono più efficaci di quelle rivali anche da un punto di vista pratico, quando sia necessario confrontarsi con casi in cui il senso comune normativo sul quale si fa contestualmente affidamento non fornisce risorse per giudicare giustamente.

Ma c'è un ulteriore problema connesso all'autosufficienza del punto di vista valutativo come fonte di ragioni normative autorevoli. Solo entità attualmente o potenzialmente titolari di attitudini valutative accedono alla postazione deliberativa ipotetica da cui le ragioni sono giustificate, mentre entità temporaneamente o permanentemente prive di tali attitudini possono comparire solo in quanto destinatarie di attitudini altrui, che potrebbero variare contingentemente al variare di un senso comune normativo.

L'attribuzione di status morale a queste entità da un punto di vista valutativo dipendente da attitudini appare quindi un'impresa problematica, tanto da far supporre che costituisca un'occasione particolarmente rilevante di disaccordo valutativo. Anche sotto questo aspetto il contributo del genere realista appare comparativamente più persuasivo. In effetti, negando che ragioni per considerare qualcosa o qualcuno come portatore di valore siano costruibili, e che quindi qualcosa o qualcuno abbia valore solo in quanto tale valore gli è conferito, il realista può sostenere che tali ragioni semplicemente esistono in virtù di proprietà normative che qualcosa o qualcuno ha di per sé, o come sarebbe meglio dire, ha di diritto.

Proprietà normative di questo tipo identificano quello che si chiama un valore intrinseco. Entità cui lo si riconosce hanno status morale sulla base delle proprietà che sono considerate rilevanti: meritano cioè una considerabilità normativa che, come si vedrà, può essere diversamente definita. Da un punto di vista metafisico il valore intrinseco è associato a proprietà che entità hanno indipendentemente; da un punto di vista normativo, invece, il riconoscimento di valore intrinseco a certe entità implica che, non essendo tale valore relazionale né strumentale, le si deve considerare come oggetti diretti di considerazione normativa.⁴⁰

⁴⁰ Cfr. Powell (2011, p. 8) per la distinzione tra la tesi metafisica su che cos'è il valore intrinseco e la tesi normativa su che cosa si deve fare se lo si riconosce a qualcosa/qualcuno. Qui non interessano

Questa precisazione è importante perché permette di capire meglio cosa è problematico in una concezione del valore intrinseco dipendente da attitudini. Potremmo infatti supporre che nonostante siano creature fatte in un certo modo a occupare il punto di vista valutativo, e quindi a essere la fonte del valore da conferire a qualcosa o qualcuno, questo non significhi di per sé che conferiranno status morale solo ai propri simili.⁴¹ Creature adatte a occupare il punto di vista valutativo, tuttavia, saranno fatte in modo da avere credenze, propositi, motivazioni, capacità cognitive e discriminanti. Saranno cioè specificate da certe proprietà ontologiche cui si associano certe competenze. Se il conferimento di valore intrinseco dipende da attitudini valutative, sembra probabile che lo status morale sia riconosciuto solo a entità capaci di attitudini valutative. Suggestirei che secondo una concezione del valore intrinseco dipendente da attitudini spetta valore di status morale a chi è / potrebbe essere in grado di attribuirlo a se stesso o pretenderlo per se stesso. Questo criterio, come si può intuire, non si limita a negare la possibilità di valore intrinseco a oggetti astratti come i parchi naturali e a oggetti concreti come i gorilla, ma discrimina anche dentro lo status ontologico dell'umano perché mette in questione il possibile status morale di mentalmente ritardati, comatosi e neonati.

Una concezione del valore intrinseco dipendente da attitudini può d'altra parte assegnare valore estrinseco, cioè relazionale e strumen-

le note difficoltà associate alla nozione (come facciamo a sapere che il valore intrinseco esiste? in quali entità è rintracciabile? e perché, anche se esistesse e sapessimo con certezza quali entità ce l'hanno, dovrebbe giustificare ragioni per attribuire status morale, e quindi obbligare a trattarle in un certo modo?). Piuttosto il punto è che per superarle il costruttivista che rifiuta l'antropocentrismo deve assumere un'attitudine metafisicamente evasiva, affermando che non serve sapere quali proprietà identificano il valore intrinseco e quali entità ce le hanno, ma è sufficiente ragionare «come se» entità non umane ce l'avessero, se farlo è indispensabile a trattarle moralmente. Cfr. Powell (2011, pp. 74-78).

⁴¹ O'Neill (2003, p. 132) insiste sul fatto che non bisogna confondere tesi sulla fonte dei valori con tesi sul loro oggetto: se sono esseri di un certo tipo a decidere, questo non vuol dire che restringeranno la portata del valore che conferiscono a esseri come loro. Più avanti considero un modo interessante in cui il genere costruttivista può ristrutturarsi per correggere un esito di questo tipo, che a differenza di O'Neill ritengo plausibile. Dal mio punto di vista la questione importante riguarda la possibilità di una connessione tra impegni metaetici e impegni normativi che non riduca i primi ai secondi, come fa il quietismo, né assuma che la metaetica è normativamente neutrale, come ad esempio fa O'Neill. La linea sulla quale mi muovo è che servono argomenti metaetici per tesi normative. Più specificamente, la tesi metaetica (se X ha valore ce l'ha perché dipende / non dipende dai valutatori, e in questo caso da come i valutatori sono fatti) ha implicazioni per la tesi normativa (quali sono gli oggetti di valore e cosa comporta riconoscerli). Darwall (2006) va nella direzione giusta, ma poi dà troppa preponderanza alla normatività pratica. Come del resto fa Scanlon (1998, pp. 95-100) quando sostiene, in modo piuttosto contorto, che perché qualcosa abbia valore non deve possederlo come proprietà semplice e non analizzabile, ma in virtù di altre proprietà che danno ragioni per assumere attitudine contraria o favorevole nei suoi confronti o agire in certi modi verso di lei.

tale, a entità cui spetta in quel caso una considerazione normativa indiretta. Le ragioni per cui queste entità hanno status morale sono però derivate dalle responsabilità che creature valutanti possono assumere nei loro confronti e non hanno a che fare con le loro possibili proprietà non relazionali. Anche se il punto di vista valutativo può legittimare la massima attenzione normativa per entità cui creature valutanti sono in grado di arrecare danni o benefici, la loro impossibilità a valutare da sé cosa le danneggia o le beneficia rende loro inaccessibile la considerabilità morale che creature valutanti attribuiscono a se stesse. Solo se creature valutanti fossero in grado di immaginare le legittime aspettative di entità non ancora concepite o concepibili come portatrici di valore intrinseco, e di rappresentarle nel punto di vista valutativo, il genere costruttivista potrebbe evitare di restringere la portata del valore intrinseco a creature valutanti. Come si potrebbe anche dire, infatti, il suo modo di procedere restringe lo status morale a entità le cui proprietà intrinseche rilevanti sono attitudini valutative.

Un'interessante revisione di questo esito potrebbe essere suggerita ipotizzando che il punto di vista valutativo assuma il compito di stabilire criteri di personalità morale e politica, accettando la possibilità che qualsiasi entità vivente o non vivente sia considerata titolare di status morale. In questo caso creature valutanti dovrebbero ragionare come se ignorassero le loro proprietà ontologiche: il che non significa – qui è l'aspetto interessante – che dovrebbero immaginare quali criteri per il conferimento di status morale preferirebbero se non sapessero, ad esempio, a quale specie appartengono, ma che dovrebbero estendere la portata della prospettiva valutativa in modo da garantire che lo status morale sia conferito non esclusivisticamente (cfr. Pasoni, 2010, p. 142, che qui leggo alla luce del mio argomento).

Una strategia come quella appena descritta tende il genere costruttivista al massimo delle sue possibilità. La rappresentatività che garantisce al punto di vista valutativo, tuttavia, anche se cerca di distribuire la considerabilità morale il più imparzialmente possibile tra entità ontologicamente diverse, può tutt'al più aspirare a massimizzare la varietà di interessi che contano di diritto o a configurare circostanze controfattuali in cui qualsiasi entità immaginabile potrebbe dire la sua. Per andare oltre bisogna cambiare genere, definendo la considerabilità morale sulla base di proprietà intrinseche indipendenti da attitudini valutative. Non importa qui come tali proprietà possano essere identificate, in cosa consistano e quali entità le abbiano: quello che conta è che non siano riducibili allo status morale che valutatori ideali sono in grado di confe-

rire. Lo si potrebbe così riconoscere anche a entità che non hanno un punto di vista, almeno non intelligibile per noi.

Soltanto una concezione a prospettica dello status morale sembra dunque essere in grado di distribuirlo equamente, senza restringere in modo arbitrario le proprietà intrinseche che lo giustificano, come fa una concezione dello status morale dipendente da attitudini, inevitabilmente esposta al rischio della distorsione valutativa prodotta da prospettive specifiche. Tale concezione, come si è visto, non deve necessariamente implicare conclusioni normative che giustifichino il trattamento iniquo di entità prive di attitudini, e può impegnarsi in diversi modi a evitare questa possibilità, ma non può avere implicazioni normative neutrali tra entità che dispongono / non dispongono delle attitudini che la valutazione richiede. Non è vincolata all'antropocentrismo se esserlo significa, ad esempio, privilegiare valutativamente gli umani sulle altre specie, ma deve esserlo se questo significa che dipende da un punto di vista situato da qualche parte, in creature fatte in un certo modo (cfr. Nielsen, 1993, p. 111, di cui sintetizzo l'argomento). Il punto di merito in questione tra genere realista e genere costruttivista è precisamente se accettare il rischio della distorsione valutativa sia inevitabile. Il costruttivista non ritiene possibile né desiderabile rinunciare a un'idea prospettica della valutazione normativa, orientata da attitudini di cui si può accettare la flessibilità, ma non la mancanza. Il realista, invece, considera la rinuncia necessaria se teorie normative non devono essere ridotte a teorie antropologiche.

Verità controverse?

Ho sostenuto che i giudizi normativi sono asserzioni valutative adatte alla verità per ragioni connesse al loro carattere cognitivo e alle loro pretese di oggettività. Ho anche sostenuto che il realismo riesce a rendere conto di aspetti cruciali caratteristici di tali ragioni. In particolare, le credenze che i giudizi esprimono devono rispondere al modo in cui le cose stanno piuttosto che rivendicare che le cose stiano come si vorrebbe, chi giudica deve produrre argomenti ed evidenze a favore di quel che dice o ammettere che le sue affermazioni potrebbero non essere credibili, riconoscendo quindi la possibilità di errori morali insieme alla possibilità di correggerli – quello che credevo giusto non lo era perché quello che credevo vero si è rivelato falso.

Il carattere adatto alla verità dei giudizi normativi è stato quindi connesso alla loro ambizione di rappresentare fatti, lasciando aperta la

questione del criterio di accuratezza che impiegano. Per un verso i giudizi tenderebbero a descrivere fatti morali in modo assertorio – e questa è una tesi semantica: affermo cioè qualcosa che credo sia vero indipendentemente da me. Quando dico «la pena di morte è ingiusta» non sto parlando di me né descrivendo o esprimendo i miei stati mentali, ma sto dicendo qualcosa del mondo. Perché i giudizi funzionino in questo modo è necessario che ci siano fatti a rappresentare le loro condizioni di verità – e questa è una tesi ontologica. Ci occuperemo però necessariamente anche di una tesi epistemica sulla possibilità di conoscere verità normative, visto che vogliamo esaminare i problemi che emergono quando, ammettendo che i giudizi morali cerchino di rispondere a verità normative indipendenti dalle nostre attitudini, e irriducibili a fatti naturali, ammettiamo anche che possono farlo con diverso successo.

Come si è visto, il carattere adatto alla verità dei giudizi normativi trova un riscontro peculiare nelle circostanze in cui i giudizi si confrontano e si scontrano. Un disaccordo è diverso da un litigio in quanto le parti coinvolte non riconoscono soltanto che c'è una materia del contendere, ma anche che c'è una risposta giusta. L'esperienza del disaccordo nel dominio morale evidenzia che i contendenti non cercano, almeno in prima battuta, una soluzione sulla quale sia possibile raggiungere un compromesso. Cercano invece la soluzione realmente migliore data una materia del contendere in merito alla quale ci sono ragioni e torti. Ciascuno ritiene di avere ragione e che l'altro sia in torto, ma ammette nello stesso tempo la possibilità di sbagliare risposta, soprattutto nel caso di questioni morali intensamente disputate. Difendo la mia credenza a favore della pena di morte assertivamente, affermo che ho ragione; ma in effetti continuo a discuterne perché non sono certa che la mia credenza sia vera e siccome ritengo ci sia una risposta giusta agisco in modo da accertarmi se sia la mia.

Suggerisco che questa combinazione tra dimensione assertiva (ho ragione) e dimensione esplorativa (ho ragione?) possa essere considerata un tratto caratteristico del modo in cui il realismo morale interpreta i giudizi in quanto impegnati a rendere conto di una realtà indipendente. Dato che la risposta giusta non deriva dalle nostre attitudini effettive o virtuali verso la materia del contendere, infatti, non possiamo ritenere di avere una presa sicura sui fatti che la rendono tale, come accadrebbe invece nel caso in cui la risposta giusta dipendesse

da noi, fornendoci un criterio sufficientemente determinato per distinguere giudizi giusti da giudizi sbagliati.⁴²

Non è conclusivo che questo modo di descrivere il disaccordo morale sia congeniale alla sua fenomenologia, a quello che accade quando il disaccordo è preso sul serio, quando cioè ci si aspetta che i sostenitori di tesi contrapposte non possano avere entrambi ragione, e che, quindi, i giudizi morali rispettino il principio di bivalenza (o sono veri o sono falsi). Va però riconosciuto che si tratta di una descrizione plausibile sia per quanto riguarda l'idea che il disaccordo abbia una posta in gioco sia per quanto riguarda l'idea che l'interesse a praticarlo si spiega con l'aspettativa che sia capace di distribuire ragioni e torti. Questa plausibilità, però, vale fino a un certo punto – o almeno così sostiene un'obiezione influente (la cosiddetta obiezione «dal disaccordo») al resoconto realista.

È un'obiezione che conviene prendere in considerazione perché permette di chiarire questioni rilevanti per le implicazioni normative morali e politiche di una concezione realista della verità sullo sfondo del disaccordo. Possiamo così sintetizzarla: se le cose stessero come il realista dice, cioè il disaccordo fosse regolato dall'esistenza di una risposta giusta – da una materia del contendere, da un modo in cui le cose stanno normativamente in grado di orientare i nostri giudizi – non si potrebbe spiegare perché certi disaccordi valutativi assumano forma persistente e intrattabile, cioè durino nel tempo perché nessuna delle parti contendenti è in grado di convincere l'altra. L'obiezione è ampia e multidimensionale.⁴³ Anzitutto si dice che se la convergenza etica su questioni morali importanti fallisce vuole dire che i giudizi morali non sono descrittivamente competenti e quindi non sono adatti alla verità; si dice però anche che la convergenza etica orientata da un modo in cui le cose stanno *deve* fallire perché non ci sono fatti morali da descrivere come invece accade nel caso della convergenza empirica.

⁴² Di per sé, quindi, l'idea che c'è una risposta giusta e credo sia la mia non implica un'attitudine normativa di «arroganza morale» nella rivendicazione delle credenze, a meno che, come fa Gert (2005), si faccia coincidere l'«arroganza» precisamente con quell'idea e con quella credenza. Una tesi normativa sulla spolticizzazione del disaccordo metafisico, come quella avanzata dal secolarismo, si sostiene invece proprio istituendo un nesso necessario tra il modo in cui il realista dice che i giudizi morali funzionano e l'intrattabilità politica del dissenso che li divide. L'arroganza morale in questo caso può essere considerata uno dei modi peculiari in cui si manifesta l'irragionevolezza.

⁴³ Sintetizzo qui aspetti dell'argomento di Mackie (1977, pp. 41-47) e di Williams (1985, pp. 161-88). Sulla base di un doppio standard epistemologico si ritiene che se la convergenza scientifica fallisce questo non invalidi la scienza come fonte di conoscenza, ma se la convergenza etica fallisce questo invalidi l'etica come fonte di conoscenza. Estremizzando la disanalogia tra scienza ed etica si punta in effetti a screditare la possibilità (e nel caso di Williams anche la desiderabilità) di oggettivismo etico.

In un senso si obietta al realista di essere incoerente con le sue premesse: non riesce a spiegare perché la convergenza fallisce, e cosa non va nella relazione tra giudizi morali e mondo quando il disaccordo persiste e resiste alla riconponibilità. In un altro si esclude che le premesse del realista siano accettabili perché i giudizi morali non possono avere competenze descrittive, e proprio in quanto non sono adatti alla verità possono essere indecidibilmente conflittuali.

Non c'è quindi una risposta giusta indipendente da quella che potremmo (idealmente o meno) scegliere. Oppure potremmo decidere di astenerci dal scegliere, accordandoci sull'essere in disaccordo. Se Tizio è giustificato a credere che l'aborto è un omicidio e ritiene di avere evidenza adeguata che lo è – dice l'obiezione – non si spiega come mai Caio, presumibilmente esposto alla stessa evidenza, abbia una credenza contraria quando invece, se il realista avesse ragione, dovremmo aspettarci una convergenza sullo stesso giudizio. La vera posta in gioco dell'obiezione è mostrare che questioni normative non ammettono una risposta giusta. Il nostro «errore» è ritenere che nel disaccordo sia in gioco una materia del contendere quando invece sono in gioco solo culture, attitudini, sentimenti – o fazioni e sette.

La mancata analogia tra controversie scientifiche e controversie morali svolge un ruolo decisivo nella legittimazione di questa conclusione. Non è la divergenza tra giudizi morali in sé a essere considerata problematica, ma la sua peculiare incomponibilità nei casi difficili che fanno testo, vale a dire tutti quelli che coinvolgono le cose prime e ultime da cui abbiamo cominciato: questioni morali, che perlopiù riguardano lo status morale di entità, condotte, soluzioni – e il modo di intendere i suoi eventuali effetti su come maneggiarle in termini normativamente giusti. In questi casi si produce una tipica situazione di *stand-off*, un punto morto di blocco decisionale dovuto all'impossibilità di ciascuna parte di convincere l'altra nonostante le competenze cognitive messe in gioco.

Sembra quindi che ci troviamo in presenza di un disaccordo razionalmente irrimediabile e proprio per questo del tutto dissimile da quello che si verifica nei casi di controversia scientifica. In fisica, chimica e matematica ci si scontra anche aspramente sulla verità di una tesi, ma almeno si concorda su cosa è richiesto per accertarne la validità. Alcune divergenze morali, invece, sembrano non poter contare su un accordo di sfondo che permetta di attenuarle raffreddandole. È sulla base di questa differenza che si ritiene che il disaccordo scientifico non provi che non c'è una materia del contendere, un modo in cui

le cose stanno che permette di uscire dalla paralisi decisionale. La peculiarità del disaccordo morale invece sarebbe dovuta al fatto che i suoi oggetti non sono fatti nello stesso modo perché non sono reali indipendentemente da noi, e non possono essere descritti come se lo fossero. È perché non c'è qualcosa di moralmente reale che i giudizi morali divergono. Se ci fossero fatti morali ci si dovrebbe infatti aspettare che qualcuno sia in grado di afferrarli evitando gli errori cognitivi che impediscono di rintracciare la soluzione giusta, ma – visto che questo non accade – la conclusione più plausibile consiste nel ritenere che nessuno sbaglia perché non ci sono fatti da afferrare. A differenza di quel che accade a buoni scienziati, contendenti morali descrivono tutt'al più i loro stati mentali, e non è quindi sorprendente che i loro giudizi entrino in un'irreparabile rotta di collisione (cfr. Shafer-Landau, 2003, p. 216).

Quello che qui si cercherà di fare è mettere in questione questa conclusione – e l'obiezione influente che la autorizza – chiarendo che, anche se la convergenza etica non è assimilabile a quella scientifica, si può ipotizzare un senso normativo di realtà in grado di orientare i nostri giudizi, che ne rendono conto in modo più o meno accurato, e quindi in certi casi anche radicalmente conflittuale. Se il realismo non fornisce speciali garanzie sulla cattura dei fatti giusti, questo non vuole dire che i fatti non ci siano. Ancora una volta, quindi, si deve guardare ai due termini della relazione – i giudizi morali e le competenze che richiedono da una parte, i fatti eventualmente speciali in cui la realtà morale consiste dall'altra, e cioè ai *truth-bearers* e ai *truth-makers* coinvolti – per chiarire se davvero il disaccordo morale mostra che la relazione non sussiste. Se così fosse, quando giudichiamo moralmente non diciamo nulla del mondo, limitandoci piuttosto a esprimere le nostre attitudini valutative, quel che crediamo, vogliamo, speriamo che le cose siano.

Vanno quindi sollevate almeno due questioni. La prima concerne la possibilità che i giudizi morali rispondano sempre e comunque al principio di bivalenza: se sia cioè plausibile, e a quali condizioni, ritenere che si tratti di giudizi veri o falsi. La seconda, invece, richiede di chiarire perché si continua a discutere e scontrarsi moralmente su questioni in merito alle quali non si è finora trovata una soluzione invece di arrendersi semplicemente alla loro indecidibilità. Lo stesso fronte realista è non poco diviso in merito alle risposte, ma è significativo che le sue strategie autodifensive si incentrino o sulle competenze cognitive richieste per la cattura dei fatti morali giusti – e sui loro fallimenti – o

sull'eventuale carattere speciale della realtà morale e dei fatti che la specificano.

Consideriamo quindi una prima possibile strategia per neutralizzare o indebolire l'obiezione scettica che dalla persistenza e intrattabilità del disaccordo morale deduce l'implausibilità del resoconto che il realista ne suggerisce, negando che sia in gioco una risposta giusta indipendente dalle attitudini valutative delle parti. Sappiamo che da un punto di vista realista la diagnosi più naturale nel caso in cui Emma sostenga che il suicidio assistito è un'opzione contemplabile ed Eugenia sostenga che il suicidio assistito non è un'opzione contemplabile consiste nel ritenere che una delle due abbia ragione e l'altra torto. Se si accetta la bivalenza delle asserzioni morali si pensa che c'è una soluzione giusta e quindi la mancata convergenza deve essere spiegata non con l'indisponibilità di verità morali, ma con i fallimenti cognitivi di almeno una delle parti contendenti: essendo i loro giudizi contraddittori, e dovendo un giudizio essere vero/falso, Emma ha torto ed Eugenia ragione se Emma è incorsa in un errore cognitivo ed Eugenia l'ha evitato. Per questa ragione, quando è posto di fronte a un disaccordo morale intrattabile il realista tende subito ad accertare se si tratta di un disaccordo genuino, e non invece di un disaccordo apparente. Questa strategia difensiva è comprensibile, viste le implicazioni pericolose dell'obiezione dal disaccordo per l'idea che i giudizi morali possono rispondere anche se con diverso successo a una realtà morale indipendente. Se si pensa che ci sono verità normative, infatti, non si può accettare che i giudizi morali esprimano credenze irrimediabilmente conflittuali. Come si vedrà, però, l'eccesso autodifensivo non serve sempre in modo adeguato lo scopo di garantire una compatibilità tra il fatto che c'è una risposta giusta e il fatto che in certi casi sembra impossibile trovarla.

La prima strategia cui il realista ricorre per contrastare l'obiezione dal disaccordo, che chiamerò strategia dell'errore cognitivo, può presentarsi, o almeno così si ritiene qui, in versione moderata o in versione radicale. Cominciamo dalla prima, che consiste nel sottolineare il carattere complesso delle questioni morali, l'inevitabile carattere fallace del ragionamento che le riguarda, l'ignoranza e la mancanza d'immaginazione che possono condizionare l'adeguatezza descrittiva delle credenze rendendo inadeguati i giudizi che le esprimono. Ha ragione chi osserva che quando si parla di errori morali come di errori cognitivi si rischia di rappresentare in modo eccessivamente intellet-

tualistico che cosa li produce e in che cosa consistono (cfr. Shafer-Landau, 2003, pp. 217-19). Se un giudizio morale sbagliato corrisponde a una falsa credenza, avere una falsa credenza morale non significa solo ragionare male, come accade nel caso in cui non capisco il passaggio di una dimostrazione matematica. La molteplicità delle fonti di errore e di fraintendimento coinvolge stati d'animo, emozioni, insicurezze e fantasie. Anzi, come si è suggerito, c'è un vero e proprio «serraglio» degli errori capaci di impedire o comunque condizionare negativamente l'adeguatezza dei giudizi morali (cfr. Huemer, 2005, pp. 137-39). Basta citare il pregiudizio che porta a favorire/sfavorire credenze a prescindere dalla loro verità e a credere / non credere quello che si vuole / non si vuole credere; la confusione dovuta alla possibilità di equivocare in merito a quali credenze sono appropriate / inappropriate alla materia del contendere; l'ostinazione a difendere ciò che non può essere difeso, le assunzioni implicite, le evidenze inarticolate, la numerosa famiglia delle fallacie argomentative.

Misurare il disaccordo morale su parametri scientifici significa dimenticare che a differenza delle tesi scientifiche quelle morali prescrivono modelli di condotta e valutazione per la vita umana individuale e associata, soluzioni che stabiliscono come le persone devono reciprocamente considerarsi e trattarsi, atteggiamenti ammissibili e inammissibili verso credenze che apprezziamo/disprezziamo e persone che le difendono. Non a caso, il realista dedica comunque particolare attenzione alla questione degli effetti distorsivi e manipolatori che il conflitto di interessi esercita sulla controversia morale, esasperandola e complicando la possibilità di disporre di dispositivi di raffreddamento (cfr. Enoch, 2009, pp. 26-27). L'attenzione a questo aspetto non è casuale non solo perché potrebbe contribuire a spiegare il carattere comparabilmente problematico del disaccordo morale rispetto a quello scientifico, o a quello descrittivo generalmente considerato, ma anche perché gli interessi soggiacenti alle opzioni morali conflittuali rappresentano fatti supplementari, evidenze con le quali le parti sono costrette a misurarsi che, non essendo pertinenti alla materia del contendere, rischiano di condizionare una volta di più l'adeguatezza dei giudizi morali a intercettare quelli pertinenti. Si pensi a un caso come l'affare Dreyfus, e a come la verità sull'innocenza del capitano francese, i fatti rilevanti per stabilirla, sono inquinati dall'antisemitismo e dal nazionalismo; o al condizionamento che l'economia agraria degli Stati americani del sud esercita sulle credenze in merito alla schiavitù; o al peso che la discriminazione ha esercitato ed esercita sui giudizi in merito alla competenza politica e professionale

delle donne. È più difficile che una controversia scientifica sia esposta a questi rischi, ma quando le accade di esserlo perché la materia del contendere chiama in causa interessi extra-scientifici fortemente conflittuali, non solo i suoi contenuti si radicalizzano, ma diventa più difficile districare il modo in cui le cose stanno da interferenze indebite che complicano le convergenze possibili (si pensi alla disputa tra evoluzionismo e creazionismo).

Quali che siano le diverse spiegazioni cui il realista ricorre per motivare gli errori cognitivi che sarebbero all'origine di disaccordi morali persistenti, resta il problema che in certi casi sembra impossibile rintracciare una risposta giusta sulla quale i contendenti potrebbero accordarsi. Sembra non esserci una risposta giusta nel caso dell'aborto, dell'eutanasia, della pena di morte; come nel caso dei diritti dei bambini, dei comatosi, degli animali e dell'ambiente. Dibattendo queste questioni – significativamente coincidenti, va osservato, con problemi di status morale – si arriva a punti morti insuperabili che apparentemente mettono in dubbio la fiducia realista nelle competenze cognitive dei contendenti, o di almeno alcuni di loro. Per quanto anche le controversie scientifiche possano manifestare una certa tenace resistenza alla ricomponibilità, dovuta alla mancanza di evidenze adeguate per le ipotesi concorrenziali, dispongono, come si accennava, di un metodo decisionale che, anche se non necessariamente nel breve periodo, è in grado di garantire un progressivo avvicinamento alla soluzione giusta. Quando una divergenza morale ripetutamente affrontata con competenza arriva inevitabilmente a un punto morto, invece, non significa solo che manca l'accordo sulla risposta giusta, ma anche che non si dispone di un metodo condiviso per cercarla. A rendere intrattabile un disaccordo morale è questa seconda caratteristica, non la prima.

Va subito notato che l'intrattabilità non dipende da divergenze su come risolvere in pratica i contenziosi (la regola maggioritaria, il referendum ecc.), ma piuttosto dalla paralisi che si associa all'indisponibilità di un *framing* condiviso della materia del contendere, di procedure giustificate per costruirlo, di argomenti che permettano alla controversia di progredire, avvicinando almeno parzialmente le opzioni divergenti. Se si assume che l'intrattabilità non sia in alcun modo imputabile a una o più delle molteplici fonti di fraintendimento citate – il che, però, in pratica non è facile accertare – la strategia realista dell'errore cognitivo, che stiamo qui esaminando nella sua versione moderata, sembra trovarsi in notevole difficoltà. Una volta scartata l'ammissibilità di quello che si può chiamare il «veto dell'idiota», cioè il

fatto che le peculiari deficienze di qualcuno nell'accesso a fatti morali contino a invalidarne l'esistenza, resta comunque in sospenso una difficoltà non secondaria (cfr. Huemer, 2005, pp. 131-32). Nel caso in cui si ammettesse l'esistenza di disaccordi intrattabili tra individui competenti, che non fanno errori logici e dispongono di evidenze adeguate, vorrebbe dire che ci sono divergenze morali rilevanti su questioni a proposito delle quali nessuno può avere ragione o torto in virtù di fatti morali. Disaccordi del genere potrebbero essere la prova che non esiste una realtà morale indipendente. Come si vedrà, la versione radicale in cui la strategia dell'errore cognitivo può presentarsi consiste precisamente in una netta replica metafisica a questa conclusione. Anche nella versione moderata, comunque, la strategia non trascura di sottolineare che il passaggio da una tesi epistemologica sul comportamento dei giudizi morali in circostanze di disaccordo a una tesi metafisica sullo status inadatto alla verità dei giudizi morali è quanto meno discutibile (cfr. Enoch, 2009, pp. 38, 41).

Proprio perché vuole mantenersi su un terreno meno problematico, però, nella sua versione moderata la strategia dell'errore cognitivo suggerisce che l'intrattabilità del disaccordo morale è solo un fatto apparente capace di acquistare consistenza sulla base di una presunzione anti-realista influente nel dominio morale a differenza che nel dominio scientifico. In presenza di una divergenza persistente tra matematici, non abbiamo dubbi sulla disponibilità di una risposta giusta perché i calcoli non possono dare ragione o torto a due soluzioni opposte, e se lo fanno vuole dire che si sono verificati errori da correggere. Solo l'indisponibilità del calcolo, in effetti, spiega perché si presupponga qualcosa di diverso nel caso della divergenza etica. Dato che non possiamo contare su «calcoli morali», questa risposta all'obiezione dal disaccordo appare piuttosto sbrigativa oltre che tutta giocata in difesa. La questione si esaurisce nel mostrare che anche i disaccordi che sembrano resistere alla ricomposizione razionale sono in via di principio risolvibili o perché ridicibili a disaccordi fattuali in senso stretto (come quando si discute sulla possibilità che il proibizionismo sulle droghe ne aumenti o diminuisca il consumo) o perché riguardano l'applicazione di concetti condivisi a circostanze diverse (come quando si discute sui principi di giustizia adatti a società sottosviluppate o avanzate) (cfr. Brink, 1984, p. 118).

A parte il fatto che la riduzione del disaccordo morale a disaccordo fattuale in senso stretto non è di per sé promettente perché non manca evidenza di disaccordi fattuali da tempo irrisolti (chi ha ucciso John

Kennedy? che cosa ha provocato il disastro aereo di Ustica nel 1980? quali sono gli effetti economici dei programmi di sicurezza sociale?) e che disaccordi pratici su come applicare concetti condivisi non sono di per sé meno radicali, nella sua versione moderata la strategia dell'errore cognitivo sembra sottovalutare il carattere genuino di divergenze morali intrattabili, mettendo a rischio quella plausibilità fenomenologica più volte citata come un punto di forza del realismo morale.

Manca in sostanza una riflessione adeguata su cosa fa problema nella relazione tra giudizi morali e verità nel caso in cui i giudizi appaiano irrimediabilmente divergenti. Soltanto ipotizzando un'abilità cognitiva specificamente morale, che permetta di discernere fatti morali con maggiore o minore successo, si può cominciare a spiegare cosa rende più o meno adeguati i nostri discernimenti: in definitiva, il realista deve mostrare che i fatti non parlano da soli, e che la pratica di *fact-detection* in cui ci si deve impegnare per avere le credenze giuste è decisiva a motivare la maggiore o minore adeguatezza dei giudizi.⁴⁴

Riferendoci a una speciale *detective ability* capace di spiegare se le nostre credenze afferrano o meno il modo in cui le cose stanno moralmente ci mettiamo su un terreno scivoloso perché dobbiamo disporci a prendere sul serio la possibilità che siamo in grado di «vedere» più o meno perspicuamente che qualcosa è giusto/ingiusto, buono/cattivo, su un piano astratto e generale o concreto e particolare. D'altra parte, se si ritiene, come qui si fa, che un punto di forza del realismo consiste nella sua attenzione a non dissolvere l'assertività dei giudizi morali nell'espressione di stati interni di chi li avanza, bisogna prendere in considerazione la possibilità che accediamo a certi fatti morali fondamentali in modo non inferenziale.

La metafora della visione è in sé equivoca perché fa pensare a un'improbabile percezione sensoriale, quando invece è di una prestazione mentale che si tratta: sappiamo che certe verità sintetiche – verità normative che si possono afferrare capendole – sono giuste a priori, prima di giudicare il caso singolo in cui sono coinvolte. Il mio giudizio

⁴⁴ Per l'idea che il realista non lascia spazio alla capacità di giudizio costringendoci solo a prendere atto dei fatti cfr. Ross (2008, pp. 96, 99). In effetti, l'immagine del «detective» che sembra congeniale a descrivere quel che facciamo quando ci mettiamo sulle tracce di fatti morali, suggerisce qualcosa di ben diverso. Si veda ad esempio Bloch (1988, pp. 245-64), dove si sottolineano due aspetti significativi in proposito: la questione dell'incertezza o lo stato di suspense dovuto alla percezione di un mistero irrisolto e la questione della scoperta guidata dagli indizi (e dai diversi metodi per rintracciarli: quelli di Holmes, ad esempio, sono ben diversi da quelli di Poirot). Tecnicamente, la questione è se la relazione con la realtà che la ricerca dei fatti giusti implica è confermativa o attivistica (prendo a prestito i termini da Haack, 1984, anche se il suo modo di impiegarli va in una direzione diversa da quella che mi interessa).

che Putin dovrebbe essere deposto si basa sul fatto che credo i despoti debbano essere deposti e credo che Putin sia un despota – che i despoti debbano essere deposti è un giudizio intuitivo, che non ho ricavato da altre credenze e premesse ragionandoci sopra e mi appare quindi credibile indipendentemente da esse. Come faccio a sapere che i despoti devono essere deposti? Che cosa implica il fatto che io consideri intuitiva questa credenza per quel che riguarda la sua validità? Perché è probabile che si tratti di una credenza controversa?

Poche tesi metaetiche sono state oggetto di discredito e fraintendimento come l'intuizionismo, proprio a partire da una varietà di modi tendenziosi di ricostruire le risposte a queste domande. I problemi considerati insormontabili sono di due tipi: riguardano il carattere misterioso del sesto senso morale che bisognerebbe ipotizzare per capire cosa vuol dire «intuire» che qualcosa è giusto o buono – quasi si trattasse di una variante morale dei sensori del pipistrello (la cosiddetta «radar view»); e riguardano la combinazione problematica tra inaffidabilità, pretesa infallibilità e non-argomentabilità dei giudizi intuitivi (la cosiddetta «hotline view») (cfr. Crisp, 2002, pp. 57-63).

Anche a questo proposito sarebbe auspicabile una certa sdrammatizzazione. Dato che qui si prende in considerazione l'ipotesi di credenze intuitive a partire dal carattere problematico della relazione tra credenze e fatti morali presumibilmente evidenziata da disaccordi intrattabili, entrambi i problemi ci interessano, ma a certe condizioni. Non serve ad esempio entrare nel merito delle obiezioni più generali rivolte al tipo di conoscenza morale aprioristica che l'intuizione rappresenta, se non per quanto concerne un modo appropriato di intendere il riferimento all'autoevidenza di tesi morali. Solo se si fraintende questo aspetto, infatti, si può ritenere che il disaccordo evidenzia l'impossibilità di un accesso diretto a verità morali fondamentali.⁴⁵

Se, invece, si precisa che tesi morali autoevidenti non devono essere intese né come ovviamente né come necessariamente vere perché le si può afferrare meglio o peggio, e quindi dividersi su quali sono e cosa implicano, l'immediatezza con cui un principio morale può essere in-

⁴⁵ L'intuizionismo implica diverse posizioni su quali verità sintetiche possono essere conosciute intuitivamente. Qui ci si richiama implicitamente a quello che Sidgwick (1874, pp. 138, 242-44) chiama «intuizionismo filosofico», che cerca di sistematizzare e correggere la moralità di senso comune, andando alla ricerca di principi fondamentali che magari non sono parte della riflessione morale quotidiana, ma giustificano i principi generali quotidiani che utilizziamo: solo principi che possono rappresentare il nocciolo della moralità sono da considerarsi autoevidentemente conoscibili e capaci di identificare errori valutativi dovuti a incompatibilità tra quel che richiedono e quel che il senso comune pensa.

tuito non implica né la sua non-argomentabilità né la sua non-sfidabilità. Attribuire credibilità indipendente a certe evidenze non significa in definitiva pretendere che i fatti parlino da soli. Parlano se mai a chi è capace di intenderli, dove intendere e credere vanno insieme perché credere è parte di quello che intendere significa. Quando dico «non vedi che il modo in cui Putin governa è ingiusto?» ho in mente precisamente che c'è in gioco un fatto morale intuibile indipendentemente dalle credenze e premesse da cui ciascuno di noi parte (governi dispotici sono inaccettabili). La mia idea è che dovresti riconoscere immediatamente il fatto in questione perché il tuo giudizio morale in materia non sia difettoso; se sei in disaccordo posso ritenere che la tua «vista morale» sia difettosa e fornirti altre indicazioni per condividere il mio giudizio. Ha ragione chi sottolinea la capacità dell'intuizionismo di rendere conto dell'esperienza morale concreta che facciamo quando cogliamo in modo diretto cosa c'è di giusto o sbagliato in una condotta, una regola, una pratica; e dell'ingenuità deliberata caratteristica di una riflessione morale più impegnata a cercare la verità che a evitare l'errore (cfr. Stratton-Like, 2002, pp. 25-28).

Quel che conta è che, anche se pensiamo che verità normative fondamentali possano essere intuitive, non dobbiamo per questo ritenere che i fatti morali in questione siano inerti, immuni all'errore e al dubbio, pronti da scoprire. Come del resto mostra qualsiasi *detective story* degna del genere, spesso non vediamo proprio quello che è sotto i nostri occhi (il che non significa che non c'è niente da vedere).

Arriviamo per questa via alla questione della possibile inaccessibilità delle verità morali, sulla base della quale è la versione radicale della strategia dell'errore cognitivo che cerca di rispondere all'obiezione dal disaccordo. Come si può intuire, si tratta di una risposta che si colloca in uno spazio intermedio tra l'attenzione ai *truth-bearers* (le credenze morali espresse nei giudizi, e la loro capacità di afferrare i fatti con maggiore e minore successo) e quella ai *truth-makers* (il tipo di fatti in cui le verità morali consistono). Posto di fronte a disaccordi morali intrattabili, il realista potrebbe replicare che, non essendo la sua tesi epistemologica, il problema non lo riguarda (cfr. Enoch, 2009, p. 22). In effetti, se si è interessati soltanto ad affermare che ci sono almeno alcune verità morali, indipendentemente dalle nostre attitudini in merito, la possibilità che i giudizi non le afferrino non è in grado di smentire la loro esistenza. La stessa replica potrebbe contrastare il nesso necessario che l'argomento dal disaccordo stabilisce tra l'esistenza di verità morali e la disponibilità di un metodo per arri-

varci. Verità morali, infatti, potrebbero esserci senza essere decidibili (cfr. Enoch, 2009, p. 25).

In certi casi, quindi, non avremmo modo di sapere chi ha ragione e chi ha torto senza che questa nostra ignoranza implichi qualcosa in merito all'inesistenza della risposta giusta. Se la verità trascende l'evidenza, rappresentando cioè un fatto non epistemico, perché indipendente da nozioni come accettabilità, giustificabilità ecc., e dalle attitudini connesse, giudizi difettosi sarebbero dovuti al fatto che le verità morali eccedono la nostra capacità di afferrarle, cioè sono inaccessibili. Divergenze morali intrattabili hanno una risposta giusta che per il momento non siamo in grado di conoscere, come se ci fossero ambienti in cui non siamo in grado di investigare o fatti che non riusciamo a descrivere.

Come sappiamo, la verità è indipendente perché elude anche le nostre migliori competenze epistemiche: e questo significa che anche il giudizio morale più meditato, informato e accettabile può essere falso. Anche se manteniamo ferma la distinzione tra il fatto che esistono verità morali e il fatto che siamo capaci di conoscerle, tuttavia, è problematico spiegare disaccordi morali intrattabili attraverso l'idea che le verità morali in gioco superano la nostra comprensione. Possiamo accettare di non sapere quanti pianeti ci sono nell'universo anche se sappiamo che c'è una risposta giusta, ma difficilmente possiamo accettare di non sapere se l'eutanasia è accettabile o inaccettabile se c'è la risposta giusta. Quel che intendo dire non è che il carattere speciale del dominio etico richiede che qualsiasi verità morale sia accessibile, ma che, riguardando lo status moralmente apprezzabile o disprezzabile di condotte, opzioni e stati di cose con i quali dobbiamo convivere, nel dominio etico la verità ci riguarda troppo da vicino per potere essere rappresentata come *necessariamente* sfuggente.⁴⁶ Ammetterlo non vuol dire adattare la normatività della verità alle nostre limitazioni, ma evitare che verità morali appaiano dogmatiche e misteriose nello stesso tempo, una combinazione poco congeniale alla possibilità che offrano un senso di realtà normativo in grado di orientare giudizi morali «confusi». Una soluzione possibile è quella di ipotizzare una

⁴⁶ Condivido l'idea di Enoch (2009, p. 22) secondo cui postulare fatti morali radicalmente inaccessibili è per il realista «a very small comfort». Contrariamente a quello che ritiene Shafer-Landau (2003, pp. 233-34), prendere questa posizione non significa contestare il realismo sulla base del fatto che nel dominio morale tutte le verità devono essere accessibili, ma se mai tutelare la plausibilità del suo resoconto dei giudizi morali. D'altra parte lo stesso Shafer-Landau (p. 17) osserva che per agenti epistemici ideali non ci sono verità non conoscibili: siamo se mai noi, persone reali, ad avere problemi – epistemici e non – in tal senso.

distinzione tra forme forti e forme deboli d'inaccessibilità epistemica delle verità morali: un conto infatti è affermare che certe verità sono impossibili da conoscere (cioè *undetectable*), un conto è affermare che è possibile non siano conosciute (cfr. Tersman, 2006, pp. 69-70, 81). La seconda possibilità può originare casi di blocco decisionale dovuti a forme di cecità morale, ma non rivendica la loro inevitabilità né l'impossibilità di superarle. Cercando di chiarire questo aspetto l'attenzione si sposta sulla possibilità che disaccordi intrattabili, ma nello stesso tempo «incolpevoli» – perché non dovuti agli errori cognitivi di almeno una delle parti contendenti – dipendano dal particolare status dei fatti morali in questione.

Supponiamo di aver a che fare con la divergenza morale sull'aborto, e in particolare con la possibilità di applicare al feto il predicato «è una persona». Da un punto di vista epistemico il punto morto cui le parti arrivano può essere descritto in questi termini: ci sono fatti che le parti non conoscono, e quindi non sanno dire se il predicato è soddisfatto o meno (gli uni dicono che lo è, gli altri che non lo è). Sono fatti cui non si ha accesso epistemico a stabilire la risposta giusta. Se, invece, ipotizziamo che sia il carattere del linguaggio a fare problema, è il carattere semantico indeterminato del predicato «è una persona» a spiegare perché le parti non trovano un accordo.⁴⁷ Se, infine, ipotizziamo che non ci sia un fatto determinato come quello che il predicato descrive, è il carattere vago del modo in cui le cose stanno in materia a essere responsabile della divergenza. Nel caso semantico è il predicato «è una persona» a essere vago perché esistono diversi fatti cui è possibile riferirlo, nel caso ontologico il predicato «è una persona» è vago perché i fatti stessi cui si riferisce lo sono.

Se una questione disputata è indeterminata si spiega perché disaccordi incolpevoli possono essere razionalmente intrattabili. In queste situazioni infatti due giudizi morali divergenti sull'aborto – quello di Emma per la scelta e quello di Eugenia per la vita – appaiono altret-

⁴⁷ Non intendo entrare nel merito della discussione sulle teorie della vaghezza e sulla differenza tra vaghezza e indeterminatezza. Basta dire che la vaghezza può essere considerata un tipo di indeterminatezza quando le imprecisioni che genera sono di tipo semantico e ontologico, un tipo di ignoranza quando invece le imprecisioni sono dovute a motivi epistemici. Restando al caso del feto, la vaghezza ontologica coincide con l'ammettere che c'è un'entità che per sua natura non può essere classificata, mentre la vaghezza epistemica coincide con l'ammettere che c'è un'entità della quale i nostri migliori sforzi epistemici sono incapaci di determinare la classificazione. Bisogna poi anche aggiungere che c'è più di una fonte di vaghezza (cfr. Haack, 2008, p. 6). Di solito ci si riferisce a predicati che esprimono proprietà gradualmente («persona»), ma anche altre parti del discorso possono essere gradazionali, come gli avverbi (ad esempio «ragionevolmente» e «normalmente») o i sostantivi (ad esempio «agente» o «vita»).

tanto coerenti con l'evidenza disponibile. Il punto, quindi, non è che una delle due è moralmente cieca e l'altra moralmente perspicace. Piuttosto è la questione stessa a sospendere la bivalenza dei giudizi morali, sospendendo la loro possibilità di essere veri o falsi. Questioni del genere occupano uno spazio che può essere metaforicamente descritto come quello del crepuscolo, cioè di una zona di confine indeterminata tra giorno e notte (cfr. Sosa, 2001, pp. 221-22). Emma crede che al crepuscolo sia ancora giorno, Eugenia crede sia già notte. Nessuna delle due è sufficientemente competente da avere ragione né insufficientemente competente da avere torto. Nella *twilight zone* delle questioni indeterminate non ci sono fatti precisi. È comprensibile quindi che entrambe siano incapaci di descriverli adeguatamente, visto che non è disponibile un modo preciso in cui le cose stanno che decida se è giorno o notte. In questo caso non ci sono né cattive *detectives* né fatti *undetectable*.

La replica realista all'obiezione dal disaccordo centrata sull'indeterminatezza sembra avere un punto di forza: prende sul serio il disaccordo morale intrattabile, non cerca di ridimensionarlo a fatto apparente o a fatto non morale. Il modo in cui lo spiega però apre più problemi di quanti ne risolva, a meno che la tesi dell'indeterminatezza che rende vaghe le verità morali in gioco non sia adeguatamente qualificata. Anzitutto, infatti, deve essere chiaro che Emma ed Eugenia non sono due imbecilli che sprecano il loro tempo in una divergenza insensata. Anche se assumiamo che non siano condizionate da limiti cognitivi, dobbiamo escludere siano consapevoli che la questione di cui discutono è moralmente indeterminata. Quindi pensano di avere una credenza giusta su una questione che non ammette risposta giusta.

Non è davvero chiaro, ad esempio, quali siano le implicazioni della sospensione del principio di bivalenza in una disputa morale su una questione indeterminata. Cosa vuole dire che i giudizi morali in casi del genere non sono né veri né falsi? Si può ancora parlare di ragione e torto, e come? Si deve ritenere che entrambe le parti contendenti hanno torto o che entrambe le parti contendenti hanno ragione? L'idea che l'argomento suggerisce è che nessuna sia in possesso dell'intera verità, anche se nessuna ha realmente torto: le credenze di ciascuna sono vere in parte e false in parte, quindi nessuna è nel giusto, ma nessuna crede semplicemente il falso (quanto piuttosto il non-vero). Ma a quali condizioni l'indeterminatezza non è un rimedio peggiore del male (disaccordo intrattabile) se si vuole preservare la possi-

bilità di un senso di realtà normativo in grado di orientare i giudizi morali?

Bisogna insistere sul fatto che prendere sul serio disaccordi morali intrattabili richiede di tenere conto che, nonostante i punti morti, le parti non chiudono il discorso. Eugenia continua a disputare con Emma sul fatto che l'aborto è inaccettabile anche se non riescono a convergere sul fatto che lo è. Abbiamo già detto che entrambe agiscono come se la risposta giusta ci fosse.⁴⁸ Si deve aggiungere che in un caso del genere è difficile che le due concordino semplicemente sul carattere indeterminato della questione, mettendola da parte. C'è insomma una resilienza della disputa specifica al dominio morale perché connessa alle sue implicazioni pratiche, e cioè al fatto che il modo in cui giudichiamo vuole afferrare fatti che arredino in modo apprezzabile la nostra vita (e anche la nostra morte).

Per la stessa ragione è plausibile supporre che le parti continuerebbero a discutere anche se sapessero che la questione è indeterminata. Questo non soltanto perché disputando s'impara, magari anche soltanto a revisionare il modo in cui la questione deve essere posta, ma anche perché l'indeterminatezza potrebbe essere dovuta alla mancanza di evidenze disponibili, la cui futura disponibilità è tuttavia concepibile (cfr. Sturgeon, 1994, p. 113). Il progresso morale, in questo contesto, ha sempre implicato un (lento) superamento dell'indeterminatezza, soprattutto se connessa allo status morale vago di entità non ancora concepite o ancora inconcepibili come soggetti (lo schiavo) e alle proprietà implicate dal riconoscere a un'entità uno status morale preciso. La seconda e più importante qualificazione che si deve richiedere all'argomento sull'indeterminatezza come replica all'obiezione dal disaccordo riguarda la portata circoscritta del fenomeno. Se è vero che la vaghezza del crepuscolo non tocca fatti oggettivi in merito a cosa è notte e cosa è giorno (cfr. Sosa, 2001, p. 224) è importante che la quantità di realtà morale della quale si ammette l'imprecisione non

⁴⁸ In una situazione ideale il realista considererebbe irrazionale questo comportamento perché individui perfettamente competenti saprebbero quando una questione è moralmente indeterminata, trattandosi di un fatto che è indipendente da loro. Lo stesso non vale per il costruttivista, che considera decidibile il carattere moralmente determinato/indeterminato di una questione, e quindi il disaccordo eventualmente intrattabile che può coinvolgerla (così si spiega, ad esempio, la spolticizzazione del disaccordo metafisico da parte del secolarismo che, utilizzando una metaetica costruttivista, giustifica l'idea che individui ideali concordino su cosa essere in accordo/disaccordo, e su quali disaccordi sono / non sono ricomponibili). Il punto è che l'«ostinazione» a discutere mostrata in casi reali da parti contendenti che avanzano giudizi morali incompatibili su una questione vaga dice qualcosa di interessante sulla disanalogia tra disaccordo scientifico e disaccordo morale, e quindi sul modo speciale in cui la determinatezza funziona per i fatti morali.

sia troppo estesa, altrimenti il realismo morale sembra abbandonare il campo proprio quando il suo contributo sarebbe più indispensabile.

Come si è detto, se nessuna delle possibili risposte in gioco fosse falsa, questo vorrebbe dire che qualsiasi risposta sarebbe giusta in quanto non sbagliata. Dato che ammettere una situazione del genere assomiglia pericolosamente ad ammettere che qualsiasi risposta è buona o cattiva quanto ogni altra, bisogna chiarire cosa implica assumere che l'indeterminatezza esclude ci sia una risposta giusta determinata, il che lascia del tutto aperto il modo in cui la questione disputata deve essere risolta. Così facendo si può anche specificare meglio in che senso l'indeterminatezza deve essere considerata un fenomeno circoscritto. Anzitutto, l'indeterminatezza non è questione di tutto o niente, ma questione di gradi: solo poche questioni possono essere considerate radicalmente indeterminate perché in molti casi, anche se non c'è una risposta determinatamente giusta, possono essere in gioco più risposte giuste, oltre che risposte determinatamente ingiuste. Secondariamente è opportuno distinguere tra indeterminatezza e fenomeni affini con i quali è possibile confonderla (cfr. Kramer, 2009, cap. 3).

Non è la stessa cosa ad esempio dire che una questione può non avere una determinata risposta giusta e dire che non si può dimostrare che ce l'ha per unanime consenso. Nel primo caso la risposta può esserci anche se nessuno è in grado di discernersela, nel secondo è necessario che la sua giustezza sia percepita da qualsiasi interlocutore competente. Si può presumere che questioni morali intrattabili difficilmente ammettano risposte dimostrabilmente giuste, ma questo non vuol dire che escludano risposte determinate. La constatazione non ha niente a che fare con la prevedibilità o l'imprevedibilità della convergenza che potrà verificarsi in merito. Non si può inferire che ci sia una risposta giusta dal fatto che i disaccordi assumono modalità prevedibili né inferire che la risposta giusta non ci sia se assumono modalità imprevedibili. L'indeterminatezza, inoltre, deve essere distinta dall'incertezza, e questo ci riporta alla distinzione tra vaghezza epistemica e vaghezza ontologica.

Siamo incerti sulla risposta giusta se le nostre credenze sono per qualche ragione epistemicamente inadeguate, ma una questione è indeterminata se ammette risposte egualmente giustificate o incommensurabili da un punto di vista ontologico. Se sono incerta sulla risposta giusta, insomma, non posso concluderne che la risposta non c'è, ma devo semplicemente sospendere il giudizio, riconoscendo che le mie credenze non bastano: non posso dire né che l'aborto è giusto né che

è ingiusto né che le due risposte si equivalgono. Se, invece, la questione è indeterminata vuole dire che la risposta giusta non c'è perché i fatti rilevanti sono imprecisi al punto che due risposte conflittuali appaiono in virtù di tali fatti egualmente corrette o impossibili da comparare. Poiché questa situazione non è così frequente, può essere accomodata dal realismo senza danneggiarlo, visto che riguarda casi specifici dai quali sarebbe arbitrario inferire conclusioni generali. Si potrebbe infatti ammettere che alcuni concetti morali sono inevitabilmente vaghi e che molte dicotomie morali (persona / non persona; agente/paziente; ragionevole/irragionevole, per citarne alcune) ci portino in una zona grigia di casi di confine, essa stessa circoscritta da confini vaghi.

I fatti rilevanti sono in questi casi molto sottili e complessi e si deve ammettere che possono rimanere più o meno afferrabili, generando situazioni di indeterminatezza più o meno radicale. Quando diciamo che un termine è vago stiamo appunto dicendo che ci sono casi reali o possibili in cui non si sa se il termine vale: come si è già notato, di questo «non sapere» è possibile rendere conto in termini semantico-ontologici (ignoro se un giudizio che impieghi il termine sia vero) o in termini epistemici (ignoro se un giudizio che impieghi il termine sia appropriato alle circostanze, se dica qualcosa di preciso o completo sul caso in questione). Bisogna distinguere i casi in cui si tenta di ridurre l'indeterminatezza a un fatto epistemico per evitare qualsiasi impegno a un'ontologia realista e i casi in cui invece la riduzione è finalizzata a difendere la possibilità di determinatezza contro l'assunzione dell'indeterminatezza come «default position» in tutte le circostanze in cui risulta difficile risolvere questioni controverse (cfr. Dworkin, 2011, p. 91). Casi del primo tipo sono quelli in cui si nega che un disaccordo intrattabile implichi una materia del contendere determinata, escludendo sia per questa ragione che i giudizi in merito non sono né veri né falsi. Casi del secondo tipo sono invece quelli in cui si afferma che una questione è controversa perché non si conoscono abbastanza i fatti rilevanti che permetterebbero a un giudizio di essere epistemicamente fondato, e per questa ragione non si sa se il giudizio in questione è vero o falso. Mentre l'effetto di questo argomento riduttivo è senza dubbio salutare perché permette di distinguere l'indeterminatezza dall'incertezza, l'effetto del primo argomento riduttivo non lo è altrettanto perché cerca di occultare che in casi difficili il nostro «non sapere» possa dipendere dal fatto che ignoriamo qualcosa di determinato che c'è o dal fatto che non c'è qualcosa di determinato.

Che anche in casi più ampi di quelli classicamente associati all'intrattabilità si verificano divergenze persistenti non basta a stabilire che non c'è una soluzione giusta alle questioni in gioco. Una conclusione del genere si spiega solo se si cancella la distinzione tra il fatto che ci sia una risposta vera e il fatto che sia possibile dimostrare qual è (cfr. Kramer, 2009, pp. 90-91). Se non tutti i disaccordi morali incolpevoli sono dovuti all'indeterminatezza resta però il problema di spiegare cosa li produce.

Qui riemerge la questione già affrontata relativa al modo in cui l'argomento per analogia condiziona l'interpretazione dei problemi di convergenza etica misurandoli sull'interpretazione dei problemi di convergenza empirica. Se si esclude che fatti morali siano riducibili a fatti naturali, verità morali non sono verità empiriche. Si tratta piuttosto di verità sintetiche, che devono cioè riguardare la connessione tra elementi che non appartengono necessariamente uno all'altro: quando dico «l'aborto è ingiusto» tengo insieme (o sintetizzo) l'idea dell'aborto con l'idea dell'ingiustizia e la sintesi è corretta solo se i fatti la confermano. Anche se disaccordi empirici possono apparire persistenti, è difficile negare che in linea di principio sia possibile risolverli data la disponibilità di metodi investigativi che prevedono. Se fino a oggi non sappiamo chi è responsabile della strage di Bologna del 1980, questo non esclude che potremo un giorno o l'altro saperlo. Nel caso invece di un disaccordo su verità sintetiche la convergenza sui metodi investigativi è bassa e non si può contare sulle proprietà logiche delle asserzioni valutative per superare le divergenze. Non si tratta infatti di verità osservabili: non posso vedere con i miei occhi, né percepire con nessuno degli altri quattro sensi, che l'eutanasia involontaria è giusta o ingiusta.

Come si è già notato, per quanto fatti morali possano contribuire a spiegare fatti naturali, questo non significa che disponiamo di una giustificazione empirica per crederci. Se si può confermare che alcuni disaccordi persisterebbero anche in circostanze ideali, dove gli errori cognitivi più comuni sono rimossi, non si deve per questo concludere che sono tutti dovuti all'indeterminatezza. Semplicemente, infatti, il blocco decisionale può essere spiegato ammettendo che resta una distanza tra quello che siamo capaci di sapere e quello che c'è da sapere. Il realismo non può assicurare che saremo in grado di accedere a tutte le verità che ci servono. I *detectives* morali siamo noi e la nostra libertà d'indagine sarebbe del tutto mortificata se si ammettesse che almeno in condizioni

ottimali la correttezza dei nostri giudizi morali deve essere inevitabile (cfr. Kramer, 2009, pp. 98-99).

Pretendere che il realismo, per essere credibile, sia tenuto a programmare nel dettaglio il nostro modo di ragionare moralmente significa darne una rappresentazione caricaturale per facilitare la possibilità di sbarazzarsene. Ammettere, viceversa, che, anche se si crede che c'è un modo in cui le cose stanno, non c'è una coincidenza necessaria tra l'esistenza di verità morali e la nostra piena capacità di affermarle, lascia spazio per la libertà di giudicare, il che non esclude che si sia in grado di acquisire consapevolezza dei suoi esiti sbagliati e di correggerli.

Ancora una volta il punto è che se quando giudichiamo non vogliamo fidarci solo delle nostre emozioni, dei nostri sentimenti e dei nostri principi, dobbiamo guardare ai fatti, che sono quelli che sono indipendentemente da noi, e tali restano anche se non li vediamo correttamente o non li vediamo affatto. Fatti morali sono eccentrici e misteriosi solo se assumiamo che c'è un modo «normale» in cui i fatti appaiono che, seguendo l'argomento per analogia, è quello caratteristico dei fatti empirici in quanto fatti osservabili: poiché questa normalità non è evidentemente rispettata nel caso morale, qualsiasi *fact-talk* sarebbe in questo dominio fuori luogo. È vero che anche da un punto di vista anti-realista si può ammettere un intreccio tra contenuto descrittivo e contenuto valutativo dei giudizi morali, ma lo si fa per contestare una concezione positivista del fattuale a favore di una concezione valutativa del fattuale, che ammette solo fatti selezionati come salienti da un quadro concettuale. Fatti e valori non sono separabili perché i fatti sono valutativamente impregnati da noi. Non si rivendica che la valutazione è un'attività descrittiva, ma che le descrizioni sono valutative (assumendo una dimensione valutativa la descrizione si arricchisce e diventa più accurata).

Nel caso del realismo è invece la dimensione descrittiva della valutazione a essere importante. La valutazione presuppone fatti che ci sono indipendentemente e deve renderne conto in modo appropriato. Quando un'asserzione valutativa afferma valore o disvalore di un'opzione rappresenta cosa implica sostenerla o avversarla per il modo in cui le cose stanno, elaborando normativamente la fattualità da cui emerge e alla quale non è riducibile. Il linguaggio morale è «spesso» perché i giudizi morali rispondono a modi di percepire la realtà e spe-

rimentarla intellettualmente.⁴⁹ Non sono ispirati da valori che poi cercano di applicare, ma orientati a situazioni di cui vogliono accertare il significato morale indipendente.

Assolutismo virtuale, assolutismo reale

Come a questo punto dovrebbe essere chiaro, a rendere il realismo attraente, punto di vista normativo incluso, è l'attenzione che riserva alla relazione tra linguaggio e mondo in quanto relazione tra come crediamo (vogliamo, speriamo, temiamo ecc.) le cose stiano e come stanno realmente. C'è qualcosa da cui la verità delle mie credenze dipende e non è quello che penso, voglio e spero a determinare la realtà, o almeno tutta la realtà; c'è un modo in cui le cose dovrebbero essere (dal quale seguono cose che dovremmo fare) autorevole indipendentemente dalle nostre attitudini in merito.

È altrettanto chiaro che l'obiezione più seria a questo modo di ragionare non viene da tesi semantiche di tipo espressivistico, secondo cui i giudizi normativi esprimono attitudini alle quali si pretende il mondo debba conformarsi, o da tesi metafisiche di tipo soggettivistico, secondo cui i giudizi normativi descrivono fatti mentali di chi li avanza. È piuttosto una posizione in senso lato idealistica a rappresentare l'orientamento rivale da prendere sul serio: in questo caso, infatti, non si nega la rilevanza della relazione tra linguaggio e mondo, ma si ritiene piuttosto che il mondo esista in quanto pensabile, concepibile, valorizzabile da noi, attraverso schemi concettuali che permettono un accesso mediato alla realtà, impedendo allo stesso tempo qualsiasi forma di accesso diretto.⁵⁰ Dove il realismo afferma che quello che

⁴⁹ Il carattere «spesso» del linguaggio morale, o di almeno alcuni dei suoi concetti, può essere riduttivamente inteso se ci si limita a considerare il contenuto descrittivo di asserzioni morali in parte determinato da quello valutativo: la descrizione di un comportamento come crudele contiene già un giudizio morale negativo che deve guidare l'agire (non bisogna essere crudeli). Un caso esemplare di interpretazione riduttiva è quello di Williams (1985, pp. 170-72): ammette che l'applicazione di concetti spessi è controllata da fatti («guidata dal mondo»), ma sulla base di come i giudicanti li percepiscono e rispondono alle loro sollecitazioni. Concetti «sottili», invece, come «giusto» e «buono», sono esclusivamente rivolti a raccomandare forme di agire e non sono guidati dal mondo, quindi non trattano fatti. Avremmo quindi descrizioni valutative (concetti spessi) o valutazioni senza descrizioni (concetti sottili), con il risultato che il legame della valutazione con il mondo scompare. L'idea che i concetti spessi facilitano l'accesso alla realtà morale de-intellettualizzandolo è in Murdoch (1998), ma il suo suggerimento è anche un punto di partenza per valutare la tenuta della distinzione tra concetti sottili e concetti spessi.

⁵⁰ Il riferimento all'idealismo come tesi anti-realista (o dipendentista) è diventato sempre meno frequente dopo che il linguaggio ha sostituito la mente come partner della relazione con il mondo. Lo utilizzo qui perché individua una prospettiva più ampia di quella costruttivista, che assumo includa, a partire dalla quale si può chiarire meglio il nesso tra aspetti metafisici, epistemologici e

diciamo e crediamo del mondo almeno in certi casi è indipendente da come vediamo e interpretiamo il mondo, perché ci sono fatti esterni a visioni e prospettive interpretative, l'idealismo autorizza invece a pensare il contrario. Quello che diciamo e crediamo del mondo è vero o falso relativamente a uno schema e lo stesso vale per il modo in cui le cose stanno o potrebbero stare.

Se estendiamo le implicazioni di questa differenza alla realtà morale avremo da una parte l'idea che ci sono fatti normativi autorevoli indipendentemente da schemi e dall'altra l'idea che solo schemi autorizzano i fatti a essere normativamente autorevoli. Lo standard di realtà cui i giudizi normativi rispondono è indipendente da attitudini nel primo caso, dipendente da attitudini nel secondo. La rappresentazione convenzionale di questa differenza contrappone una normatività indisponibile perché non determinata da qualcuno o qualcosa – quindi austera e autoritaria – a una normatività sensibile a caratteristiche cognitive e affettivamente salienti delle creature che devono sottoscriverla, quindi fluida e consensualistica.

Ritengo si dovrebbe piuttosto vedere che la vera divergenza sta nella possibilità di ammettere uno scarto tra schemi e mondo, tra come valutiamo la realtà e come la realtà dovrebbe essere valutata riconoscendo che ci sono fatti, stati di cose, entità non categorizzabili, esterni alla giurisdizione degli schemi. Se si esclude la sensatezza di questa alternativa, è chiaro che la normatività reale può essere solo quella valorizzata dalle attitudini giuste, che funzionano come schema concettuale attraverso il quale avvicinare la realtà, in modo che non ci siano fatti se non quelli che lo schema è in grado di descrivere né standard di verità esterni per giudizi normativi.

Forme sofisticate di idealismo, che operano sia sul piano metafisico sia sul piano normativo, hanno in comune l'interesse a evitare gli esiti relativistici di questa rivendicazione.⁵¹ Il loro modo di procedere consiste nel mostrare che, anche se non ci sono standard indipendenti da quelli che schemi autorizzano, questo non significa che gli standard interni non debbano rispondere a requisiti di categoricità. Come si è visto, la contraddizione resistente tra accettabilità e imbattibilità di

pratici dell'idea che non c'è realtà esterna a schemi concettuali. Cfr. Nagel (1986, pp. 111-35) per una critica dell'idealismo pertinente ai miei scopi. Per l'interessante idea che uno schema concettuale contemporaneamente agevola e ostacola tipi di accesso alla realtà cfr. Loux (1998, pp. 8-9).

⁵¹ Quello che Lynch chiama «kantismo relativizzato» corrisponde dal mio punto di vista a un ennesimo tentativo di mantenere i benefici cognitivi del realismo facendo a meno dei requisiti metafisici che richiedono. In questo senso lo stesso Lynch e Putnam da una parte, come Rawls e Habermas dall'altra, possono essere considerati rappresentanti dell'idealismo sofisticato di cui parlo.

principi politici si spiega precisamente con il bisogno di assolutizzare standard dipendenti. Più in generale, quelle che si possono descrivere come forme di «assolutismo virtuale» rispondono al problema di irrobustire normativamente la relatività concettuale di proposizioni e fatti (cfr. Lynch, 1998, pp. 142-47). Se standard assoluti non virtuali rispondono al modo in cui le cose stanno indipendentemente da schemi / attitudini, standard assoluti virtuali rispondono al modo in cui le cose stanno come schemi / attitudini lo descrivono. Non c'è una realtà ultima, ma può esserci un fondato senso di realtà concettualmente condiviso. Non ci sono verità esterne, ma possono esserci verità fondamentali. Non ci sono principi politici veri, ma principi politici giustificabili. Non è possibile né desiderabile avere di più perché non si può saltare fuori da schemi come un «assolutismo reale» pretenderebbe affermando che la realtà esiste, e che possiamo sperimentare in diversi modi, quello morale incluso, la sua esistenza indipendente.

Assumiamo dunque che l'assolutismo reale corrisponda a una tesi metafisica che ammette l'esistenza del mondo com'è indipendentemente dai nostri schemi (accettando quindi la possibilità di uno scarto tra quello che esiste e quello che siamo in grado di concepire) e a una tesi normativa che ammette la desiderabile concepibilità di una realtà morale indipendente da attitudini, e quindi riconosce a livelli diversi il valore normativo che il concetto di verità può assumere.

Dal punto di vista metafisico l'obiezione più forte all'idea di assolutismo reale insiste sull'inaccessibilità di un mondo non schematizzato, e quindi sull'inconcepibilità di fatti esterni a schemi, dato che la concezione della realtà ammissibile è quella che possiamo permetterci: se la realtà ci arriva già lavorata e non la vediamo mai direttamente, l'interesse della metafisica tradizionale alla realtà ultima è patetico perché, che sia descrittiva o revisionista, la metafisica non può che occuparsi di come schemi concettuali funzionano e di come il mondo ci si presenta attraverso le loro lenti. Dal punto di vista normativo, invece, l'obiezione più forte all'idea di assolutismo reale insiste sulle insufficienze pratiche e motivazionali di un appello normativo alla realtà che ridurrebbe l'agire morale a una presa d'atto di come le cose stanno: in questo caso non conta tanto la questione dell'inaccessibilità di una realtà non schematizzata, contano piuttosto quelli che sono intesi come effetti normativamente dannosi di una tesi indipendentista sul valore. Nell'assolutismo reale quello che diciamo della realtà avrà implicazioni per quello che diciamo della verità: c'è un modo indipendente in cui le cose stanno che stabilisce se quello che diciamo è

vero o falso (o talvolta indeterminato), se un'opzione è giusta o sbagliata, una scelta buona o cattiva. C'è qualcosa in virtù della quale asserzioni possono essere valutate, qualcosa che permette di introdurre una discontinuità tra quello che diciamo vero e quello che è vero.

Nella sua variante metafisica l'assolutismo virtuale accetta che l'unità di misura funzioni così, ma solo all'interno di schemi alternativi che possono trovare forme di sovrapposizione, anche se mai definitive e determinate («verità virtuali», che compaiono in quadri concettuali diversi, ma non stabilmente né categoricamente). Nella sua variante normativa l'assolutismo virtuale procede in modo analogo, dal rifiuto di un'ontologia indipendentista al rifiuto delle sue implicazioni metafisiche per quel che riguarda la relazione tra linguaggio valutativo e mondo. Anche qui esistono solo unità di misura valutative interne, che ridefiniscono in termini congruenti allo schema le proprietà di adeguatezza assertoria caratteristiche della verità, sostituendole con altre. Validità, giustificabilità, ragionevolezza svolgono lo stesso ruolo senza associarsi a effetti indesiderabili dal punto di vista normativo.

Concentriamo allora l'attenzione sui motivi per cui il ricorso al concetto di verità è considerato problematico da un punto di vista valutativo (morale e politico). Questi motivi non sono mai direttamente esplorati perché, come la strategia agnostica prescrive, non ci si vuole pronunciare sul significato filosofico della verità. Tuttavia, sembra essere proprio l'intrinseca assolutezza ontologica del concetto, in quanto vincolato a proprietà di indisponibilità e non graduabilità, a renderlo normativamente inservibile. In particolare, si ritiene che queste proprietà siano necessariamente associate a effetti cognitivamente dogmatici, eticamente demotivanti, politicamente contestabili. Una tesi normativa che voglia affermarsi come vera non può lasciare scelta agli interlocutori, deve costringerli a credere nella sua intera verità; mortifica quindi la libertà valutativa impedendole di saggiare alternative diverse; divide in modo irrimediabile i tifosi di verità conflittuali.

Come giudicare questo apparato complessivo di obiezioni avanzate da un'influente tesi quietista all'impiego normativo del concetto di verità nel dominio valutativo? Un primo aspetto da sottolineare riguarda la relazione tra questioni ontologiche connesse all'assolutezza della verità e questioni epistemologiche connesse alla certezza della sua conoscibilità. Si potrebbe infatti ipotizzare che siano effetti pratici indesiderabili di una sovrapposizione tra assolutezza ontologica e

certezza epistemologica a motivare le obiezioni normative appena citate: se il dogmatismo fosse l'attitudine epistemica necessariamente associata al riconoscimento della verità come fatto assoluto, le obiezioni potrebbero apparire convincenti. Tuttavia, anche se si concede che in generale c'è un nesso tra metafisica ed epistemologia, questo nesso non è necessario nel caso della metafisica realista sulla base della quale si attribuisce alla verità la proprietà dell'assolutezza. La tesi metafisica qui non corrisponde a una tesi epistemologica, se non negativa, cioè solo in quanto esclude che la nostra concezione della realtà sia vincolata dalle nostre possibilità di conoscerla. C'è una separazione tra il mondo e le rappresentazioni che ne diamo. Sulla base di una concezione non epistemica della verità come quella assoluta la separazione non si supera conoscendo di più e meglio il mondo, ma cercando di rappresentare accuratamente il modo in cui le cose stanno nelle nostre valutazioni. Se la rappresentazione è davvero accurata, e cioè se linguaggio e realtà si corrispondono o comunque c'è qualcosa di reale su cui quello che diciamo si misura, quello che diciamo è vero.

Se quello che diciamo della realtà ha implicazioni per quello che diciamo della verità, questioni relative allo status ontologico del mondo sono anche questioni relative a come definiamo la verità. Dato che il mondo è quello che è indipendentemente dalle nostre attitudini, quando qualcosa è vero lo è in modo assoluto perché trova conferma nel modo in cui il mondo è. Fin qui l'assolutezza, una proprietà della verità.

A questo punto spostiamo l'attenzione dalle cose al linguaggio, a proposizioni che parlano del mondo cercando di pareggiare valutativamente una realtà indipendente. Siccome la certezza non consiste in un fatto psicologico, ma nello status che le credenze hanno quando la loro verità/falsità è definitivamente confermata, solo nella misura in cui riusciamo ad afferrare il modo in cui le cose stanno sapremo con certezza se quello che crediamo vero lo è realmente. La riuscita di questo processo non è in alcun modo garantita dall'assolutezza della verità: è anzi proprio perché c'è una discontinuità tra il linguaggio e il mondo che il processo è difficile. Secondariamente, anche se riteniamo di avere certezze morali sull'incontrovertibile immoralità o moralità di qualcosa, sappiamo che alle nostre intuizioni vere possono corrispondere credenze morali fallibili, e che anche intuizioni vere possono non essere infallibili. Quando sostengo una credenza morale o politica penso di avere ragione, e penso che chi è in disaccordo con me abbia torto, perché credere qualcosa è credere che qualcosa sia vero, dunque

credere che chi crede il contrario sbaglia. Tuttavia, anche se credo che i miei giudizi normativi siano veri posso anche considerarli in modo epistemologicamente cauto, accettando il rischio che potrei sbagliarmi, data l'ampia varietà di errori cognitivi cui la ricerca dei fatti morali giusti è vulnerabile (cfr. Brink, 1989, pp. 107-111).

Non c'è quindi una necessaria sovrapposizione normativamente rischiosa tra ontologia dell'assolutezza ed epistemologia della certezza. Non c'è soprattutto perché ammettere una discontinuità tra linguaggio e mondo vuole dire ammettere che la realtà non si conosce per via epistemica e bisogna invece pensare a qualche tipo di avvicinamento diretto. In effetti, potrebbe essere proprio l'attitudine cognitiva associabile all'impegno di trascendere l'evidenza richiesto da un accesso non epistemico alla realtà, per definizione non schematizzabile, a spiegare le obiezioni all'impiego della verità come vettore di forza normativa per asserzioni valutative. È precisamente il fatto che pretese di verità si legittimino tramite il riferimento a qualcosa di trascendente che potrebbe renderle portatrici di attitudini dogmatiche, e quindi refrattarie al compromesso e alla pacificazione. Dare peso normativo alla verità intesa come proprietà assoluta nel dominio valutativo significherebbe dare via libera a conflitti di profondità assoluta. Tuttavia, se è fuor di dubbio che sullo sfondo del conflitto religioso il contenuto vero della credenza assume un valore estremo, perché sbagliare vuol dire mettere a rischio la salvezza dell'anima, è difficile trarre da questo fatto specifico conclusioni generali sul nesso tra credenze vere e dogmatismo da una parte e tra l'adesione a una visione metafisica del mondo e la tendenza a imporla dall'altra. È proprio a partire da fatti specifici del genere, però, che emerge una percezione normativamente negativa della possibilità stessa che si avanzino pretese di verità nel dominio valutativo. È sotto questo aspetto che deve essere esaminata più in generale la differenza tra un punto di vista che respinge e un punto di vista che ammette la verità come vettore di forza normativa per asserzioni valutative.

Nel primo caso sono le conclusioni normative di quello che pensiamo della realtà morale a contare normativamente, non la realtà morale in se stessa, che non esiste se creature del tipo giusto non la attivano seguendo procedure adeguate a partire da attitudini qualificate. Che cosa facciamo, in questo caso, quando diciamo che qualcosa è giusto o sbagliato? Affermiamo che lo è in quanto conforme o difforme alle regole di valutazione che lo schema concettuale attivato prevede. Potremmo anche aggiungere che è (virtualmente) vero che

qualcosa è giusto o sbagliato perché le regole di valutazione aspirano ai migliori risultati conseguibili dalle nostre capacità cognitive e dalle nostre attitudini normative. Ammettere che qualcosa è normativamente apprezzabile o disprezzabile in quanto giusto o sbagliato di per sé sarebbe un'abdicazione dell'iniziativa valutativa che ci spetta: la forza normativa delle nostre asserzioni deve dipendere dalla nostra facoltà di attribuirgliela, non dall'appello a un ingrediente esterno che sembra chiamare in causa un'autorità superiore, come quando Rabbi Eliezer, nel corso della disputa con Rabbi Yehoshua, dice «Se ho ragione io, lo dica una voce dal cielo» (e in effetti la voce lo dice) (cfr. Bali, Franzinetti e Levi Della Torre, 2010).

Si stabilisce così un'analogia tra il ricorso valutativo al concetto di verità e qualche forma di «appello al cielo», che autorizza tesi valutative a chiamarsi fuori dallo spazio del confronto e dello scontro discussivo in virtù di un surplus di autorevolezza. L'analogia spiega perché si attribuisce intrinseco carattere prevaricatorio alla verità considerata come fonte di forza normativa per asserzioni valutative: un carattere prevaricatorio evidenziato a partire dal tipo di presa che questa forza avrebbe sia sul modo di considerare tesi normative (infallibilismo) sia sul modo di avanzarle (apoditticità, autoritarismo). Se si aggiunge che il dominio valutativo è costituito dal dissenso valutativo, e che il problema essenziale di una normatività politica quietisticamente orientata è come governarlo, si capisce perché quando un dissenso valutativo non può evitare il confronto e lo scontro di verità deve essere estromesso dal confine dei disaccordi valutativi pacificabili, il che in questo linguaggio significa che deve essere spoliticizzato.

Queste conclusioni possono essere messe in questione a partire dalla logica intrinsecamente prevaricatoria che attribuiscono a una pretesa di verità nel dominio valutativo. Ammettere la verità come vettore di forza normativa per asserzioni valutative significa ammettere che abbiamo bisogno di una pietra di paragone morale che ci permetta di valutare correttamente non essendo di nostra fabbricazione. In questo caso qualcosa sarebbe giusto o sbagliato, buono o cattivo di per sé, comunque lo giudicassimo e anche se non fossimo capaci di farlo.

Se è dalla verità che asserzioni valutative derivano forza normativa, questo le orienterà a parlare del modo in cui le cose stanno e non di come creature di un certo tipo rispondono a come le cose stanno: questo spostamento è desiderabile in quanto favorisce qualità e ampiezza della portata di valutazione. Credenze e giudizi devono assumere un carattere esplorativo perché ci sono possibilità ontologiche da saggiare

in modo da scoprirne l'eventuale rilevanza normativa. Lasciare spazio a questa indagine significa prendere sul serio il carattere cognitivo delle nostre valutazioni, riconoscendo che la loro forza normativa deve essere messa alla prova di qualcosa che la confermerà o smentirà senza tenere conto di come noi la consideriamo. Ammettere che in una divergenza valutativa siano a confronto ragioni e torti non vuol dire lasciare via libera alla logica intrinsecamente autoritaria e polarizzante della verità perché credere che qualcosa è vero non equivale a credere di avere assolutamente ragione.

Proprio in quanto indipendente da noi, una pietra di paragone morale non garantisce necessariamente l'accesso ai fatti giusti per giudicare, a meno che non impariamo a «vedere» la realtà morale come si deve. Il disaccordo valutativo, anzi, può essere realisticamente interpretato come un disaccordo su quali sono i fatti giusti per avanzare giudizi veri. L'assolutezza della verità è compatibile con un'ampia varietà e tipologia di errori cognitivi che impediscono di afferrare il fatto morale di una questione. Sappiamo che i fatti giusti ci sono e non dipendono da noi, ma spesso non sappiamo quali sono, crediamo di averli trovati e non è vero o crediamo di averli trovati e non abbiamo ancora accertato che sono rilevanti. La realtà è comunque qualcosa da conquistare, non qualcosa cui arrendersi.⁵²

⁵² Anche se si tiene fermo che il valore degli standard normativi non dipende dalle nostre percezioni e risposte, non si deve per questo aderire a un'interpretazione del realismo che lo riduca a una ricetta del tipo «indipendenza del fattuale dal mentale/rispecchiamento del fattuale». Diversamente da quello che sostiene Bagnoli (2007, pp. 122-23, 128) credere che esistano fatti indipendenti da scoprire permette di assumere una responsabilità attiva e non puramente confermativa nei confronti della realtà. L'alternativa sta quindi nel ritenere che la realtà si «sottometta passivamente», per usare le parole di James, alle concezioni che ne abbiamo, oppure rappresenti uno standard autonomo con il quale tali concezioni devono misurarsi. Riuscire a vedere il mondo com'è è «un duro compito» (Murdoch, 1998, pp. 370-71).

4.

Disputandum est

L'obiezione al secolarismo in quanto tesi normativa che raccomanda agnosticismo sulla verità e si difende agnosticamente da sfide (capitoli 1 e 2) è diventata un'obiezione all'agnosticismo sulla verità di cui il secolarismo ha bisogno sul piano metafisico (capitolo 3). Per dare a questa obiezione maggiore consistenza bisogna tornare sul piano normativo, proponendo una concezione del disaccordo metafisico alternativa a quella offerta dal secolarismo almeno sotto tre diversi aspetti. Anzitutto, il disaccordo metafisico richiede attenzione positiva e non solo negativa: deve essere considerato di per sé normativamente rilevante e non rilevante soltanto in quanto potenzialmente rischioso per l'accordo politico (non solo il disaccordo metafisico può condizionare quello politico, ma può esserne una forma). Secondariamente, poi, il disaccordo metafisico richiede attenzione diretta e non indiretta: bisogna individuare le sue dinamiche specifiche, le regole che lo costituiscono e quelle che lo guidano, distinguere le sue possibili forme e i suoi possibili oggetti, non segregarlo in un territorio a parte che si lascia inesplorato (si sa che c'è, si sa che è importante, si sa che è inevitabile – ma non può essere politicamente pacificabile e tanto basta). Infine, il disaccordo metafisico deve essere pubblicamente rappresentabile e quindi è necessario esaminare in quali modalità, attraverso quali attitudini e con quali prospettive, e non si può riconoscergli soltanto una visibilità di rimbalzo, filtrata da meccanismi di contenimento. Per quanto schematicamente, cercherò di presentare una concezione del disaccordo metafisico che si articoli lungo questi tre percorsi, evidenziando, anche se a questo punto solo indirettamente, perché una visione realista della normatività è congeniale a coglierne dimensioni importanti.

È ormai chiaro che specifico oggetto d'interesse sono qui i disaccordi metafisici su quelle che ho chiamato cose prime e ultime. La questione è come si deve considerare il fatto del disaccordo tra credenze che le riguardano se non si condivide la raccomandazione di agnosticismo sulla verità né sul piano metaetico né sul piano normativo. Bisogna chiedersi perché, come, quanto profondamente ci si confronta e si scontra su questioni metafisiche, perché le si considera meritevoli di rilevanza politica, cosa si sta facendo quando si afferma una tesi metafisica su cose prime e ultime, a cosa si aspira quando lo si fa, quali possono essere le fonti del disaccordo che ne consegue. Queste sono alcune delle questioni che devono diventare oggetto di considerazione normativa se si considera meritevole di attenzione il ritorno di una dimensione metafisica del confronto tra credenze nel discorso pubblico. La condizione per farlo è ammettere che la verità interviene in due modi a rendere normativi – e normativamente significativi – i disaccordi metafisici: come oggetto di disaccordo quando ci sono opzioni alternative tra cui scegliere (è vero che l'aborto è giusto o è vero che l'aborto è ingiusto?) e come concetto su cui c'è disaccordo perché ci sono diversi modi di stabilire perché un'opzione è giusta o sbagliata (cosa rende vero/falso che l'aborto è giusto/ingiusto?).

La divisione prodotta dal disaccordo metafisico dipende dalla natura della posta in gioco e dai gradi di differenza tra le credenze coinvolte, ma sempre mantenendo questo doppio riferimento aletico che garantisce il suo carattere disinteressato. Stabilire chi ha ragione significa stabilire qual è la risposta giusta a una questione controversa e non qual è la risposta più efficace a proteggere gli interessi di una o l'altra delle parti contendenti. In questo caso, infatti, la fiducia che si ha nell'attendibilità della propria tesi è messa alla prova dal disaccordo e può quindi rafforzarsi o indebolirsi a seconda delle sue maggiori o minori capacità di convincere gli interlocutori. Nel caso di un conflitto di interessi, invece, difficilmente si lascia che sia il punto di vista degli altri su quello che è conveniente per noi a condizionare il nostro punto di vista su quello che è conveniente per noi (cfr. Colyvan, 2010).

Evidenziare il carattere disinteressato del disaccordo metafisico è importante per mettere in questione l'idea secondo cui l'appello alla verità da parte di credenze morali che si confrontano e si scontrano è di per sé settario e prevaricatorio, cioè orientato essenzialmente dall'interesse particolare di ciascuna fazione metafisica a prendere il potere per imporre come obbligatorie le credenze che considera migliori. Piuttosto, emergenza e persistenza di questi disaccordi si spie-

gano con la percezione che c'è una materia del contendere in merito alla quale è normativamente importante e praticamente urgente trovare la risposta giusta. Quanto più questa percezione si intensifica tanto meno ci si adatta a essere d'accordo di essere in disaccordo.

In questo capitolo cerco di chiarire fonti e problemi del disaccordo valutativo allo scopo di meglio individuare la sua dimensione metafisica. Per farlo distinguo il disaccordo fattuale da quello valutativo per poi mostrare che il disaccordo valutativo può essere inteso come una forma di disaccordo fattuale. Si vedrà che ci sono due tipi di disaccordi valutativi sui fatti, quelli epistemici e quelli metafisici. In questo modo si arriva a individuare la disputa come il tipo di disaccordo metafisico che coinvolge cose prime e ultime. È un disaccordo che 1) consiste nella contrapposizione forte tra tesi alternative, l'una che considera vero quello che l'altra considera falso e viceversa; 2) prevede che i contendenti attribuiscono speciale importanza all'aver ragione o essere nel giusto; 3) può arrivare a punti morti di diversa intrattabilità. La disputa ha quindi bisogno di specifiche norme di civiltà che siano però neutrali al contenuto delle questioni discutibili e alla qualità delle ragioni, riguardando solo la rispondenza alle regole di uno scambio discussivo regolato dalla reciprocità argomentativa. È l'adesione alla verità come norma del disaccordo a decidere l'accesso allo status di interlocutore che merita risposta civile, ammettendo comunque diverse forme di defezione, e quindi una nozione graduabile di inciviltà. Come vedremo, poi, la disputa non esclude accomodamenti, anche se un accomodamento non implica che la questione disputata è stata risolta, e quindi lascia aperte diverse incertezze e problemi sulle dimensioni del disaccordo che non è in grado di condizionare. Dopo avere brevemente chiarito perché la privatizzazione, cioè il lasciare decidere alle coscienze individuali e alla moralità personale, non è una buona soluzione, passo a considerare casi specifici di disputa su cose prime e ultime, come quello del fine vita e quello dell'aborto.

Quale disaccordo?

Disaccordo valutativo: fonti e problemi

Nel dominio valutativo – morale e politico – il disaccordo può assumere diverse forme e dimensioni. Una soluzione potente per semplificare questa diversità è messa in pratica dal secolarismo quando classi-

fica divergenze valutative sulla verità delle credenze (e su cosa le rende vere) come divergenze sul bene che, dato l'insuperabile pluralismo degli impegni morali, non possono essere risolte in modo condiviso, se non attraverso metodi agnostici, cioè impossibilitati a soppesarne il valore di merito (ad esempio il voto, che conta le teste, ma non stabilisce chi ha ragione). Solo divergenze valutative su questioni di giustizia – relative a come distribuire diritti e doveri, vantaggi e oneri di una società politica – possono contare su soluzioni imparzialmente accettabili dai contendenti perché sono criteri non controversi a selezionarle. Sulla base di questa distinzione una via di uscita praticabile dal disaccordo (metafisico) sull'aborto è la regola maggioritaria, che invece non sarebbe ammissibile per risolvere un disaccordo (politico) sulla rilevanza dell'orientamento sessuale o dell'appartenenza etnica per decidere l'accesso a certe professioni.¹ Questioni politicamente discutibili sono questioni di giustizia, non questioni sul valore comparativo di visioni del mondo e concezioni del bene conflittuali. Benché potente, la distinzione appare problematica per ragioni che sono state già considerate e che hanno a che fare con difficoltà teoriche e pratiche connesse alla sua tenuta. Anche se ammettiamo che non tutte le divergenze valutative devono essere considerate politicamente salienti (non lo è, ad esempio, decidere se è meglio essere egoisti o altruisti, casti o libertini, coraggiosi o pavid) non dobbiamo per questo ritenere questo accada sulla base di un criterio che regola la loro salienza a seconda della natura delle credenze che le producono.

Questo non solo, e non tanto, perché niente assicura che questioni di giustizia siano *di per sé* meno controverse. Piuttosto, è caratteristico di divergenze valutative su questioni essenziali che dividono visioni del mondo in merito a cose prime e ultime sospendere confini istituzionalizzati tra territorio del giusto e territorio del bene, così come tra il territorio soggetto e quello sottratto alla giurisdizione politica. In questi casi visioni del bene si associano in diversi modi a visioni del giusto, generando disaccordi politici sul bene, così come visioni del giusto si associano in diversi modi a visioni del bene, generando disaccordi metafisici sul giusto.² Il disaccordo sulla pena di morte, ad esempio, è un

¹ Rawls (2005, p. LIV) sostiene che l'esito del voto sull'aborto dovrebbe essere considerato almeno provvisoriamente ragionevole e vincolante, anche se non vero o corretto, purché tutti votino «sinceramente» secondo quanto la ragione pubblica richiede (cfr. sopra, p. 30, nota 6).

² Rielaboro ed estendo un interessante argomento di Waldron (1999, pp. 149-50). Rawls (1994, lezione V) ammette che una visione politica della giustizia non può evitare di ricorrere a tesi sul bene per irrobustirsi, ma deve farlo subordinandole ai suoi criteri e circoscrivendone la portata. Come osserva Wedgwood (2009), da un punto di vista metaetico la questione riguarda il rapporto tra

disaccordo politico sulle soluzioni punitive cui lo Stato può legittimamente ricorrere, ma è anche un disaccordo metafisico sul significato della vita e della morte. Questioni di giustizia, d'altra parte, si pongono anche in una sfera che per altri aspetti può confermarsi privata, e questioni relative al bene si pongono anche nella vita pubblica, anche se non tutte con la stessa rilevanza. Credenze su cose prime e ultime sono tipicamente ubique perché questioni connesse allo status morale di vita e morte coinvolgono di per sé visioni e sfere diverse.³

Se è chiaro perché la semplificazione del disaccordo valutativo non è congeniale allo scopo di prenderlo in considerazione in tutta la sua ampiezza, esplicitandone quindi anche le dimensioni normative di tipo metafisico, bisogna ora esaminare le diverse fonti cui può essere ricondotto. Da cosa dipendono le divergenze che emergono o persistono su questioni essenziali politicamente discutibili, una volta scartata la possibilità di restringerle a questioni di giustizia? Cominciamo dalle fonti più semplici, che sono però spesso anche le più equivocabili. Spesso, infatti, si scambia per disaccordo valutativo quello che è invece un disaccordo sulle parole o sui concetti che intervengono nel disaccordo valutativo.

Supponiamo ad esempio che Eugenia dica «l'aborto è un omicidio» ed Emma dica invece «l'aborto non è un omicidio»: il disaccordo, in questo caso può apparire verbale perché riguarda l'impiego di un termine. Va quindi attribuito a un uso divergente del linguaggio, a una forma di ambiguità semantica rafforzata nel caso specifico dal fatto che il termine in questione («omicidio») è un termine cosiddetto «carico», vale a dire connotato in modo da evocare una risposta negativa nell'uditorio (cfr. Walton, 2006, pp. 241-42). A fare tutto il lavoro, qui, sono i diversi significati associati allo stesso termine: non è chiaro se le contendenti sono in disaccordo sul concetto di aborto perché non è chiaro se dell'aborto condividono lo stesso concetto. Il loro, più che un disaccordo, assomiglia a un malinteso o a un fraintendimento, dal

concetti valutativi (bene) e concetti normativi (giusto), e la sostenibilità di qualche tipo di priorità concettuale ed esplicativa degli uni sugli altri. Negarla come qui si fa vuol dire riconoscere che quello tra il giusto e il bene è un rapporto paritario e che procede nei due sensi: la comprensione di concetti valutativi dipende dalla comprensione di concetti normativi e viceversa; fatti su quello che è giusto sono spiegati da fatti su quello che è bene e viceversa.

³ Ribadisco che l'interesse qui rivolto a questioni connesse a status morale di vita e morte non è bioetico né biopolitico. Non riguarda cioè la specifica dimensione morale delle credenze che si confrontano e si scontrano su cose prime e ultime né le ragioni più profonde della decisione politica su questioni essenziali che le riguardano. Come dovrebbe ormai essere chiaro, il punto è il significato normativo del disaccordo che le coinvolge.

quale è possibile uscire attribuendo alla parola che usano un senso ben definito.⁴

Supponiamo, invece, che Eugenia dica «il feto è una persona» ed Emma dica invece «il feto non è una persona»: in questo caso il disaccordo è concettuale, riguarda cioè significato e confini del concetto di persona o contrappone differenti concezioni di questo concetto. Se si ritiene che «persona» sia un concetto essenzialmente contestabile, del quale è cioè impossibile rintracciare una concezione giusta perché ci saranno sempre buoni motivi per dubitare dell'adeguatezza di qualsiasi suo impiego, l'unico modo per uscire dal disaccordo concettuale citato è lasciare cadere il concetto e provare a usarne un altro (cfr. Gallie, 1955). Se invece l'idea che disaccordi su concetti contestabili siano razionalmente irrisolvibili non ci soddisfa perché, escludendo si possa sapere chi usa meglio il concetto in questione, favorisce conclusioni relativistiche o scettiche sulla natura del disaccordo – a meno di non ammettere la vaghezza di molti concetti valutativamente indispensabili – si può moderare l'idea di contestabilità in modo da renderla compatibile con la possibilità di riconoscere chi sta usando il concetto nel modo migliore. In questo caso, anche se il concetto di persona fosse considerato contestabile, il disaccordo tra Emma ed Eugenia sul concetto di persona può contrapporre una tesi concettuale giusta a una tesi concettuale sbagliata (cfr. Mason, 1993, pp. 50, 53, 56).

Disaccordi sulle parole e sui concetti possono condizionare emergenza, persistenza e intrattabilità dei disaccordi valutativi. Questa è una prima indicazione del loro carattere multidimensionale e difficilmente semplificabile. Ma la dimensione più controversa del disaccordo valutativo riguarda, come già sappiamo, questioni fattuali, o più precisamente la relazione tra disaccordi valutativi e disaccordi fattuali, tra le divergenze relative a quello che approviamo/disapproviamo e le divergenze relative a quello che c'è / non c'è.

Il modo migliore per affrontare il problema è cominciare a chiarire che c'è un disaccordo fattuale quando si confrontano tesi divergenti sulla questione se qualcosa è o non è un fatto (sulla questione se un'as-

⁴ Equivoci verbali sono possibili sulla questione stessa di che cos'è il disaccordo. Non è chiaro ad esempio perché Rancière (1995, pp. 18-19) neghi che il disaccordo sia una circostanza in cui qualcuno dice bianco e qualcun altro dice nero, affermando che consiste invece nel conflitto tra «colui che dice bianco e colui che dice bianco, ma non intende la medesima cosa, o non capisce che l'altro, sotto il nome "bianco", sta dicendo la medesima cosa», per poi escludere che si tratti di una forma di «incomprensione» dovuta al fatto che gli interlocutori non sanno quello che dicono. Se lo scopo è mostrare che c'è disaccordo quando le parole non descrivono lo stesso oggetto farlo in modo così verbalmente confuso non contribuisce a conseguirlo.

serzione è vera o falsa). Emma dice: Michelangelo Antonioni è il regista di *Ossessione*; Eugenia dice: no, il regista di *Ossessione* è Luchino Visconti. Sono tesi incompatibili perché solo una è vera o falsa e il disaccordo si chiude quando attraverso qualche metodo empirico Emma riconosce di avere espresso una credenza sbagliata. Questo è il caso più semplice, un caso fattuale bruto, per così dire, dove è facile reperire evidenza in grado di confermare/refutare l'asserzione vera/falsa di una delle parti. Non tutte le questioni fattuali, però, possono contare su questa soluzione facile. Ci sono fatti anche altamente controversi perché è difficile arrivare all'evidenza definitiva necessaria per stabilire se sono veri o falsi. Che tipo di fatti sono e in che modo sono coinvolti in disaccordi valutativi?

La risposta più semplice è che i fatti in questione siano soltanto lo sfondo non morale sul quale la valutazione opera. Il loro carattere controverso complica un disaccordo valutativo che esiste comunque in modo autonomo: non è certo se la pena di morte abbia un effetto deterrente sul crimine, non è certo che il pianeta sia surriscaldato, non è certo che la pillola RU-486 sia dannosa per la salute. Il disaccordo su questi fatti non è di per sé valutativo, ma rafforza polarizzazioni valutative sull'abolizionismo, sull'ecologismo, sull'accettabilità di un farmaco abortivo. Sembra chiaro, in effetti, che non siamo in disaccordo su come valutare la pena di morte perché siamo in disaccordo sul suo potere deterrente. Potremmo arrivare alla certezza definitiva sul fatto che la pena di morte ha potere deterrente e continuare a respingere la sua legittimità morale (lo stesso vale nel caso delle certezze fattuali sul riscaldamento globale e sull'aborto).

La dimensione fattuale del disaccordo, per quanto controversa, resta qui indipendente, non ci fornisce alcuna indicazione specifica sul carattere del disaccordo valutativo in quanto tale. Valutazioni divergenti riguardano approvazione/disapprovazione di qualcosa, ragioni fattuali sono un supplemento per rafforzarle. Quello fattuale e quello valutativo sono domini del tutto distinti: giudizi fattuali non valutano, giudizi valutativi non descrivono. Ci sono evidenze non definitive a favore o contro giudizi fattuali, il che spiega i disaccordi fattuali; ci sono credenze non definitivamente certe a favore o contro tesi valutative, il che spiega i disaccordi valutativi. I primi condizionano i secondi. (Lascio per il momento in sospenso la questione se si possa ritenere che disaccordi fattuali sono a loro volta condizionati da disaccordi valutativi: in questo caso Emma ed Eugenia sarebbero in

disaccordo sulla pericolosità della RU-486 *perché* sono in disaccordo sulla sua accettabilità di merito).

In quanto fonte esterna del disaccordo valutativo i fatti non hanno qui alcuna rilevanza autonoma per decidere la sostanza normativa di una questione controversa. Questa sostanza deve invece essere stabilita da valutazioni, che non hanno scopi descrittivi (anche se possono perseguirli per rafforzarsi), ma normativi. Data un'alternativa (l'aborto è giusto o ingiusto?) il giudizio valutativo si schiera senza dover necessariamente consultare fatti bruti e vince o perde indipendentemente dal loro contributo. In questo modo di ragionare opera una concezione riduttiva di che cosa sono questioni fattuali che favorisce anche una concezione riduttiva di che cosa sono questioni valutative. Restringere i fatti a fatti bruti dei quali si offrono evidenze controverse significa per un verso minimizzare il carattere cognitivo dei disaccordi fattuali e per l'altro ignorare la questione che giudizi valutativi devono descrivere il mondo se la normatività deve avere una forza riconoscibile.

Esaminiamo quindi una risposta meno semplicistica. In questo caso i disaccordi fattuali sono disaccordi su quali evidenze devono essere considerate normativamente rilevanti per prendere una posizione su una questione controversa. Qui la separatezza tra questioni fattuali e questioni valutative non tiene più perché la dimensione normativa del disaccordo dipende da ragioni qualificate per affermare o negare fatti. A contrapporsi sono diverse visioni dei fatti rilevanti, diverse tesi su cosa è razionale credere date le evidenze che devono essere considerate affidabili.

I fatti qui non sono sfondo neutrale del disaccordo valutativo. Se persone egualmente informate che dispongono delle stesse evidenze decidono in modo divergente quali fatti sono rilevanti a giudicare moralmente, vuol dire che il disaccordo sui fatti è direttamente implicato nel disaccordo valutativo, che diventa così un fenomeno epistemico. Essendo parti contendenti diversamente qualificate in termini di intelligenza, perspicacia e competenza, questo potrebbe spiegare perché, anche a partire da un repertorio condiviso di evidenze, non arrivino a conclusioni morali convergenti. Nel caso in cui Emma ed Eugenia siano epistemicamente dispari, la prima epistemicamente superiore alla seconda o la seconda epistemicamente inferiore alla prima, il loro disaccordo sull'aborto si spiega ammettendo che una delle due

non ne sa abbastanza, non è cioè in grado di selezionare adeguatamente i fatti rilevanti a giudicare correttamente.⁵

Si aprono qui due problemi. Il primo riguarda la persistenza di accordi valutativi tra interlocutori epistemicamente simmetrici. Se è chiaro che la parità epistemica è un'astrazione, perché è piuttosto difficile immaginare circostanze di disaccordo in cui le parti contendenti siano esattamente sullo stesso piano in termini di competenza, è comunque un'astrazione utile. Permette, infatti, di chiarire se e quando in un disaccordo persistente tra parti egualmente qualificate deve essere considerato razionale che ciascuna continui a difendere la sua posizione o se invece è opportuna un'altra conclusione.

Il secondo problema, invece, ci porta all'ultima risposta possibile alla nostra domanda sulla dimensione fattuale di disaccordi valutativi. Se il disaccordo valutativo persiste anche quando i contendenti sono egualmente competenti sui fatti non morali rilevanti, ed egualmente qualificati a selezionare evidenze, vuol dire che non sono solo le sue dimensioni epistemiche a contare. A questo punto o torniamo alla prima risposta e neghiamo che il disaccordo valutativo coinvolga fatti se non in modo collaterale o ammettiamo che i fatti coinvolti non sono solo fatti non morali. Emma ed Eugenia possono avere visioni alternative sullo status morale del feto anche se entrambe sanno tutto quello che c'è da sapere sugli indicatori scientifici osservabili dello sviluppo umano. Quali sono in questo caso i fatti rilevanti su cui si dissente? Perché, com'è stato empiricamente dimostrato, a un incremento dell'informazione e delle evidenze disponibili non corrisponde un'attenuazione del disaccordo valutativo, ma se mai una sua intensificazione? (cfr. Kelly, 2008).

L'ultima risposta possibile in merito al peso del disaccordo fattuale nel disaccordo valutativo porta dunque a considerare il disaccordo valutativo come un caso speciale di disaccordo fattuale: i giudizi morali assomigliano a giudizi fattuali perché cercano di scoprire i fatti in virtù dei quali una tesi normativa è vera o falsa, cioè di dire come le cose stanno moralmente rispetto a una questione controversa. Disaccordi valutativi in questo caso sono disaccordi su quali fatti morali sono rilevanti a decidere se qualcosa è giusto o sbagliato: fatti morali,

⁵ L'idea di «parità epistemica» è dovuta a Gutting (1982), che la impiega per descrivere una situazione in cui due interlocutori sono sullo stesso piano quanto a intelligenza, informazione e perspicacia, ma viene poi estensivamente e diffusamente impiegata nella letteratura sul disaccordo epistemico. La disparità epistemica, e viceversa, implica evidentemente una situazione in cui gli interlocutori per qualche motivo non sono sullo stesso piano.

come sappiamo, possono essere fatti naturali, che in questo caso diventano evidenze per tesi normative, o fatti non naturali irriducibili ai primi. Se assumiamo che a decidere se l'aborto è giusto o sbagliato sono fatti relativi al feto, quando si afferma che il feto è vita umana si cita un fatto naturale in virtù del quale la tesi normativa che l'aborto è ingiusto è vera; se invece si afferma che il feto è vita sacra si cita un fatto morale, che accompagna autonomamente e necessariamente il fatto naturale di un'esistenza vitale, in virtù del quale la tesi normativa che l'aborto è ingiusto è vera. Negare sia vero che l'aborto è ingiusto significa contestare il carattere normativamente rilevante di questi fatti relativi al feto (negando che «vita umana» e «vita sacra» siano descrizioni adeguate a prescrivere una conclusione normativa di merito).

Per questa via, che porta a considerare divergenze valutative come divergenze metafisiche, si può anche spiegare perché parti contendenti arrivino a conclusioni diverse su come deve essere intesa l'evidenza disponibile e su quali evidenze devono essere considerate affidabili. Si deve aggiungere che divergenze sulla soluzione giusta persistono non solo in presenza di convergenze empiriche (su fatti non morali), ma anche in presenza di convergenze normative. Ad esempio: possiamo essere d'accordo che la vita è sacra, ma in disaccordo sul fatto che il feto sia vita sacra oppure possiamo essere d'accordo che bisogna trattare gli eguali egualmente, ma in disaccordo sul fatto che chi non ha la pelle di un certo colore sia eguale. Se il feto è vita sacra o i neri sono eguali non è una questione valutativa, ma riguarda piuttosto quelle che si potrebbero considerare implicazioni descrittive della valutazione. È precisamente nell'indistinguibilità tra dimensione valutativa e dimensione fattuale delle loro fonti che si può riconoscere la specificità dei disaccordi normativamente più rilevanti per il mio argomento. Il disaccordo, in questi casi, è sempre su quali sono i fatti rilevanti cui la valutazione deve rispondere, anche se ci sono diversi modi di spiegare perché, cioè di dire come si stabilisce la rilevanza dei fatti.

Il disaccordo valutativo come disaccordo sui fatti

Si potrebbe ritenere che l'indistinguibilità tra dimensione valutativa e dimensione fattuale del disaccordo si spieghi a partire dal fatto che disaccordi fattuali rilevanti emergono in contesti già polarizzati per ragioni indipendenti dalla specifica materia del contendere. In effetti, disaccordi fattuali come quelli sull'esistenza e le cause dei cambiamenti climatici o sull'esistenza di armi di distruzione di massa in

Iraq o sulla cospirazione che avrebbe provocato l'attacco dell'11 settembre stanno sullo sfondo di divisioni valutative profonde in grado di incrementarne gli effetti di polarizzazione.

Casi classici di questo tipo sono quelli connessi ai negazionismi, in quanto impegni sistematici a minimizzare o cancellare fatti relativi a genocidi, persecuzioni, abusi su larga scala. Se il negazionismo esemplare resta quello relativo alla Shoah, ci sono casi più difficili, in cui il disaccordo fattuale appare intenso e quasi intrattabile. Si pensi allo sterminio della popolazione armena messo in pratica dal governo turco tra il 1915 e il 1916, e successivamente sempre negato. Sui fatti resta aperto un disaccordo profondo. È interessante che sia sull'impiego della parola «genocidio» che questo disaccordo si concentra: se è vero che la parola stessa non esisteva quando lo sterminio è avvenuto, è sui fatti connessi alla pianificata intenzione distruttiva nei confronti di un gruppo etnico che deve esserne misurata la correttezza. Non si tratta cioè di un disaccordo verbale, riconducibile a malinteso o fraintendimento, né di un disaccordo concettuale perché non c'è in gioco un diverso modo di intendere il concetto di genocidio.⁶ Il disaccordo sulla parola dipende infatti da un disaccordo tra resoconti alternativi dei fatti. La negazione dei fatti vuole affermarsi come una delle tesi rivali tra le quali si deve essere equidistanti in merito a una verità storica (l'altra essendo che i fatti sono avvenuti). Una volta garantito eguale peso alla negazione e all'affermazione di evidenze, infatti, si giustifica una simmetria di autorevolezza tra le parti contendenti (cfr. Theriault, 2011).

Questo però è un disaccordo fattuale del tutto peculiare perché determinato da impegni valutativi che precedono fatti e li governano sulla base di esigenze indipendenti. Ragioni per affermare o negare fatti, insomma, diventano esterne alla rilevanza dei fatti in quanto tali. Non si tratta né di ragioni epistemiche né di ragioni metafisiche, ma di ragioni settarie. Questa forma di indistinguibilità tra giudizi valutativi e giudizi fattuali è riconducibile a una prevaricazione esercitata dai primi sui secondi, che consiste nel selezionare fatti a seconda delle necessità settarie da servire: per quanto nel caso specifico del negazionismo il disaccordo contrapponga chi sostiene e chi rifiuta questo modo di ragionare, anche la parte contendente che lo rifiuta resta in un certo senso intrappolata dalla logica delle necessità settarie

⁶ Cfr. Lewy (2005) e Flores (2007) per due tesi storiche discordi sull'interpretazione degli avvenimenti, sull'impiego della parola «genocidio» e più in generale su come deve essere intesa la relazione dello storico con fatti controversi.

cui la rilevanza dei fatti deve essere ricondotta. Più in generale va osservato che quando sono necessità settarie indipendenti dalla materia del contendere a prevalere si producono disaccordi «retorici», che appaiono intrattabili quale che sia il loro oggetto, perché le parti si limitano a contrapporre credenze per partito preso, vale a dire con l'obiettivo di tenerle ferme comunque, non solo quando sono in grado di difenderle in modo convincente se richieste di farlo.

Ipotizziamo invece che l'indistinguibilità tra dimensione valutativa e dimensione fattuale del disaccordo sia dovuta a ragioni epistemiche. Se assumiamo che le ragioni per affermare o negare fatti dipendano dalle evidenze disponibili, e non siano dettate da necessità settarie esterne a una specifica materia del contendere, il disaccordo fattuale dipende da valutazioni diversamente qualificate a giudicare come le evidenze richiedono. L'evidenza dice qualcosa che il giudizio può registrare scorrettamente. Siamo esseri epistemicamente imperfetti e fallibili, anche se non tutti nella stessa misura: alcuni di noi ragionano meglio, altri peggio; alcuni sono più informati, altri meno; alcuni sono più perspicaci, altri più ottusi.

Anche in questo caso, fermo restando qualche tipo d'indistinguibilità tra giudizi fattuali e giudizi valutativi, è la valutazione a decidere dei fatti, ma diversamente che nel precedente si tratta di una valutazione che deve saper rispondere in modo opportuno ai fatti rilevanti. Potrebbe essere proprio perché questo sapere non è egualmente distribuito che le nostre valutazioni divergono. Come si è già notato, però, la questione si complica quando il disaccordo persiste in circostanze in cui i contendenti sanno tutto quello che c'è da sapere e sono intellettualmente onesti. Perché quella che dovrebbe essere una capacità equamente distribuita di rispondere alle evidenze non garantisce l'accordo?

Una prima questione da considerare riguarda l'attitudine epistemica che dovrei adottare rispetto alle mie credenze se una mia pari le mettesse in questione a partire dalle mie stesse evidenze. Potrei dedurne che abbiamo la stessa probabilità di avere ragione o torto e quindi attenuare la fiducia che ho nella mia credenza. Se questo ragionamento si generalizza i contendenti arrivano a dare eguale peso alle tesi rivali che si contrappongono. L'attitudine giusta, ancora una volta è l'agnosticismo, cioè una sospensione del giudizio in merito alla questione controversa (cfr. Feldman, 2006, p. 235). Se Emma ed Eugenia sono epistemicamente pari e concludono dalle stesse evidenze che l'eutanasia involontaria è legittima e l'eutanasia involontaria è illegittima, la soluzione migliore è quella del passo indietro agnostico: non credere che sia

legittima né credere che non sia legittima (le due non sono d'accordo né in disaccordo). Se dovessimo adottare questa soluzione per i disaccordi che ci interessano la conclusione sarebbe che l'adozione di un'attitudine agnostica da parte dei contendenti li indebolirebbe favorendo soluzioni di compromesso, che permetterebbero di decidere anche su questioni in merito alle quali il giudizio è sospeso. È una conclusione che sembra insoddisfacente sia dal punto di vista pratico, perché è instabile, sia dal punto di vista dell'importanza cognitiva che il disaccordo ha per i contendenti. Nel caso di una questione controversa particolarmente rilevante la sospensione del giudizio richiesta dal compromesso non può essere una soluzione durevole, probabilmente anche perché l'ignavia valutativa cui l'agnosticismo corrisponde non appare a contendenti qualificati una risposta adeguata all'interesse disinteressato di accertare chi ha ragione e chi ha torto.

Per evitare questo esito si può riconsiderare la questione della parità epistemica tra contendenti. Invece di pensare alla parità come un requisito connesso soltanto a virtù intellettuali si potrebbe darle sostanza, cioè affermare che richiede anche di condividere quadri fondamentali e visioni del mondo, specie se il problema su cui si discute chiama in causa impegni riconducibili a un «grappolo» di posizioni ben identificate (cfr. Elga, 2007, pp. 21-23). Se Emma sa che Eugenia è cattolica, e sono in disaccordo sulla legittimità dell'eutanasia involontaria, non dovrà ritenere l'obiezione di Eugenia rilevante a consigliare una sospensione del giudizio in materia. Non ragionerà, cioè, come se entrambe avessero la stessa probabilità di avere ragione o torto, ma ipotizzerà di essere epistemicamente superiore, il che rende probabile lei abbia ragione e la sua interlocutrice abbia torto (cfr. Sosa, in corso di pubblicazione). Il livello epistemico della contendente viene così stabilito a partire dal contenuto del disaccordo e dalla sua connessione con tesi inaffidabili da lei sostenute o possibilmente sostenibili su questioni affini a partire da una lealtà metafisica più generale. Non sono le virtù intellettuali dell'interlocutrice a essere in discussione, ma la correttezza delle sue valutazioni. La difficoltà di confutarle non richiede in questo caso nessun passo indietro agnostico.

Normativamente considerata la soluzione ha due aspetti. Anzitutto, nonostante sia evidentemente in riferimento a credenze religiose che sono avanzati problemi di disparità epistemica, sembra che problemi del genere potrebbero presentarsi in tutti i casi in cui le questioni di cui si discute sono riconducibili a impegni valutativi di una certa portata, che implicano posizionamenti coerenti su una varietà di

argomenti. Questo vale per il femminismo come per l'animalismo, per il socialismo come per il fascismo, per il pacifismo come per il laicismo, a meno che non si ritenga che la religione ponga problemi specifici estranei ad altri impegni valutativi a grappolo (su questa possibile specificità negativa della religione tornerò tra poco a proposito di come comparare diversi standard di evidenza). Secondariamente, per quanto riguarda i disaccordi che ci interessano qui, l'attitudine epistemica raccomandata da questa soluzione sarebbe quella di continuare a difendere credenze delle quali non è stato ancora possibile affermare conclusivamente la superiorità, in modo che si evidenzi che le divergenze non riguardano soltanto la risposta giusta da dare a una questione specifica, ma come sia possibile risolverle (c'è disaccordo anche su cosa significa essere in disaccordo).

Il requisito della parità, come si vede, si misura sul modo in cui parti contendenti considerano l'evidenza rilevante. Se il disaccordo fattuale è su quali evidenze devono essere considerate normativamente salienti si potrebbe seguire il suggerimento di distinguere tra pari perfetti e pari imperfetti (cfr. Wald, 2009). I primi valutano le evidenze nello stesso modo e con gli stessi metodi, sanno su cosa e perché sono in disaccordo e quindi condividono l'idea di cosa significa avere buone ragioni di credere che si arriverà alla risposta giusta. Per i secondi invece questi requisiti non valgono. Quando il disaccordo è tra pari perfetti, è razionale ciascuno creda di avere la stessa probabilità di arrivare alla soluzione giusta che ha il suo contendente, quindi l'attitudine raccomandabile è l'agnosticismo; quando il disaccordo è tra pari imperfetti, d'altra parte, è razionale mantenere la propria posizione anche se non si riesce conclusivamente a mostrare che è giusta, quindi l'attitudine raccomandabile è la risolutezza cognitiva.

Disparità e parità (perfetta o imperfetta) tra contendenti dipendono dallo status epistemico positivo attribuibile alle loro credenze. A deciderlo è lo standard di evidenza che si assume a riferimento. L'evidenza in effetti è un concetto normativo che stabilisce cosa deve fare la differenza rispetto a quello che si ha ragione di credere. Di per sé, il disaccordo dovrebbe fornire un'indicazione del fatto che nessuno dei contendenti dispone di ragioni abbastanza conclusive da convincere gli altri, ma se c'è disparità o parità imperfetta questa indicazione non è necessariamente corretta. Il disaccordo potrebbe in effetti dipendere dal fatto che le evidenze citate da qualcuno a sostegno delle sue credenze sono insufficienti e quindi le sue conclusioni sulla loro rilevanza normativa devono essere considerate inaffidabili. Disparità o parità imper-

fetta di un interlocutore stabiliscono quindi in che misura può avanzare un diritto a essere considerato tale, in che misura, insomma, i suoi argomenti devono essere presi sul serio da un punto di vista cognitivo.

A questo punto ci sono due questioni importanti e connesse su cui soffermarsi. La prima riguarda i criteri per considerare un'evidenza sufficiente o insufficiente e le loro implicazioni potenzialmente esclusive per una classe di credenze; la seconda riguarda invece il possibile nesso tra status epistemico inaffidabile di una credenza e impegni ontologici richiesti per averla (quali fatti sono rilevanti per credere ciò che si crede). Se gli standard di evidenza desiderabili sono fissati in modo restrittivo, e se pari epistemici sono quelli che li condividono, è plausibile che diverse categorie di credenze siano impossibilitate ad acquisire uno status epistemico positivo (e che i diversi «credenti» che le avanzano vengano cognitivamente screditati come interlocutori attendibili).

Nel caso in cui si assuma che un'evidenza è sufficiente quando persuasiva per chiunque sia in grado di valutarla, lo standard da rispettare è fissato da circostanze felicemente definite da qualcuno come «laboratorio e processo», circostanze cioè in cui le evidenze consistono in oggetti e prove (fatti) pubblicamente tangibili o adeguatamente descrivibili in un linguaggio pubblico. Un simile standard, che sembra confezionato per mettere in dubbio la parità epistemica delle credenze religiose, rischia in effetti di estendere le sue implicazioni ben oltre il loro territorio: credenze filosofiche, morali, politiche e storiche faticerebbero per loro natura a soddisfare il test dell'evidenza sufficiente.⁷

Si potrebbe però osservare che la speciale inaffidabilità di credenze religiose dipende dai loro riferimenti ontologici più che dalla loro forma epistemica, o meglio che lo status epistemico inadeguato sia esito d'impegni ontologici controversi. Non è l'impegno ontologico in quanto tale

⁷ Cfr. Van Inwagen (1996), cui si deve anche l'idea *courtroom/laboratory* dell'evidenza. L'obiettivo polemico di Van Inwagen è il cosiddetto principio di Clifford («è sbagliato ovunque, sempre e per chiunque credere qualcosa sulla base di evidenza insufficiente») formulato nel 1877 dal matematico e filosofo inglese William Clifford a sostegno di un'etica evidenzialistica della credenza. Il punto non consiste nel rifiutare la tesi che una credenza richieda evidenza sufficiente per essere mantenuta, ma nel mettere in questione un criterio di sufficienza restrittivo rivolto a giustificare quella che Van Inwagen chiama la «tesi della differenza» in merito alle credenze religiose: in sostanza o per le credenze religiose vale uno standard epistemico più restrittivo di quello che vale per credenze filosofiche, morali o politiche o se vale lo stesso standard si deve affermare che lo soddisfano peggio di altre credenze analoghe. La conclusione è che si autorizza un doppio standard «fissando per la credenza religiosa un test che non può di fatto superare e ignorando deliberatamente che ben poche delle nostre credenze su qualsiasi questione potrebbero effettivamente superarlo» (p. 138). Faccio notare che il modo in cui qui ho utilizzato il termine «credente» vuole evitare questo doppio standard.

a fare problema, ma il fatto che permetta o non permetta di produrre evidenza adeguata per l'esistenza o l'inesistenza dei fatti che assume come rilevanti. Due scienziati che avanzino credenze divergenti in merito allo status ontologico di certe entità (ad esempio i neutrini) possono riconoscersi reciprocamente parità epistemica perché riconoscono di condividere standard di evidenza appropriati, pur dissentendo sulla misura in cui la credenza di ciascuno di loro è evidenzialmente garantita (cfr. Pritchard, 2003, pp. 44-45). Nel disaccordo tra un credente e un non credente sullo status ontologico del feto, invece, l'evidenza che il credente avanza sarà considerata contestabile dal non credente, a meno che non gli accada di condividere l'ontologia che presuppone.

Per valutare la persuasività di questa tesi sul carattere specialmente inaffidabile delle credenze religiose non bisogna tanto insistere sull'opportunità di estendere la nozione di evidenza che si usa per spiegare disaccordi fattuali persistenti in quanto fenomeni epistemici, ma passare a considerare le loro fonti metafisiche. Non si è in disaccordo soltanto su come si giudicano evidenze, ma su quali tipi di evidenze devono contare come rilevanti per giudicare. Sotto questo aspetto tutte le credenze metafisiche condividono analoghi problemi di inaffidabilità, anche se i loro standard di che cosa deve essere considerato evidenza possono essere più o meno insufficienti secondo il principio di Clifford. Bisogna quindi ammettere che il disaccordo normativo divide anche impegni ontologici, cioè credenze su tipi di fatti che si pensa esistano e visioni del mondo che richiedono di sostenerne l'esistenza. Questo modo di intendere il disaccordo valutativo come disaccordo sui fatti è particolarmente congeniale a capire i disaccordi normativi che ci interessano qui, cioè quelli in cui si impiega un linguaggio morale che presuppone o implica ontologie rivali. Questo accade sia nel caso di divergenze su cose prime e ultime intese in senso stretto, che sono quelle di cui più direttamente mi occupo, sia nel caso di divergenze su cose prime e ultime in senso ampio. Un esempio del primo caso e un esempio del secondo.

Torniamo al caso dell'aborto. Nel disaccordo relativo alla sua accettabilità di merito contano molti aspetti (ad esempio l'attitudine verso la relazione sessuale e l'educazione ai contraccettivi o le circostanze culturali, sociali ed economiche che condizionano il ricorso all'interruzione volontaria di gravidanza). La questione ontologica, però, è fondamentale.⁸

⁸ La tesi è difesa con chiarezza da Engelhardt (1974), che cerca di giustificare la soluzione liberale sull'aborto a partire da un'argomentazione ontologica sul perché la vita non comincia al

Non si può dare una risposta normativa alla domanda se l'aborto è giusto o ingiusto senza rispondere alla domanda ontologica sullo status morale del feto: se è vita degna di protezione o persona, quando e perché. La risposta ontologica non può non condizionare quella normativa: se non so che cos'è o chi è il feto, come posso pronunciarmi sull'ammissibilità morale dell'aborto, e quindi sulla sua legittimità politica?

Come si è già notato, in questo caso l'accordo sulle evidenze rese disponibili dai fatti adeguati agli standard «laboratorio/processo» è compatibile con un disaccordo profondo sullo status morale dell'aborto (derivante da un disaccordo profondo sullo status morale del feto). Anche se la tendenza a presentare il disaccordo in questione come verbale o concettuale può essere perseguita a scopi di alleggerimento, è ben difficile che l'accordo su parole e concetti possa sostituire quello sui fatti rilevanti.

Per passare invece a divergenze su cose prime e ultime intese in senso ampio si è osservato che anche disaccordi su politiche sociali (in particolare quelle sul welfare, sulla povertà, sulla disoccupazione e sulla sicurezza) possono diventare intrattabili se i fatti rilevanti sono selezionati da ontologie rivali, che portano a dissentire non solo su cosa deve essere considerato evidente, ma anche su quali fatti sono rilevanti e su cosa va considerato come un fatto. Non sono interessi a dettare ontologie, ma se mai ontologie a stabilire cosa deve essere considerato interesse. La posta in gioco è stabilire quale ontologia deve prevalere, cioè quale visione dei fatti rilevanti deve prendere il controllo del processo di *policy-making*: una volta accertato cosa conta come fatto è possibile difendere persuasivamente le prescrizioni che autorizza in termini di politiche (cfr. Rein e Schön, 1994, pp. XVIII, 4, 29).

Ontologie rivali, però non devono essere necessariamente considerate mondi chiusi e reciprocamente opachi, come questo argomento sembra suggerire, perché se così fosse tutti i fatti rilevanti che selezionano sarebbero di eguale valore e nessuna delle loro implicazioni normative sarebbe falsificabile. La mancanza di uno standard di evidenza condiviso non comporta la mancanza di uno standard indipendente dall'evidenza sul quale ontologie rivali devono misurare la loro accuratezza. Dire che il disaccordo valutativo è un tipo speciale di disaccordo fattuale implica ritenere che in certi casi a contrapporsi norma-

momento del concepimento. Molte tesi liberali preferiscono invece evitare sia la questione ontologica sia quella dell'ammissibilità morale, concentrandosi solo sulla legittimità politica.

tivamente siano diverse visioni della realtà. In quei casi i giudizi valutativi non aspirano tanto a essere giustificabili e competenti quanto a essere veri. Il confronto rilevante, in definitiva, non è tra diversi standard epistemici di verità (io mi fido della scienza, tu della rivelazione), ma tra visioni della realtà che possono essere vere o false (la vita e la morte sono o non sono indisponibili? e perché?). Bisogna a questo punto precisare meglio quali sono le caratteristiche specifiche del disaccordo normativo che ci interessa.

Il disaccordo come disputa

In un disaccordo valutativo, che per comodità ho sempre presentato come contrapposizione tra due individui, una delle parti avanza una tesi e l'altra la respinge. Si apre così una sequenza connessa di mosse e contromosse il cui scopo è, per ciascuna delle parti, portare l'altra a cambiare idea. C'è una questione sulla quale le parti hanno tesi diverse (pro o contro), una vera e l'altra falsa, ma non si sa quale. Quello che si sa è che «pro» è vera solo se «contro» è falsa, e viceversa. La contrapposizione può avere forma debole o forma forte.⁹

Nella forma *forte*, quella che qui ci interessa, la contrapposizione opera schematicamente come segue:

EMMA: Il suicidio assistito deve essere ammesso.

Ho buone ragioni per credere che il suicidio assistito deve essere ammesso.

EUGENIA: Il suicidio assistito non deve essere ammesso.

Ho buone ragioni per credere che il suicidio assistito non deve essere ammesso e che le tue ragioni per credere che deve essere ammesso sono cattive.

EMMA: Non ammettere il suicidio assistito è ingiusto.

Ci sono ragioni indipendenti per credere che è ingiusto.

EUGENIA: Ammettere il suicidio assistito è ingiusto.

Ci sono ragioni indipendenti per credere che hai torto.

⁹ Cfr. Walton (2006, pp. 26-27). Nella forma debole, che qui non prendo in esame, la contrapposizione opera come segue: Emma afferma X, Eugenia replica «Sei sicura? Come fai a dirlo?». La differenza, come si vede, consiste nel fatto che in questo caso Eugenia non avanza un contro-argomento, ma una posizione scettica sulla base della quale dubita che quanto è stato affermato da Emma sia vero senza sostenere che è falso. Walton definisce la prima forma di disaccordo come disputa e la seconda come dissenso.

EMMA: Ammettere il suicidio assistito è giusto.

Ci sono ragioni indipendenti per credere che ho ragione.

EUGENIA: È vero che ammettere il suicidio assistito è ingiusto.

EMMA: È falso che ammettere il suicidio assistito è ingiusto.

EUGENIA: È falso che ammettere il suicidio assistito è giusto.

EMMA: È vero che ammettere il suicidio assistito è giusto.

La contrapposizione, quindi, implica che qualcuno affermi una tesi valutativa come epistemicamente fondata e qualcun altro affermi che è epistemicamente fondato credere il contrario; il primo interlocutore passa quindi a sostenere la stessa tesi valutativa sul piano metafisico, affermando che la tesi è vera; a questo punto il secondo interlocutore afferma che è invece falsa e avanza una tesi metafisica alternativa che ha come conclusione il rifiuto di quella del primo e la difesa della propria. La verità e la falsità delle tesi contrapposte implicano la legittimità o illegittimità delle soluzioni normative alternative che sostengono. La forza della contrapposizione è connessa alla dimensione dell'ampiezza (le parti contendenti hanno o non hanno credenze in comune, condividono o non condividono almeno in parte lo stesso quadro concettuale) e alla dimensione della profondità (le dispute sul concetto di verità, e cioè su cosa rende una tesi vera e l'altra falsa, sono più profonde delle dispute sulla verità, cioè su qual è la soluzione migliore a un problema) (cfr. Frohock, 1999, pp. 52-53).

I disaccordi su cose prime e ultime corrispondono a forme di contrapposizione forte che possono essere più o meno ampie e più o meno profonde, ma questo non basta ancora a identificarli con precisione nella tassonomia dei disaccordi possibili. Bisogna infatti aggiungere che si tratta di forme di contrapposizione forte che possono arrivare a punti morti, cioè a situazioni di stallo in cui gli argomenti delle parti sembrano egualmente forti ed egualmente incapaci di modificarsi a vicenda. Situazioni del genere possono corrispondere a diversi livelli d'intrattabilità, generando punti morti più o meno difficilmente superabili. Il livello-base è quello in cui si è in disaccordo su una questione e su come risolverla; il livello superiore è quello in cui si aggiunge il fatto che non c'è accordo di essere in disaccordo; il livello ancora superiore è quello in cui si aggiunge il disaccordo sulla possibilità di delegare la soluzione della questione a una terza parte (potere politico o potere giudiziario) che la risolva senza il consenso diretto dei contendenti; il livello ulteriormente superiore è quello in cui nessuno dei

contendenti è disponibile a perdere e quindi si preferisce il punto morto a qualsiasi altra soluzione (cfr. Woods, 2000, pp. 202-07).

Come s'intuisce, il livello d'intrattabilità è direttamente proporzionale al consolidamento di attitudini intransigenti che portano ad accentuare la non-negoziabilità degli impegni contrapposti e a ostacolare la possibilità di compromessi o soluzioni istituzionali per aggirare l'impossibilità di accordo (aspetti sui quali ritorno specificamente più avanti). Si può quindi concludere che i disaccordi su cose prime e ultime sono disaccordi valutativi (epistemici e metafisici) in cui si manifestano forme di contrapposizione forte che possono essere più o meno ampie e più o meno profonde, e che possono arrivare a punti morti di diversa intrattabilità.

Prendendo a prestito dalla teoria dell'argomentazione il termine, e anche lo sfondo sul quale ne è giustificato l'impiego, definirò il tipo di disaccordo appena descritto come una disputa. Nella teoria dell'argomentazione la disputa è un caso specifico di scambio discussivo che per un verso si distingue dal dialogo e per l'altro dalla polemica (cfr. Cattani, 2001, p. 65). Che prenda una forma euristica (tipica di una contrapposizione forte) o persuasiva (tipica di una contrapposizione debole), il dialogo è una pratica in cui si confrontano tesi alternative su qual è la soluzione giusta a una questione controversa. Il carattere disinteressato dello scambio discussivo in cui il disaccordo si esprime è in questo caso esaltato dal fatto che siamo in presenza di un confronto razionale in cui solo la verità è di per sé importante. Nella polemica, d'altra parte, la dimensione antagonista è prevalente perché lo scopo è imporre la propria tesi con il metodo del partito preso. Si è parlato prima di disaccordi «retorici», nei quali almeno una delle tesi in gioco è difesa in nome di ragioni settarie: ragioni cui si aderisce non perché si crede nella loro superiorità cognitiva e normativa, ma in quanto corrispondono a interessi prevaricatori, che sono incompatibili con il carattere disinteressato essenziale a preservare il riferimento alla verità come norma costitutiva di un disaccordo genuino.

Si può ritenere che la disputa occupi una posizione intermedia tra dialogo e polemica in quanto nel tipo di disaccordo che la specifica si combina l'adesione disinteressata alla normatività della verità (si cerca la risposta migliore) con l'interesse cognitivo ad avere ragione (tengo ad accertare se la risposta migliore è la mia). È proprio questa dimensione intermedia a motivare l'utilizzo del concetto di disputa che si fa qui per caratterizzare il disaccordo normativo su cose prime e ultime. Questo disaccordo si presenta infatti come una forma di contrapposi-

zione forte in cui l'interesse ad avere ragione assume un peso rilevante senza diventare per questo settario o prevaricatorio. Diversamente che nel dialogo, dove l'attitudine disinteressata è dominante, nella disputa si tiene ad avere ragione; ma anche diversamente che nella polemica non si vuole avere ragione a tutti i costi né neutralizzare il contendente. Nella disputa, quindi, la competizione non diventa antagonismo, data la condivisione della verità come norma regolativa del confronto. Se la risposta migliore non è la mia, come avrei preferito, cederò all'argomento del mio interlocutore. È nella disponibilità reciproca ad ammettere questo esito, continuando nello stesso tempo a difendere la propria credenza fino a quando non lo si raggiunge, che i contendenti manifestano il reciproco rispetto. La rappresentazione «marziale» del disaccordo che il concetto di disputa suggerisce è adeguata a descrivere circostanze in cui la rilevanza attribuita all'essere nel giusto va di pari passo con la difficoltà di accertare ragioni e torti.¹⁰ Per un verso le parti contendenti rifiutano di considerare agnosticamente le questioni controverse, non si arrendono cioè all'insuperabilità ragionevole delle divergenze e cercano invece soluzioni determinate che considerano normativamente irrinunciabili e praticamente urgenti; per l'altro, anche se condividono una quantità di credenze fattuali e morali, relativamente al contesto della disputa abitano mondi epistemicamente e metafisicamente separati che giustificano l'adesione a opzioni normative incompatibili.

Il tipo di disaccordo che la disputa rappresenta non può essere contenuto in un quadro deliberativo, dove in nome dell'obiettivo prioritario di arrivare a una soluzione concordata si avanzano ragioni mutuamente accettabili per mettere in questione le reciproche credenze, ciascun contendente difendendo le sue posizioni con ragioni che gli altri considerano plausibili pur non condividendole (cfr. Gutman e Thompson, 1996, p. 73). L'accomodamento che lo schema deliberativo favorisce è accessibile se i contendenti condividono almeno parzialmente lo stesso quadro concettuale, se quindi non c'è un contrasto tra sistemi di credenze incompatibili. Nel caso della disputa, invece, il

¹⁰ Si veda l'eccellente contributo di Canino (1998) sulla concezione platonica della disputa filosofica come *máche*, che nel linguaggio militare dei greci corrisponde al corpo a corpo, agli scontri separati tra coppie di contendenti in cui la battaglia di fanteria si scompone. A differenza che nel *pólemos* lo scopo non è annientare l'interlocutore, ma farlo arretrare. È significativo che mostrando perché la disputa è assimilabile alla *máche* Canino parli di una situazione «dialogico-bellica» che comporta un confronto-scontro diretto tra gli interlocutori-contendenti. Senza equiparare le dispute metafisiche di cui ci occupiamo a dispute filosofiche, è la combinazione tra cooperazione e competizione che formalmente le assimila.

disaccordo non è soltanto sulle soluzioni e sulle ragioni per soluzioni alternative, non coinvolge soltanto questioni semantiche e concettuali, ma epistemiche e ontologiche, il linguaggio appropriato da impiegare, le procedure per valutare il merito di credenze o principi controversi, gli standard di evidenza, i fatti di cui si parla.

Si tratta di riconoscersi reciprocamente come avversari, senza la costrizione a presentare la propria tesi in termini a tutti accettabili, ma nello stesso tempo attenendosi a regole che richiedano di farlo in modo adeguato (qui, come si vedrà, ha un peso rilevante l'elaborazione di uno standard di civiltà adeguato a uno scambio discussivo che è insieme cooperativo e competitivo). L'importanza condivisa riconosciuta alla norma della verità permette di comprendere normativamente cosa rende conflittuale una situazione conflittuale e motiva il rifiuto di considerare razionalmente incomparabili opzioni normative incompatibili, facendo da ponte tra mondi separati e permettendo di continuare a discutere razionalmente anche quando la disputa sembra resistere a qualsiasi accomodamento. Per quanto non riescano a uscirne, insomma, le parti contendenti non sono rinchiuse nel disaccordo. Ammettere che il gioco è arbitrato da una norma che garantisce la distribuzione appropriata di ragioni e torti, poi, è del tutto compatibile con l'interesse a essere nel giusto, cioè a segnare punti per la propria tesi secondo quanto la norma prevede.

Apparentemente la disputa ha tutte le caratteristiche di un disaccordo intrattabile: resiste alla risoluzione, coinvolge questioni in merito alle quali si è pressoché istituzionalizzata la divisione, non può contare su procedure di mediazione condivise, corrisponde a una divergenza sulla natura stessa della contrapposizione forte nella quale consiste. D'altra parte, però, il linguaggio argomentativo persiste e le condizioni di possibilità per lo scambio di ragioni sono assicurate dal valore intrinseco attribuito alla norma della verità sia in quanto standard epistemico sul quale misurare l'accuratezza delle evidenze sia in quanto standard metafisico sul quale misurare l'attendibilità di tesi ontologiche. Anche se considerato da un punto di vista logico un disaccordo come questo appare razionalmente interminabile, da un punto di vista normativo è interessante evidenziare l'impegno delle parti contendenti a cercare una soluzione razionale come se la profondità delle divergenze non la impedisse. La prospettiva dell'indecidibilità non ha effetto sugli sforzi dei disputanti, che continuano a discu-

tere anche se non riescono a convergere su una soluzione mutuamente accettabile in merito al problema che li divide.¹¹

Bisogna quindi ammettere che lo scambio argomentativo non è produttivo solo quando le fonti del disaccordo sono superficiali e riconoscibili, quando cioè si può ragionevolmente prevedere un'alta probabilità di convergenza, ma anche quando le fonti del disaccordo sono più difficili da identificare e separare, complicando la sua probabile risoluzione. La produttività di un disaccordo non si misura necessariamente sulla possibilità di arrivare a una conclusione mutuamente accettabile, come se l'accordo fosse lo scopo immediato cui tendere e il solo scopo rilevante. Nella contrapposizione forte cui la disputa corrisponde i contendenti cercano di convincersi reciprocamente della preferibilità della loro tesi e si impegnano a difenderla se richiesti di farlo: dovendosi misurare nella discussione razionale, le opzioni fondamentali che producono credenze su cose prime e ultime si esplicitano, articolando le loro assunzioni più profonde e cercando di difenderne la fondatezza. Il potenziale polemico del conflitto metafisico si fluidifica nel momento in cui è riconosciuta legittima visibilità alle ragioni e alle dinamiche che lo guidano, vincolandolo nello stesso tempo a uno schema di confronto normativo che lo rende significativo indipendentemente dalla sua conclusività.

Galatei e diversioni

Civiltà della disputa

Si potrebbe ritenere che in quanto contrapposizione forte tra ragioni che derivano da credenze metafisiche alternative di cui si vuole accertare la verità la disputa rischi di favorire attitudini reciproche di

¹¹ Cfr. Fogelin (1985), che limita la possibilità dello scambio argomentativo richiesto dal disaccordo alle circostanze «normali» in cui si può contare su procedure e credenze condivise, definendo invece come circostanze «anormali» quelle dei disaccordi «profondi» in cui si contrappongono *frame propositions* che non sono in grado di confrontarsi sulla base di nessuno standard o criterio condiviso. In disaccordi del genere il confronto argomentativo deve essere abbandonato a favore di tattiche persuasive. È interessante che per descriverle Fogelin impieghi la nozione di conversione (anche se facendola passare attraverso Wittgenstein: convertire vuol dire ricorrere al tipo di argomenti che si usano quando le ragioni finiscono, quelli che i missionari usano con i nativi). In effetti, anche se inteso in modo del tutto diverso, è proprio l'interesse alla conversione dell'interlocutore a orientare normativamente il disaccordo profondo in cui la disputa consiste. Sul piano epistemico ciascun contendente vuole portar l'altro a credere qualcosa che non crede; sul piano metafisico ciascun contendente vuole cambiare il modo di vedere le cose dell'altro.

disprezzo e intimidazione. Se si discute su questioni essenziali come quelle coinvolte da cose prime e ultime in circostanze in cui tutti i contendenti tengono ad avere ragione, la prospettiva di uno scontro finale tra assolutismi indisponibili al compromesso è da considerarsi probabile. L'appello alla verità è un potente fattore di polarizzazioni persistenti ma indecidibili perché chiama in causa impegni integrali che impediscono disponibilità concessive e negoziali, facilitando settarismo e infallibilismo in merito alle proprie credenze.

Quella appena descritta, però, è solo una possibile concezione della disputa, modellata sul caso esemplare delle guerre religiose che, come si è già visto, rappresentano nell'argomento secolarista ben più che se stesse, generalizzandosi nell'esito necessario cui qualsiasi tentativo di politicizzare la metafisica conduce, e nel male peggiore che un accordo politico metafisicamente agnostico deve evitare. Nella prospettiva del secolarismo, infatti, il confronto e lo scontro sulla verità delle credenze si può chiudere solo se una visione del mondo s'impone sulle altre con la forza o tutte accettano di fare un passo indietro sospendendo la discutibilità politica delle loro pretese. L'alternativa, però, è obbligata solo se si assume che la disputa non sia regolabile da norme che limitano attitudini e standard di condotta reciprocamente accettabili, escludendo cioè possa corrispondere a una relazione civile.

Il concetto di «civiltà» qui richiamato descrive una relazione pubblica non istituzionalizzata tra estranei che, dovendo interagire, hanno bisogno di fare riferimento ad aspettative e regole non scritte per orientare adeguatamente il loro comportamento reciproco (cfr. Lægaard, 2011, pp. 86-88). Da un punto di vista storico quello identificato dalla relazione civile è uno spazio che si definisce sullo sfondo di negoziazioni e contestazioni relative a come distinguere condotte civili da condotte incivili all'interno di un territorio civilizzato: proprio su questo sfondo la distinzione acquista progressivamente un significato normativo, separando i trattamenti reciproci desiderabili da quelli indesiderabili.

Il concetto di *civility* è in effetti un concetto evolutivo, che identifica versioni sempre più esigenti della reciprocità, dalle pure e semplici buone maniere a condotte virtuose incentrate sulla considerazione reciproca; e che lo fa, comunque, sempre nelle circostanze di una relazione tra estranei da regolare in modo che l'estraneità non produca conflitto o produca un conflitto non distruttivo. Si potrebbe anzi ipotizzare che sia attraverso la regolamentazione resa possibile dalla *civility* che il conflitto diventa disaccordo, assumendo forme e modalità

compatibili con la continuazione di relazioni discussive, orizzontali e nonviolente tra contendenti. La civilizzazione del conflitto permette di distinguere tra forme accettabili e inaccettabili che l'antagonismo può assumere, ma anche di regolare proprio quelle forme di antagonismo che senza il suo intervento si manifesterebbero in forme inaccettabili, rendendo così possibile la loro visibilità. Svolgendo questo duplice compito di controllo/autorizzazione del disaccordo il concetto di *civility* appare storicamente caratterizzato da una tensione interna (cfr. White, 2006, pp. 448, 458). Va notato anche che diverse concezioni normative del concetto corrispondono a diversi modi di combinare o separare i due diversi compiti di civilizzazione del disaccordo che è stato impiegato per descrivere.

È significativo, ad esempio, che nel secolarismo la *civility* sia al servizio di un progetto normativo per permettere a credenti divisi da metafisiche conflittuali di considerarsi reciprocamente affidabili come soci di un accordo politico. Si è civili quando si considera rispettabile chi ha credenze opposte alle proprie perché si accetta che l'esercizio della libertà valutativa in ambito metafisico porta inevitabilmente a un disaccordo insuperabile. Ma si è civili soprattutto se si accetta di prescindere da ragioni che motivano disaccordi insuperabili, convenendo di non discuterne e limitandosi a scambiarsi solo ragioni che possano apparire accettabili nonostante quei disaccordi. La *civility* è l'impegno sulla base del quale si accetta che la verità o falsità di quello che si crede non è rilevante a decidere pubblicamente, senza per questo essere indifferenti tra credenze metafisiche divergenti o scettici sulle proprie. Civili sono relazioni orientate dall'agnosticismo metafisico che, secondo i principi di quella che ho definito una visione massimalistica della reciprocità, richiedono che lo scambio di ragioni sia regolato dall'attitudine osservante: non posso difendere la mia posizione se non con argomenti ai quali sia possibile riconoscere una validità politica indipendente dalle credenze metafisiche di chiunque. A garantire relazioni civili non basta cioè l'attitudine cooperativa che si mette in pratica quando si difendono le proprie posizioni con ragionamenti competenti, esercitando in modo appropriato capacità cognitive e comunicative, ma è indispensabile una disponibilità reciprocamente concessiva, che consiste nel contenere ragionamenti competenti in forme cognitive e comunicative reciprocamente accettabili, adottando cioè quella che ho definito come un'attitudine osservante.

La *civility* opera in questo caso istituzionalizzando un veto sulla visibilità politica di una variante di antagonismo da considerarsi non

pacificabile: proprio perché il conflitto metafisico non può ridimensionarsi a disaccordo, una relazione di concittadinanza impegna a non discutere pubblicamente cose prime e ultime e a evitare ragioni pubblicamente impresentabili per difendere tesi politiche relativamente alle questioni che pongono. Dato che si deve trattamento civile solo a chi accetta di ricambiarlo, lo schema appena descritto stabilisce anche quali interlocutori devono / non devono legittimamente aspettarselo, indipendentemente da una valutazione di merito delle posizioni che avanzano nello scambio discussivo, e solo prendendo in considerazione la loro adesione all'attitudine osservante.

La relazione civile sarebbe quindi un esito della rimozione di conflitto metafisico dallo spazio politico. Adottare uno standard di condotta civile significa conformarsi a questa restrizione, vale a dire accettare che il conflitto metafisico è per sua natura politicamente intrattabile. Anche se la restrizione non richiede di rinunciare alle credenze metafisiche che si ritengono migliori o di considerarle in modo scettico, la libertà di esprimerle è limitata a scambi discussivi informali, dove l'attitudine osservante non è richiesta e la capacità di ragionamento competente è sminuita a favore di altre competenze comunicative. La libertà di credere è intatta purché non pretenda di avere voce politica: una relazione civile esclude questa pretesa e individui civicamente virtuosi sarebbero d'accordo che deve essere così.

È del tutto chiaro, quindi, che se la disputa è una relazione civile, non lo è secondo i requisiti di una concezione restrittiva della *civility* come quella promossa dal secolarismo. La disputa, anzitutto, è di per sé uno scambio discussivo incompatibile con l'attitudine osservante: il disaccordo valutativo su cose prime e ultime consiste precisamente nel confronto tra credenze metafisiche alternative delle quali si vogliono accertare ragioni e torti per essere poi in grado di scegliere la soluzione normativa davvero preferibile sulle questioni in discussione. C'è una materia del contendere sulla quale si vorrebbe trovare una convergenza attraverso una sequenza di mosse e contromosse cognitive e comunicative che portino la tesi migliore a imporsi come la più convincente.

L'attitudine cooperativa civilizza la disputa vincolando i contendenti a evitare manovre opportunistiche e strategie maggioritarie, e ad accettare come norma regolativa dello scambio discussivo l'accertamento della verità e falsità delle credenze. La *civility* richiede in questo caso anche un adeguato repertorio di procedure che permettano al disaccordo metafisico di manifestarsi senza mortificare gli esiti cogni-

tivi della libertà di credere e nello stesso tempo controllandone il potenziale conflittuale. Come vedremo, la disputa non esclude accomodamenti, il ricorso ai quali però non mostra che le questioni disputate sono state risolte né che devono essere espulse dal discorso pubblico.

Ma che cosa implica la visibilità della disputa nel discorso pubblico se l'attitudine cooperativa è sufficiente a civilizzarla e se, quindi, il disaccordo metafisico è libero di politicizzarsi? Il significato normativo di questa autorizzazione alla visibilità sta nel considerare il disaccordo metafisico come un disaccordo sulla giustizia, le divergenze valutative come divergenze normative, la disputa sulla verità di una credenza come una disputa sulla preferibilità della soluzione normativa che le sue ragioni favoriscono. Quando sono in discussione questioni essenziali, come lo sono quelle relative a chi / che cosa deve vedersi riconosciuto status morale e i trattamenti che questo riconoscimento comporta, la riflessione metafisica non si limita a condizionare la riflessione politica, ma diventa una delle sue possibili forme. I disputanti sono credenti che rifiutano l'attitudine agnostica non perché siano assolutamente certi delle loro ragioni, ma perché rifiutano che la disputa non ammetta risposta giusta e sono convinti che trovarla garantirebbe la soluzione migliore alle questioni disputate. L'attitudine metafisicamente agnostica che permette la civilizzazione secolarista del conflitto appare in questa prospettiva un vincolo che obbliga se mai alla reciproca inciviltà (cfr. Archard, 2001, pp. 219-20). Impedisce infatti ai contendenti di riconoscere che la loro eguale libertà valutativa li ha portati a conclusioni divergenti e li priva dell'opportunità di accertare il valore comparativo degli argomenti contrapposti.

L'insufficienza dell'attitudine cooperativa a garantire una relazione civile tra contendenti dipende nel secolarismo da quella che è considerata un'insufficiente affidabilità normativa della razionalità. La difesa competente e intelligente di credenze metafisiche non basta a generare accordo perché l'ambizione razionale di accertare cosa è vero in questioni di giustizia ha effetti inconclusivi e destabilizzanti. Così si spiega perché la ragionevolezza deve intervenire a moderare la razionalità evitando che l'attitudine cooperativa sia perseguita al costo di generare disaccordi intrattabili. Se invece l'ambizione razionale di accertare che cosa è vero in questioni di giustizia non è valutata dal punto di vista della sua attendibile capacità di produrre consenso, ma dal punto di vista della sua capacità di favorire prese di posizione dissenzienti consapevoli e qualificate e se, nello stesso tempo, il confronto e lo scontro tra queste prese di posizione è regolato dall'impegno di offrirsi reciproca-

mente ragioni fondate e accessibili per cambiare idea, la disputa può coincidere con una relazione che l'attitudine cooperativa basta a rendere civile. A ciascuno è richiesto cioè di avanzare le ragioni intelligibili che seriamente e onestamente considera migliori anche se non si tratta delle ragioni su cui può aspettarsi l'accordo degli altri che, tuttavia, ha l'ambizione di ottenere con la forza intrinseca dei suoi argomenti. Si prospetta così una reciprocità minimalistica di tipo argomentativo che vincola le fonti normative cui è ammissibile le credenze facciano riferimento – e le forme accettabili di avvocatura politica cui è legittimo ricorrere – secondo criteri inclusivi purché compatibili con l'impegno razionale delle parti contendenti.

Mentre nella concezione restrittiva della *civility* promossa dal secolarismo lo status morale di interlocutore meritevole di rispetto è accessibile solo a chi adotta l'attitudine osservante, qui le credenziali dei contendenti, e dunque le loro legittime aspettative di ottenere ascolto e risposta civile, non possono essere decise prima e indipendentemente dallo scambio discussivo in cui la disputa consiste. Questo non significa soltanto, com'è ovvio, che non è il talento agnostico di cui si è capaci a garantire inclusione nella relazione civile, ma anche che non si può contare su un criterio preventivo per decidere se e quando una presa di posizione morale è sufficientemente genuina da meritare considerazione. Anche i sostenitori di credenze deplorevoli che però adottino l'attitudine cooperativa per difenderle devono essere trattati come la reciprocità argomentativa richiede non perché si condividono le credenze in questione, ma perché si considerano quelli che le avanzano interlocutori a pieno titolo che come chiunque altro difendono quello che credono giusto con quelle che considerano buone ragioni (cfr. George, 1997, pp. 1397-98). Prendere sul serio la disputa significa evitare di disciplinarla introducendo preclusioni su quello che deve essere considerato discutibile. Del resto, è proprio perché c'è una contrapposizione forte sulla discutibilità di questioni e principi, e quindi su quali posizioni morali devono essere considerate genuine, che il ricorso alla *civility* appare desiderabile, permettendo alla contrapposizione di esprimersi senza settarismo cognitivo e intimidazione morale (cfr. Calhoun, 2000, pp. 268-69).

Come già sappiamo, la contrapposizione forte dipende da un disaccordo normativo (epistemico o metafisico) che coinvolge criteri divergenti per identificare cosa è tollerabile/intollerabile o apprezzabile/disprezzabile. Criteri del genere sono necessariamente connessi, tra l'altro, a valutazioni divergenti in merito a quali prese di posizione e

forme di avvocatura sono da reputarsi civilmente trattabili. Significa questo che lo standard di *civility* sul quale la disputa è regolabile deve essere inteso come normativamente neutrale perché in caso contrario si darebbe per risolta la contrapposizione che si deve invece governare? (cfr. Calhoun, 2000, pp. 269-70). Questa conclusione è rischiosa in quanto o riduce la *civility* a una sorta di galateo incapace di vincolare effettivamente i trattamenti reciproci o la costringe a riflettere tacitamente le indicazioni che il senso comune suggerisce su quello che deve essere trattato come intollerabile e disprezzabile. In questa seconda eventualità ci sarebbe reciprocità argomentativa soltanto tra coloro che la pensano allo stesso modo a proposito delle questioni e delle posizioni che non vale la pena di discutere civilmente (un esito, come si vede, sostanzialmente analogo a quello favorito dal secolarismo, anche se in questo caso senza fare ricorso all'attitudine osservante).

Se, invece, si ammette sia dovuta risposta civile a chiunque rispetta il vincolo normativo dell'argomento razionale, lo spazio dello scambio discussivo è regolabile senza costringere nessuno a starne fuori perché si rifiuta ex-ante la discutibilità della sua posizione. L'accesso allo status di interlocutore accettabile dipende anzitutto dalla disponibilità a non usare (o usare soltanto) fonti di normatività «segrete» o comunque non intelligibili a chi non partecipa dello stesso credo per difendere le proprie ragioni. Richiede inoltre l'adesione a vincoli formali sul modo in cui si devono formare e considerare le proprie credenze (coerenza, sincerità, coscienziosità), su come bisogna presentarle agli altri (disponibilità al contraddittorio, fallibilismo) e su quali attitudini verso l'interlocutore sono da considerarsi incivili (insulto, disprezzo, umiliazione, demonizzazione, violenza). Se queste sono indicazioni normative sul modo in cui la disputa è civilizzabile è opportuno non considerarle come questione di tutto o niente.

Come nel caso dell'irragionevolezza, anche qui possono darsi diverse modalità di defezione dal comportamento reciproco atteso. Attitudini formalmente adeguate possono coesistere parzialmente o integralmente con il rifiuto del vincolo dell'intelligibilità (il fedele a oltranza) oppure l'adesione al vincolo dell'intelligibilità coesistere con il rifiuto parziale o integrale delle attitudini formali adeguate (il fanatico moderato, il fanatico estremo, il *joker*). Qui, però, il confine della relazione civile non è tracciato attraverso un metodo preclusivo che interviene a restringere contenuti pubblicamente discutibili e ragioni pubblicamente presentabili. Il visto di entrata è dunque neutrale al contenuto delle questioni disputabili e alla qualità delle ragioni, ri-

guardando soltanto la rispondenza alle regole dello scambio discussivo regolato dalla reciprocità argomentativa. È l'adesione alla verità come norma del disaccordo a decidere l'accesso allo status d'interlocutore che merita risposta civile e il solo criterio per stabilire l'ammissibilità degli argomenti nel discorso pubblico. L'inciviltà di posizioni e condotte che mettono in questione la norma è comunque graduabile, così come la risposta civile che possono aspettarsi di ricevere.

Resta tuttavia aperto un problema cruciale. Si è detto che un aspetto qualificante della disputa consiste nel fatto che i contendenti attribuiscono particolare importanza all'accertamento della propria ragione. Dal punto di vista della relazione civile come il secolarismo la interpreta questo è un atteggiamento incivile per definizione, coincidendo con lo zelo integralistico tipico di chi vuole imporre tutta la verità di quello che crede (cfr. Rawls, 1993, pp. 185-89). Credere di avere la risposta giusta a una questione in merito alla quale il disaccordo persistente dovrebbe essere considerato un ragionevole indicatore che la risposta giusta non c'è o non è accessibile coinciderebbe così con una forma di «arroganza» morale, che di per sé minaccia la relazione civile e può tradursi in pratiche di disobbedienza a regole condivise giudicate illegittime perché non rispondenti a quello che si ritiene davvero giusto. Un'attitudine civile richiederebbe invece «umiltà» morale, vale a dire consapevolezza che sono possibili diverse credenze su quello che è da considerare moralmente accettabile perché su quello che ciascuno crede vero il disaccordo è inevitabile: l'umiltà è una conseguenza dell'adesione all'agnosticismo, che non richiede indifferenza tra credenze morali divergenti né impegna a giudicarle equivalenti, consistendo piuttosto nell'ammettere che non c'è una sola risposta giusta a questioni disputate (e che anche se ci fosse non potrebbe guadagnare consenso politico unanime).¹²

Essere convinti di avere ragione, tuttavia, non è di per sé una manifestazione incivile di arroganza se l'unità di misura sulla quale si è disposti ad accertare la fondatezza della propria pretesa richiede di metterla alla prova come la relazione civile prevista dalla reciprocità argomentativa impegna a fare. Anche nei casi in cui si ritenesse di avere ragione da soli non c'è necessariamente zelo integralistico se la validità di quello che si crede contro quello che tutti gli altri credono non è stabilita soggettivisticamente, ma dipende ad esempio da un

¹² Per un illuminante approfondimento su arroganza e umiltà morale rimando allo scambio tra Gert (2005, pp. 368-69, 381-83) e Wallace (2007, pp. 381-89).

giudizio normativo sull'ingiustizia di regole considerate legittime, e cioè da un dissenso su quello che è vero dal punto di vista di quanto la giustizia richiede. Non è di per sé arrogante evidenziare errori normativi implicati da quadri concettuali condivisi facendo appello a credenze che i più non condividono (ancora), com'è accaduto a chi non vedeva che gli schiavi o le donne erano persone morali o potrebbe ora accadere a chi non ha una visione sufficientemente ospitale dei confini che devono includere entità meritevoli di considerabilità morale. Nei casi in cui a essere moralmente disputabile è la stessa distinzione tra disaccordi legittimi e illegittimi, come quella tra violazioni giustificabili e ingiustificabili di regole condivise, bisogna quindi riconoscere che è difficile discriminare tra arroganza morale e critica/riforma morale. In casi del genere può essere ingiusto economizzare sul disaccordo e una qualche forma di arroganza morale può apparire non solo ammissibile, ma doverosa.

Accomodamenti e zone grigie

In quanto disaccordo normativo profondo la disputa può essere persistente perché non si trova accordo sui fatti rilevanti né sul piano epistemico né su quello metafisico. La disputa sulla graduabilità del concetto di vita e del concetto di morte – e sulla rilevanza di questa graduabilità per le decisioni pubbliche – è un caso esemplare di contrapposizione forte tra posizioni mutuamente esclusive, come lo è la disputa sulle entità che meritano considerabilità morale. Perché una disputa si risolva occorre che una posizione normativa si affermi come migliore, ma questo esito può non essere facilmente conseguibile. Nel frattempo, a quali artifici si può fare ricorso per la gestione della contrapposizione forte in cui la disputa consiste?

Per rispondere bisogna anzitutto prendere in considerazione la possibilità che la disputa sia compatibile con qualche tipo di accordo formale, limitato alle procedure che devono governarne l'andamento. Si deve notare, però, che più un accordo procedurale è normativamente impegnativo dal punto di vista dei risultati che deve garantire, minori saranno le sue probabilità di rappresentare un'opzione compatibile con la contrapposizione forte in cui la disputa consiste. Solo se le procedure sono presentate come apprezzabili in quanto di per se stesse facilitano espressione e comprensione adeguata delle divergenze sono possibili accordi formali su come una disputa deve essere specificamente regolata. Questi accordi formali si limiteranno dunque a siste-

matizzare regole di civiltà alle quali una reciprocità argomentativa orientata alla ricerca della soluzione giusta deve comunque aderire se accetta la verità come norma dello scambio discussivo.¹³

L'unica forma di proceduralismo orientato agli esiti compatibile con le circostanze di contrapposizione forte di cui qui si parla è quello messo a disposizione da qualche forma di democrazia referendaria, che interPELLI direttamente i cittadini per decidere opzioni legislative su questioni disputate. Misurare l'opinione pubblica attraverso un voto, però, permette di trovare la soluzione preferita dalla maggioranza, che non coincide necessariamente con la soluzione migliore: a legittimare il risultato è il numero di coloro che si esprimono a suo favore, il che può lasciare ampi margini di manovra a fazioni e gruppi d'interesse, esasperando contrapposizioni che non favoriscono una discussione deliberativa, ma facilitano se mai il ridimensionamento di un giudizio morale a una preferenza, che è tanto più nuda e cruda in quanto espressa anonimamente e senza dover essere giustificata. Rischiando di non salvaguardare adeguatamente tesi minoritarie, sconfitte dalla conta delle teste e non nel merito delle loro posizioni, il voto appare poi una soluzione instabile, che lascia la disputa com'è, senza essere in grado di convincere i perdenti a cambiare idea, ma vincolandoli comunque a rispettare una decisione nella quale non si ritengono rappresentati. Se questa è la situazione che si crea sempre e comunque in democrazia, dato l'inevitabile ricorso alla regola di maggioranza come procedura decisionale in circostanze di disaccordo, ci si deve chiedere se l'altrettanto inevitabile dimensione aggregativa dell'esito che la procedura favorisce la renda desiderabile nelle speci-

¹³ Oltre a segnalarsi per il fatto che dedica al disaccordo profondo un'attenzione non puramente residuale, non considerandolo cioè degno di attenzione normativa solo in virtù dell'accordo che potrebbe / non potrebbe permettere, l'argomento di Ceva (2008) su come gestirlo in modo proceduralmente giusto descrive schemi di contraddittorio e comprensione reciproca del tutto congeniali al modo in cui una disputa dovrebbe avere corso. In questo caso le procedure facilitano ai contendenti il compito di cambiare il modo reciproco di vedere la materia del contendere (e non semplicemente, o non soltanto, la loro relazione reciproca). Non essendo valorizzato perché garantisce un risultato pacificatorio, ma perché permette di governare una relazione conflittuale, il metodo procedurale in questione deve apparire desiderabile da un punto di vista esterno. Se, come nel caso di Ceva, il criterio esterno consiste nel valore normativo del principio secondo cui chiunque merita la possibilità di dire la propria, si apre un problema di circolarità: perché in presenza di una disputa dovremmo accettare regole che richiedono eguali possibilità di esprimere la propria tesi per chiunque, se è proprio su regole del genere che stiamo disputando? Chi è «chiunque», cosa significa «eguale», quali forme di avvocatura devono essere considerate ammissibili ecc. sono tutte questioni sulle quali è molto difficile prendere una posizione normativa *minimale* e *compatibile* con visioni del mondo divergenti. Dal mio punto di vista, invece, il criterio esterno è la soluzione giusta alla materia del contendere rispetto alla quale le procedure assumono un compito facilitativo, evitando allo stesso tempo che la contrapposizione forte assuma tratti incivili.

fiche circostanze di una disputa su cose prime e ultime. In questo caso, infatti, il disaccordo sui diritti assume un rilievo decisivo (a chi / che cosa riconoscerli / non riconoscerli) e il rischio tirannico di negarli arbitrariamente appare particolarmente preoccupante, tanto più visto che può trattarsi di diritti non direttamente rivendicabili da parte di entità di cui è disputata la considerabilità morale.

Un possibile antidoto a questi problemi potrebbe essere rappresentato dall'intervento di un'istituzione terza come il potere giudiziario, che sembrerebbe adeguata a svolgere un ruolo di arbitraggio nel caso di dispute apparentemente intrattabili, in quanto vocazionalmente impegnata a far valere meccanismi costituzionali per tutelare diritti delle minoranze. L'ideale soggiacente è questa tesi è quello di un giudiziario «freddo», che data la sua peculiare posizione istituzionale sarebbe capace di «leggere moralmente» mandati costituzionali e quindi di prendere la decisione giusta o verificare l'accettabilità di una decisione già presa (cfr. Dworkin, 1996, pp. 1-38).

L'idea che l'attivismo giudiziario permetta di affrontare come si deve questioni di principio troppo importanti per essere lasciate al settarismo fazioso delle maggioranze si espone però all'obiezione secondo cui da un punto di vista democratico è discutibile che un'istituzione non eletta e non chiamata a rendere conto delle sue scelte prenda decisioni vincolanti su quello che la democrazia richiede (cfr. Waldron, 1999, p. 293). Senza contare che spesso anche istituzioni giudiziarie di massimo livello, come la Corte Suprema americana o la Corte di Cassazione italiana, decidono casi controversi a maggioranza, e i giudici devono essere considerati fallibili come chiunque altro, è evidente che la controversia tra sostenitori e avversari della *judicial review* in merito a questioni moralmente disputate è una controversia tra soluzioni procedurali diversamente qualificate. Il voto, in quanto espressione del valore intrinseco della procedura decisionale democratica, che rappresenta il diritto di ciascun cittadino a essere responsabile delle soluzioni vincolanti per tutti, è quindi contrapposto al giudiziario, in quanto garante del miglior funzionamento della democrazia come regime strumentale alla scelta di politiche buone o giuste secondo uno standard esterno alla regola maggioritaria, che richiede eguale rispetto per il punto di vista di chiunque. Entrambe le opzioni presentano rischi (maggioritarismo la prima, giuridificazione la seconda) senza offrire la garanzia di decisioni che possano apparire sufficientemente imparziali pur senza essere quelle davvero giuste.

Proviamo quindi a vedere quali accomodamenti potrebbero apparire accessibili dall'interno della disputa allo scopo di uscirne aggirandola. Si tratta cioè di verificare la praticabilità di accordi di secondo-livello che neutralizzino effetti dannosi dei disaccordi di primo-livello, una strategia analoga a quella perseguita dal secolarismo in quanto programma politico di riconciliazione metafisicamente agnostico. In questo caso, però, la sospensione della disputa risponderebbe all'esigenza razionalmente strategica di negoziare una soluzione intermedia tra la convergenza su un esito (che non è ancora disponibile) e la degenerazione incontrollabile della divergenza (che non è ancora superabile). A questo schema corrisponde ad esempio un accomodamento di tipo pascaliano, basato cioè sulla minimizzazione dei costi massimali¹⁴ (cfr. Woods, 2000, p. 206). Se Emma ed Eugenia avanzano tesi fortemente contrapposte su una questione, ma sono disposte ad ammettere che entrambe rischiano di sbagliarsi, potrebbero comparare i costi dell'errore dell'una con i costi dell'errore dell'altra, e quindi mettersi d'accordo sull'opportunità di evitare l'errore più costoso. Questa soluzione richiede alle contendenti un talento agnostico meno normativamente impegnativo di quello previsto dal secolarismo perché solo prudenzialmente motivato. Anche qui l'ipotesi di errore è avanzata a scopi pratici, e non comporta alcuna sfiducia in quello che si crede vero, ma la disputa è aggirata in virtù di un calcolo razionale che, se le circostanze lo permettono, potrebbe anche legittimare la sua riattivazione.

La strategia pascaliana può in effetti essere considerata un caso specifico di un paradigma di accomodamento più generale rivolto a superare i punti morti cui le dispute conducono (e il conseguente rischio di un conflitto sregolato) attraverso qualche tipo di accordo sul disaccordo. Il paradigma di accomodamento in questione è il compromesso e può descrivere sia l'esito finale di un patteggiamento tra parti contendenti, che concordano di ridimensionare o ritirare le prese di posizione iniziali all'origine della disputa, sia le procedure e i metodi attraverso i quali quell'esito finale può essere conseguito (cfr. Golding, 1979, pp. 7-8). Va subito chiarito che il compromesso è un accomodamento cui si ricorre per necessità, vale a dire quando la disputa su una questione fondamentale persiste in un punto morto, ma nello stesso

¹⁴ Lo schema di ragionamento corrisponde infatti alla scommessa di Pascal sull'esistenza di Dio: conviene credere che Dio esiste perché se esiste davvero si sarà ottenuta la salvezza e se non esiste non si sarà perso nulla. Nel caso dell'accomodamento di cui stiamo parlando conviene credere di sbagliarsi perché l'utilità attesa di questa credenza in termini di un possibile accomodamento tra contendenti appare superiore all'utilità attesa che avrebbe credere di avere ragione.

tempo è urgente una decisione condivisa sulla questione stessa o almeno su alcuni dei suoi aspetti. In questa situazione i contendenti possono parzialmente convergere sulla scelta di non portare la divergenza alle estreme conseguenze, assumendo un atteggiamento reciprocamente concessivo, ma senza smettere di credere che stanno accettando una soluzione inferiore a quella che preferirebbero se non lo assumessero.

È sull'inferiorità dell'esito che vorrei concentrare l'attenzione, perché la si può interpretare diversamente a seconda della forma e del significato che il compromesso assume. Sia quando inteso come repertorio di procedure e metodi per arrivare a un patteggiamento, sia quando inteso come stato finale patteggiato, il compromesso implica un impegno minimale dei contendenti a civilizzare la loro relazione conflittuale, consistendo in una strategia concordata per evitare il ricorso alla violenza che permette a sostenitori di credenze radicalmente divergenti di darsi reciprocamente credito. Detto questo, in che senso i contendenti si adattano a un esito subottimale, visto che non cambiano idea sulle opzioni disputate?

È piuttosto chiaro che la differenza qui implicitamente richiamata è quella tra un compromesso politico e un compromesso morale. Nelle circostanze della disputa, il risultato inferiore cui le parti si adattano può riguardare soltanto tesi politiche su cose prime e ultime, e non credenze metafisiche su cose prime e ultime dalle quali le tesi politiche discendono. Prendiamo ad esempio la questione dell'aborto. Chi sostiene una posizione pro-vita non può credere che l'aborto è moralmente legittimo, ma può accettare compromessi politici sulla sua penalizzazione, distinguendo considerazioni prudenziali di tipo tattico (adattamento a scelte legislative che concedono meno di quel che si vorrebbe ottenere) e strategico (impegno in una battaglia culturale di lungo periodo che tollera eccezioni a quello che si ritiene giusto finché è necessario). Allo stesso modo, chi sostiene una posizione pro-scelta non può credere che l'aborto è moralmente illegittimo, ma può accettare compromessi politici sulla sua regolamentazione (limiti temporali dal momento del concepimento, limiti di copertura delle spese sanitarie, tempi di attesa per la riflessione). Il risultato inferiore che il compromesso prevede per entrambe le parti appare prudenzialmente opportuno date le circostanze, e cioè la divisione morale profonda sulla

questione di principio all'origine della disputa (la vita inizia o non inizia al concepimento?).¹⁵

Proprio date le circostanze, d'altra parte, non si può accettare moralmente quella che si è convinti sia una soluzione moralmente inferiore. Un compromesso morale sulle credenze metafisiche, vale a dire su quello che le parti contendenti credono giusto, sarebbe possibile solo nel caso in cui riconoscessero che la questione disputata è fattualmente indeterminata per ragioni epistemiche (non c'è l'evidenza conclusiva o non si è in grado di convergere su qual è) o per ragioni ontologiche (non c'è la soluzione giusta o non si è in grado di affermare che c'è). Solo se non c'è ragione conclusiva a favore di nessuna delle posizioni contendenti su una questione disputata il compromesso può coincidere con un accomodamento morale: ad esempio, sempre restando al caso dell'aborto, data l'indisponibilità di una risposta giusta alla domanda se la vita comincia al momento del concepimento, e se non ci si vuole arrendere né all'indecidibilità né alla coercizione, ci si potrebbe adattare a riconoscere valore normativo alla libertà decisionale delle donne.¹⁶ Se invece si ritiene che una ragione conclusiva ci sia, anche se non si è ancora affermata come tale, i contendenti saranno fortemente interessati a come distinguere il compromesso strategico, che deve talvolta essere inevitabile, dall'accomodamento morale, che deve essere considerato indesiderabile, e a come evitare uno slittamento dal primo al secondo. La questione più generale riguarda a questo punto i limiti morali di un compromesso praticabile e i criteri che permettono di identificarli. Come si vede subito, è una questione che si pone all'entrata, quando si deve decidere su cosa si è / non si è disposti a negoziare.

¹⁵ La legge 194 del 22 maggio 1978 («Norme per la tutela sociale della maternità e dell'interruzione volontaria di gravidanza») è un compromesso politico con le ambizioni di un compromesso morale: non parla di diritto di aborto né cerca di classificare come privata la scelta della donna o di prendere posizione sullo status del feto, ponendo inoltre il problema sullo sfondo più generale di una tutela adeguata della maternità.

¹⁶ L'argomento cui mi riferisco è quello di Thompson (1995, p. 15), che conferma un esito politico caratteristico dell'agnosticismo metafisico: dato che nessuna delle tesi contendenti può convincere conclusivamente, e dato che nessuno ha il diritto di imporre la propria tesi con la forza, si deve concludere che le opzioni legislative preferibili sono quelle che non limitano impropriamente la libertà di qualcuno. È difficile dare torto a chi vede in questa forma di ragionamento un «gioco di prestigio filosofico» per passare da un disaccordo metafisico irrisolto a soluzioni normative che lo risolvono politicamente a favore di una delle parti (cfr. ad esempio George, 1997, pp. 1-2) Un agnosticismo coerente, infatti, richiederebbe di sospendere il giudizio non solo su quali sono i fatti rilevanti per la soluzione giusta, ma anche su quali politiche sono normativamente preferibili in assenza di un accordo sui fatti rilevanti.

Se oggetto di negoziato in una disputa su cose prime e ultime possono essere soltanto soluzioni politiche, si evidenzia un'intrattabilità delle credenze metafisiche che sembra confermare l'ipotesi secolarista su un loro congenito settarismo. Ma come deve essere intesa l'indisponibilità del credente a trattare sulla sua credenza? Dato che la disputa è regolata dalla reciprocità argomentativa e ha come posta in gioco la soluzione giusta alla materia del contendere, la non-negoziabilità di una credenza non pregiudica la sua argomentabilità e non coincide con la motivazione a imporla, ma è piuttosto un esito caratteristico della rilevanza che si attribuisce all'accertamento della propria ragione. Non si tratta sulla verità della propria credenza perché la si crede vera – non vera in parte, ma interamente vera – finché qualcuno non ci convince che è falsa. In quanto scambio discussivo regolato dalla norma della verità, infatti, la disputa non può assumere la fisionomia di un disaccordo «a mente chiusa». ¹⁷ Anche se non credo che le mie ragioni siano contestabili o non credo che una tesi alternativa alla mia costituisca una convincente possibilità, devo ipotizzare che le mie credenze possano essere contraddette e possano esserlo fondatamente. Entrando in una disputa, infatti, entro in uno scambio discussivo nel quale voglio accertare se ho ragione, ma dal quale potrebbe invece emergere che ho torto. Essendo internamente regolata da questo criterio, la disputa esclude siano altri criteri a decidere la soluzione giusta, anche se è compatibile con il ricorso a meccanismi esterni che permettano di continuare a cercarla senza che la divergenza assuma dimensioni incontrollabili. Dobbiamo quindi assumere che eventuali negoziati politici lascino intatte credenze metafisiche incompatibili e che la loro intoccabilità fissi un limite morale al compromesso. Ma a questo punto ci si deve chiedere se l'intransigenza sulle credenze è davvero compatibile con il compromesso politico tranne nei casi in cui la disputa metafisica persiste nonostante una soluzione normativa vigente. In sua assenza, infatti, è molto difficile che i confini della ricerca di verità siano riconducibili ai confini di un negoziato politico.

È importante capire perché questa conclusione non ci riporta al punto di partenza. Se le credenze metafisiche sulla vita e sulla morte non si lasciano gestire politicamente, e se i meccanismi democratici non sono in grado di arbitrare i disaccordi che sollevano, tanto vale

¹⁷ Sul disaccordo «a mente chiusa» cfr. Woods (2000, p. 207). Disaccordi del genere paralizzano il discorso pubblico perché almeno una delle parti coinvolte considera comunque inaccettabile un esito che non la premia.

ammettere che l'agnosticismo secolarista è la migliore soluzione disponibile o in quanto legittima la possibilità di contenere in «zone grigie» di privatezza protette dalla pubblicizzazione dilemmi su cosa credere e fare in merito a questioni essenziali o in quanto prevede la netta distinguibilità tra questioni di moralità personale e questioni pubbliche perseguendo, anche se con le difficoltà già segnalate, soluzioni politiche neutrali a tesi metafisiche divergenti.¹⁸ L'alternativa sarebbe infatti quella polarizzazione incontrollabile tra assoluti di cui le guerre religiose testimoniano l'indesiderabilità.

Questa conclusione sembra però fondata su un equivoco. Parlare di visibilità pubblica del disaccordo metafisico, e di avvocatura politica delle ragioni contrapposte, non significa necessariamente ricondurre questioni essenziali a logiche di schieramento o di appartenenze predefinite, tanto meno se partitiche, né invocare la loro giuridificazione, cioè il ricorso al linguaggio del diritto e allo strumento della legge come metodo attraverso il quale le ragioni contrapposte si ritengano autorizzate a segnare punti per le credenze metafisiche che difendono. L'equivoco è inoltre alimentato da una concezione del disaccordo metafisico come scontro tra certezze inevitabilmente orientate da attitudini infallibilistiche e prevaricatorie, che esporrebbero fatti privati in merito ai quali sarebbe richiesta delicata riservatezza, come quelli relativi alle concezioni della vita e della morte, a risse faziose senza via di uscita.

Se invece non si stabilisce una coincidenza necessaria tra la pubblicizzazione di questioni essenziali e le logiche politiche ufficiali per un verso, e non si riduce il disaccordo metafisico a uno scontro tra partiti presi ideologici privi di contenuto cognitivo per l'altro, l'equivoco può essere evitato. Fare in modo che l'attenzione pubblica si concentri in modo pertinente su questioni essenziali non vuol dire autorizzare politiche di conquista dello spazio privato nel quale dovrebbero restare protette le credenze che le riguardano o espropriare i mondi valutativi interni delle coscienze che dovrebbero custodirli. Questo non tanto perché cose prime e ultime sono già da tempo oggetto di interesse pubblico e di governo politico, così come il confine tra spazio della privatezza e spazio della pubblicità è continuamente esposto a contestazione e rinegoziazione, ma perché dare visibilità al disaccordo metafisico che coinvolge questioni essenziali può essere inteso come

¹⁸ Nella discussione pubblica sul caso Englaro la tesi della «zona grigia» e quella del passo indietro agnostico sono state sostenute con chiarezza da Panebianco (2009a, 2009b) e Ricolfi (2009).

un modo per favorire consapevolezza e accessibilità dei dilemmi e delle contraddizioni che sollevano, e quindi proprio come un modo per evitare che il loro trattamento sia esposto alla manipolazione da parte di interessi particolari o a pressioni e influenze strumentali. Il discorso pubblico non è il dibattito parlamentare e la pubblicizzazione di una questione non è la sua iscrizione in un'agenda politica di parte.

Disputando s'impara se quello che si crede vale la pena di essere creduto, e se le ragioni che si hanno per credere qualcosa possono convincere altri quando presentate come si deve: l'apprendimento coinvolge dunque anche la motivazione a rendere intelligibili prese di posizione su questioni essenziali, diversamente da quanto accadrebbe mantenendole nell'ambito soggettivo, che le sottrae alla sovranità politica sottraendole però anche alla valutazione di merito. Questo esito è accettabile solo se si pensa che l'indecidibilità politica di cose prime e ultime rende di per sé inconcludente il disaccordo morale che le coinvolge e che siccome non si è ancora trovata una soluzione giusta alle domande che pongono è inutile e pericoloso cercarla aprendo conflitti intrattabili. Qui non si condivide né la prima né la seconda valutazione. La decisione politica non è l'obiettivo che il disaccordo metafisico deve perseguire, anche se può essere un effetto collaterale dell'accertamento di una soluzione giusta. La soluzione giusta, poi, non è da ritenersi inaccessibile nel caso in cui le opzioni metafisiche non siano interpretate come espressioni cognitivamente nulle di scelte emotive imperscrutabili, perché radicate in impegni di valore che solo motivazioni esistenziali di cui è impossibile rendere conto possono spiegare. Si è visto che anche se la convergenza è difficile, e il disaccordo persiste, questo non impedisce ai contendenti di continuare a confrontarsi per superare i punti morti come se la risposta giusta ci fosse: il motivo è che le questioni in gioco hanno importanti implicazioni in termini di ragione pratica e il modo in cui le si valuta vuole afferrare fatti che arredino in modo apprezzabile la nostra vita e la nostra morte. Non si deve quindi cancellare la distinzione tra l'inesistenza di una risposta giusta e il fatto che non si può (ancora e magari a lungo) convenire su qual è.

Nel frattempo, come si è detto, non sono esclusi accomodamenti, ai quali tuttavia è sempre preferibile accedere con un sapere del quale l'apprendimento dal disaccordo può facilitare l'acquisizione. Ma nel frattempo la visibilità pubblica del disaccordo metafisico fa anche qualcosa di più. Permette di acquisire consapevolezza di tensioni insolubili, di cosa rende una tensione non pacificabile o tragica, familia-

rizza con ciò che appare inconciliabile trasformandolo in oggetto di riflessione, discorso e negoziato, fa dell'inconciliabilità stessa un campo di tensioni regolabili e legittime. Il disaccordo non si chiude, ma intorno alla sua persistenza si produce qualcosa di condiviso.¹⁹

Disputando s'impara

Fin qui la disputa è stata considerata sotto l'aspetto teorico: che cosa se ne deve pensare, come si deve intenderla, perché darle valore, che cosa vuol dire dividersi su standard di evidenza e visioni della realtà, se la divisione è insuperabile e perché. Questa attenzione teorica voleva far emergere gli aspetti normativi del disaccordo metafisico in quanto disaccordo sulla verità. Lo scopo non era soltanto obiettare a un paradigma influente, che considera l'agnosticismo indispensabile per le teorie normative e lo raccomanda agli uditori di cittadini cui immagina di parlare. Si voleva anche mettere in questione l'idea corrente della disputa che di questo paradigma può essere considerata un esito, e che la considera un esercizio improduttivo cui evitare qualsiasi forma di visibilità politica.

Quello che si è cercato di mostrare è che la disputa ha dignità cognitiva e rilevanza pratica. L'abbandono dell'agnosticismo non comporta necessariamente guerre di verità in cui credenti fanatici si contrappongono settariamente per imporre una visione del mondo sulle altre: c'è una materia del contendere, ci sono tesi divergenti su che cos'è davvero in questione, si vogliono distribuire ragioni e torti. La disputa è un disaccordo normativo perché contrappone risposte alternative alla domanda su cosa è giusto e cosa è sbagliato pensare e fare in merito a una questione problematica, coinvolgendo dimensioni epistemiche e dimensioni metafisiche delle valutazioni, con uno slittamento difficilmente evitabile dalle prime alle seconde come se, cominciando a discutere da quello che ci sembra giustificabile e ragionevole, ci spostassimo progressivamente a cercare quello che è davvero giusto e davvero convincente. Lo spostamento è dovuto al fatto che sono credenze vere a interessare i contendenti: credenze cioè che colgano i fatti rilevanti

¹⁹ Riprendo qui un interessante intervento di Ota de Leonardis (2008) sull'«esperienza dell'inconciliabile» resa accessibile da un'istituzionalizzazione della contraddizione come quella rintracciabile nella legge 180, più nota come legge Basaglia, e nella legge 194 sull'interruzione di gravidanza.

per giudicare, per sapere cosa pensare di qualcosa e cosa si deve fare in merito.

Dare visibilità al confronto e allo scontro tra credenze vere nel discorso pubblico significa riconoscere che il disaccordo metafisico è una dimensione del disaccordo politico e che la disputa su cose prime e ultime è una disputa sulla giustizia. Verità e falsità delle credenze su cose prime e ultime implicano giustizia e ingiustizia delle soluzioni normative connesse: se ad esempio fosse vero che l'eutanasia involontaria è sbagliata, sarebbe giusto credere che praticarla è illegittimo; in caso contrario la soluzione migliore sarebbe che praticarla è giusto. Questo è importante se non si pensa che decisioni su questioni disputate siano soltanto l'esito di un tiro alla fune tra parti contrapposte che cercano di imporre con qualsiasi mezzo la soluzione che preferiscono, oppure di scelte congiunturali, scontri di potere e compromessi politici.

Il disaccordo metafisico, quindi, è un modo per accertare qual è la soluzione giusta a una questione problematica pubblicamente rilevante. È un disaccordo sul valore che può essere condizionato da equivoci semantici e concettuali, ma non ridotto a un disaccordo su concetti o significati. Se la convergenza è difficile, questo non significa che il confronto sia futile, perché permette comunque di acquisire consapevolezza di cosa implicano ragioni e torti; né d'altra parte l'inconclusività rende il confronto di per sé pericoloso se i contendenti concordano che è la norma della verità a regolare le divergenze che li dividono. È proprio facendo uscire il disaccordo metafisico dalla segregazione in cui l'agnosticismo lo rinchiude, anzi, che l'appello alla verità può sdrammatizzarsi. Nel momento in cui si riconosce che l'accordo di essere in disaccordo su questioni essenziali è insoddisfacente dal punto di vista di un interesse condiviso a trovare soluzioni giuste – e si ritiene che sacrificare la verità all'accordo non è necessariamente la soluzione migliore dal punto di vista di quello che la giustizia richiede – la disputa è già normativamente orientata. L'infallibilismo come attitudine epistemica e il settarismo prevaricatorio come attitudine pratica sono già fuori gioco.

Giustizia e assenza

Esaminiamo ora la disputa su un piano più specifico, concentrandoci sul suo oggetto, vale a dire cose prime e ultime. La disputa sulla graduabilità del concetto di vita e del concetto di morte – e sulla rilevanza di questa graduabilità per la valutazione pubblica – è un caso

esemplare di contrapposizione forte tra posizioni mutuamente esclusive.²⁰ Il confine tra vita e morte è oggetto di disputa in quanto è soprattutto il concetto di vita a essere disputato, sollevando il problema dei suoi limiti di operatività (quando la vita finisce e la morte comincia o quando la vita comincia o quali forme di vita sono degne di attenzione morale). Le dispute intorno alla vita sono dispute sul valore della vita che richiedono di prendere posizione su questioni ontologiche. Coincidono quindi con contrapposizioni forti in cui la dimensione etica e quella metafisica del contendere sono strettamente intrecciate.²¹

Le contrapposizioni in questione riguardano la considerabilità morale di qualcuno o qualcosa che non è in grado di pretenderla da sé, e mettono a confronto tesi favorevoli e tesi contrarie a riconoscerla incondizionatamente. Si potrebbe dire che la disputa avviene sul confine tra l'esserci e il non esserci di qualcuno o qualcosa, riguardando modi appropriati dell'esserci e diverse modalità possibili del non esserci, che già in quanto opzioni ontologiche orientano opzioni valutative, oltre che risposte pratiche ai dilemmi decisionali che cose prime e ultime pongono. Il problema più generale è se si debba fare giustizia a qualcuno o qualcosa che è assente perché non c'è ancora o non c'è più o c'è ma non può essere interpellato. Il dissenso è su come interpretare un principio di vulnerabilità che richiede di assumere responsabilità verso chi è particolarmente esposto a scelte e azioni di altri o dipendente da esse. Se la giustizia richiede qualche forma di risposta a speciali debolezze che per ragioni contestuali o intrinseche caratterizzano l'esistenza di qualcuno o qualcosa, la questione di fondo riguarda a chi / che cosa questa risposta è dovuta e quindi a chi / che cosa il principio di vulnerabilità può essere esteso.

²⁰ In molti casi di dispute su cose prime e ultime sembra che la realtà dei fatti relativi a cosa è vita e cosa è morte stia nella *twilight zone* delle questioni indeterminate. Nel capitolo 3 ho chiarito perché l'indeterminatezza deve essere considerata un fenomeno circoscritto e perché è importante che la quantità di realtà di cui si ammette l'imprecisione sia limitata se le dispute devono mantenere significato. Che le dispute sul confine tra vita e morte siano persistenti nonostante la difficoltà di convergenza suggerisce che i contendenti credono che il carattere vago dei fatti con cui hanno a che fare sarà prima o poi superato perché ne sapranno di più o diventeranno *detectives* più abili.

²¹ Sull'importanza che la metafisica ha per l'etica e l'etica per la metafisica Maffettone (1998, pp. 198, 210-11) sostiene una tesi analoga, ma con argomenti del tutto diversi dai miei: pur rifiutando il riduzionismo di questioni metafisiche a questioni normative, specie quando si tratta di ragionare su cose prime e ultime, non prende in considerazione il disaccordo metafisico in quanto tale. Respinge poi, anche se con argomenti piuttosto convenzionali, la plausibilità di una metafisica realista per il ragionamento normativo, difendendo invece una metafisica pubblica di tipo costruttivista che funziona come sfondo condiviso sul quale opera il pluralismo metafisico «speculativo». Il suo argomento è una forma di quello che nel capitolo 3 ho chiamato «assolutismo virtuale».

È sulla vulnerabilità di estranei che un ideale di giustizia «samari-tana» ha insistito quando ha messo in dubbio che il linguaggio dei diritti sia sempre congeniale a esprimere pretese legittime alla considerabilità morale. Nella disputa su cose prime e ultime la discussione su prossimità e distanza si sposta su un altro piano perché deve prendere in considerazione forme estreme di estraneità come quelle che configurano una vera e propria assenza ontologica. Analogo resta però il problema di quanto e come l'estraneo può essere estraneo, in cosa consiste la vulnerabilità, se è possibile graduarla, e quali soggetti sono più e meno esposti ai suoi effetti.²²

Dicendo che nella disputa si pongono questioni di status morale si sintetizza proprio questo insieme d'interessi. Se ipotizziamo che uno status morale pieno sia connesso a una vulnerabilità relativa in quanto attenuabile o attenuata dalla capacità di interferire con i trattamenti che si ricevono, arriviamo a individuare una classe di umani cosiddetti paradigmatici dotati delle capacità giuste (razionalità, sensibilità, autocoscienza) per evitare sia pure con diverso successo l'esposizione a scelte e decisioni di altri. Per questa via, nello stesso tempo, è possibile anche individuare diverse entità non paradigmatiche, caratterizzate da diverse forme di vulnerabilità assoluta, in quanto diversamente incapaci di entrare nel merito dei trattamenti che ricevono. È il caso di esseri umani all'inizio della vita (embrioni, feti, bambini); di esseri umani alla fine della vita (cerebrolesi e comatosi); di esseri umani menomati (ritardi e disturbi mentali; gravi forme di disabilità fisica); di forme di vita artificiali (androidi, robots, computers); di specie viventi extra-terrestri e di entità soprannaturali (se dovessero esistere); di specie viventi terrestri non umane (animali e piante) e di oggetti inanimati (naturali e artificiali) (cfr. Sumner, 1998, p. 302). Come già si vede in questa tassonomia, sono diverse forme di «assenza» a dover essere prese in considerazione. A specificarle sono di-

²² Per il rapporto tra giustizia e assenza cfr. Booth (2011, pp. 756, 761), che lo utilizza per mostrare cosa significa rivolgersi alle vittime assenti di ingiustizie passate, nonostante il tempo e la morte distanzino da loro. Se ci sono casi in cui gli assenti conservano una presenza che richiede risposta, il lavoro della giustizia storica consiste in un'«inversione morale» dell'assenza. La tesi più generale che cerco di sostenere è che questa stessa aspirazione può estendersi alla giustizia normativa e che nella disputa si contrappongono tesi alternative a riguardo. Il principio di vulnerabilità come fonte di speciali responsabilità morali è argomentato da Goodin (1985) in riferimento a programmi di welfare, anche se prevedendo già la sua potenziale estensione a responsabilità verso le generazioni future e l'ambiente. Come dalla ben nota parabola evangelica (Luca, 10, 25-37) il «samartianismo» consiste in un'attitudine di prossimità all'estraneo vulnerabile che può generalizzarsi in una prospettiva sulla giustizia dove il linguaggio dei bisogni non è assimilato al linguaggio dei diritti. Nei casi che ci interessano, infine, la vulnerabilità è un fatto normativo di tipo anche ontologico.

versi tipi di estraneità alla vita umana normalmente vissuta e alla forma di vita umana normalmente intesa.

Ritorna qui la questione del punto di vista da cui si deve ragionare sui criteri per assegnare considerabilità morale: se si tratta di una prospettiva contestuale o universale, di qualcuno o di nessuno, circoscritta o illimitata; e se il punto di vista dei «presenti» debba o non debba aspirare a estendersi oltre quella che può essere considerata la sua portata idealmente attesa. Sul campo della disputa, come si potrebbe anche dire, questi problemi sono posti in modo assai meno astratto; così come, d'altra parte, la disputa sul campo non risponde strettamente o necessariamente alla fisionomia dello scambio discussivo orientato alla verità che qui ho descritto. Di per sé, tuttavia, queste constatazioni non pregiudicano il mio argomento. Spiegare perché non lo fanno è importante in modo da evitare un'obiezione di irrilevanza o incoerenza. Se non si parla del modo in cui le cose vanno effettivamente nelle dispute sotto i nostri occhi a cosa serve parlarne? In che senso, allora, il modo in cui le cose stanno sarebbe importante per una visione normativa della disputa stessa? Non si rischia di riproporre una tesi idealistica, che costruisce i suoi fatti rilevanti come crede?

Fin dall'inizio ho chiarito che il mio scopo non è descrivere il fatto della disputa, ma valutarlo, e cioè dire se e perché la disputa è desiderabile, e com'è desiderabile proceda se non deve ridursi all'esercizio improduttivo e rissoso che una tesi influente ritiene rappresenti. Una valutazione del genere non può essere significativa se non parte da una giusta descrizione di come le cose stanno in una disputa degna del nome, una descrizione che non dipende da come le dispute avvengono in pratica o da come crediamo sia più opportuno intenderle. Come considerato qui, il fatto della disputa non è un fatto sociologico né un fatto empirico. Coincide se mai con un fatto normativo, con un modo in cui le cose dovrebbero stare in una contrapposizione forte tra opzioni alternative che, descritta per quello che è, giustifica la valutazione che se ne dà.

Il confine della vita: vita sacra e vita di valore

Chiarito questo punto possiamo tornare a ragionare sulla materia del contendere che la disputa assume a oggetto. Come si diceva, disputare su cose prime e ultime significa disputare sul valore della vita a partire da come si descrive cosa è / non è vita: il confine ontologico che questa distinzione implica è piuttosto ampio e include status gra-

duabili sulla cui considerabilità morale ci si deve pronunciare. Nel caso in cui ci si limiti a considerare la vita quale noi umani la viviamo avremo a che fare con casi di non-ancora-vita, di quasi-vita o quasi-morte e di non-più-vita. Nel caso in cui, invece, sia la vita in sé cui si vuole estendere attenzione morale si avrà a che fare con altre forme di vita o con forme di non-vita.

Ma di quale vita parliamo quando parliamo di dispute sul valore della vita? È la vita naturale o la natura della vita quella che interessa i contendenti? È chiaro che senza distinguere tra una nozione empirica e una nozione normativa di quello che s'intende per «vita» si rischia di non comprendere cosa è in questione nelle dispute su cose prime e ultime: non è in effetti su una concezione positivista della vita, intesa come esistenza biologica indipendente dal suo valore, che le dispute vertono, ma su come si deve intendere la vita che deve essere preservata. La materia del contendere, quindi, è cosa rende la vita meritevole di attenzione morale e le garantisce valore normativo.

Come noto, una questione decisiva a questo proposito riguarda il nesso tra il valore della vita e la sua qualità. Bioetica e biopolitica la affrontano da tempo, ciascuna con i suoi schemi e interessi. La rilevanza che assume qui però dipende soltanto da come contribuisce a un'interpretazione normativa della disputa. Una forma classica che la contrapposizione forte su cose prime e ultime può prendere, infatti, coinvolge risposte alternative alla domanda: il valore della vita deve dipendere dalla sua qualità? Chi risponde affermativamente ritiene che a rendere la vita meritevole di essere preservata sia il suo valore misurato sulla sua qualità soggettivamente o oggettivamente stabilita. Da un punto di vista soggettivo sono io che decido cosa rende qualitativamente apprezzabile la mia vita, e cioè quali ingredienti e capacità le danno valore (più ne contiene più credo che la mia vita meriti di essere vissuta e viceversa); da un punto di vista oggettivo si possono invece stabilire indicatori di qualità che fissano soglie di rilevanza sulla base delle quali stabilire che quanto più risponde a quegli indicatori tanto più una vita ha valore.

Sia quando la sua qualità è misurata soggettivamente sia quando è misurata oggettivamente il valore della vita è deciso da un punto di vista internalistico: a partire da una singola vita vissuta nel primo caso, a partire da uno schema concettuale che valorizza competenze e capacità specifiche nel secondo. Quando si nega che il valore della vita possa essere riconoscibile indipendentemente dalla sua qualità si tende a considerare la tesi contraria come una tesi incapace di distinguere tra

vita biologica e vita significativa e quindi impegnata a considerare la vita nuda e cruda come in sé dotata di valore (questa fallacia di presupposizione è sempre variamente presente nelle dispute su cose prime e ultime). Credere che il valore della vita non dipenda dalla sua qualità vuol dire in effetti credere che il valore della vita sia concepibile indipendentemente da attitudini, interessi ed esperienze di qualcuno e negare che vi siano standard di funzionamento normali sui quali la qualità della vita può essere misurata o che la vita diventa esistenza biologica se non serve gli interessi di chi la vive come gli standard richiedono. Quello che nella vita eccede condizioni e funzioni fisiologiche, in questa prospettiva, ha valore precisamente in quanto non è misurabile sui *nostri* standard. Ha cioè valore di per sé, in maniera diretta e indipendente, non perché qualcuno glielo conferisce. Una vita senza qualità ha sotto questo aspetto lo stesso valore di una vita altamente qualificata: c'è qualcosa nella vita in quanto tale che è sottratto alla misurazione e alla negoziazione, e che la rende meritevole di essere considerata inviolabile. In questa tesi il valore della vita stabilisce un limite che non deve essere superato, dice cosa non si può fare della vita se si condivide che ha quel valore. La tesi afferma cioè che il valore della vita è un tipo di valore sacrale.²³

Nelle dispute su cose prime e ultime lo scontro sul valore sacrale della vita ha un peso determinante se si guarda alla dimensione ontologica della contrapposizione forte che è in gioco e che riguarda di fatto lo status morale della vita. Quella che in prima battuta sembra una disputa concettuale su significato e confini del concetto di vita è in effetti una disputa sul concetto di verità perché riguarda cosa rende vero o falso dire che la vita ha o non ha valore sacrale, cioè merita o non merita di per sé considerabilità morale. Ciascuna tesi è associata a un'interpretazione della realtà che esclude quella rivale e che decide a suo modo a cosa nella vita diamo valore o qual è la vita che apprezziamo. Anche ammettendo la possibilità di articolazioni più e meno rigide delle posizioni contrapposte, è chiaro che se una di esse è vera l'altra è falsa. In questo senso, ad esempio, si etichettano le posizioni contrapposte sull'aborto come pro-vita e pro-scelta, distinzione generalmente considerata troppo grezza, ma che sintetizza efficacemente il punto di rottura tra due quadri concettuali, il primo che

²³ Cfr. Keenan (1996) per un approfondimento teologico del concetto di sacralità utile a capire il suo senso «negativo» (p. 3), riconducibile all'idea che una linea non deve essere superata. Su questo punto il riferimento classico resta Eliade (1956). Torno più avanti sulle difficoltà di uno slittamento del concetto dal linguaggio religioso a quello secolare.

tende a consacrare la vita in sé e in tutte le sue forme, il secondo che invece considera il valore della vita variabile e il suo status morale graduabile. Per i sostenitori della sacralità, in definitiva, è vero che c'è un valore della vita che resta invariante al variare della qualità della vita; per i suoi avversari, invece, è vero l'inverso. Come si potrebbe anche dire, gli uni intendono il valore della vita come condizionato perché lo considerano connesso a quello che è, o potrebbe essere, sperimentabile in quanto buono da chi vive quella vita; gli altri lo intendono invece come incondizionato perché ritengono che quello che c'è di buono nella vita non possa essere ridotto al bene sperimentato da chi vive quella vita o, meglio, che a rendere la vita buona non sia quello che si crede la renda buona. I credenti iscritti ai due partiti appartengono a due mondi diversi dal momento in cui rispondono diversamente alla domanda se il bene *di* qualcuno deve o non deve essere considerato come il bene *per* qualcuno (cfr. Willigenburg, 2001, p. 27). Come si vede, il concetto di vita è disputato – e il valore normativo che assume diversamente misurato – a partire da visioni alternative di che cos'è vita, e di quali fatti sono rilevanti a saperlo.

La contrapposizione forte tra valore invariante e valore variabile della vita ha conseguenze importanti per la disputa su cose prime e ultime. La tesi sulla sacralità, valutando la vita di per sé, porta a respingere la rilevanza morale di differenze qualitative tra vite umane e attenuare la rilevanza morale delle differenze qualitative tra vita umana e vita non umana. Se non è l'attitudine di qualcuno o qualcosa verso la sua vita a stabilire lo status morale della vita, ne deriva che la considerabilità morale non può essere ristretta a specie o forme di vita particolari, e sarebbe in via di principio estendibile a entità inanimate o a macchine pensanti.²⁴ È chiaro che sto descrivendo il quadro concettuale della sacralità in modo rudimentale, e senza entrare nel merito delle difficoltà pratiche implicate dalla responsabilità infinita e indiscriminata che richiede di assumere verso la vita in quanto tale (cfr. Suber, 1996). Dato che stabilire priorità tra vite e forme di vita è impossibile, ogni scelta che costringe a sacrificare una certa quantità di vita, fosse anche per tutelare la vita stessa, diventa una scelta tragica, con esiti paralizzanti dal punto di vista valutativo e decisionale.

²⁴ Per quanto riguarda la riflessione etica sulle macchine è significativa l'evoluzione dalla cosiddetta «machine ethics», che riguarda originariamente conseguenze morali di azioni compiute dalle macchine (e quindi considera le macchine ancora dal punto di vista del modo in cui gli umani se ne servono), in forme sempre meno antropocentriche di valorizzazione dello status morale delle macchine in quanto tali. Cfr. Gunkel (2007) per un'illuminante trattazione del tema.

Ma anche il quadro concettuale contendente ha i suoi problemi. Come si traccia il confine tra una vita degna e una vita indegna di essere vissuta? Quali caratteristiche positive deve avere, e di quali caratteristiche negative deve essere priva, una vita qualitativamente apprezzabile? E, soprattutto, da quale punto di vista lo si decide? Per chi, per che cosa, sulla base di quali considerazioni si giudica? L'uso ottimale di risorse scarse, le decisioni mediche e giuridiche, lo standard valutativo dell'individuo medio o ragionevole, il criterio del caso per caso sono altrettante possibilità, che appaiono tutte più o meno vulnerabili a serie obiezioni (si tratta di considerazioni non meno «esterne» di quelle che guidano la logica della sacralità). Da quel che si è detto fin qui risulta piuttosto chiaro che i quadri concettuali contendenti, pro e contro la sacralità della vita, intendono diversamente il compito di rendere presente l'assente e prossimo l'estraneo, definendo diversamente in cosa consiste la vulnerabilità che produce speciali responsabilità dal punto di vista di quello che la giustizia richiede.

A specificare la tesi della sacralità è l'aspirazione dei credenti che la sostengono a una definizione il più possibile inclusiva di cosa qualifica qualcuno o qualcosa come meritevole di considerabilità morale, mentre a specificare la tesi alternativa è un approccio in termini di soglie: se il valore della vita è condizionato, non ogni vita è sacra, non ogni vita umana ha eguale valore ed eventualmente non solo la vita umana ha valore. Solo vite che superano una soglia critica possono essere considerate inviolabili perché hanno le qualità giuste che una vita deve avere per essere apprezzabile.²⁵

Fine vita: come vivi o come morti?

Vediamo come i due quadri concettuali operano quando confrontati a un caso specifico e particolarmente difficile di disputa su cose prime

²⁵ È a partire dai casi di esseri umani «non paradigmatici» che certi argomenti escludono che l'umanità rappresenti un criterio qualitativo di soglia per acquisire lo status di persone, e che la distinzione cruciale per attribuire status morale sia quella tra persone e non persone: ci sono persone non umane come gli scimpanzé e i delfini, e umani non persone come i comatosi persistenti; pre-persone come feti e neonati sono meno tutelabili di una persona adulta capace di percepirsi come entità distinta (cfr. ad esempio Singer, 1979, p. 133). In particolare, se assumiamo che feti e neonati non abbiano status morale di persone «reali», che la possibilità che lo diventino non è moralmente rilevante e che l'adozione di un bambino indesiderato non sia sempre la soluzione migliore dal punto di vista delle persone reali, uccidere un neonato potrebbe essere legittimo in tutti i casi in cui lo è abortire (quindi anche se il bambino è sano). Da questo punto di vista un aborto post-nascita non sarebbe diverso da un aborto pre-nascita perché il neonato, come il feto, non è in grado di capire cosa vuol dire perdere la vita, e quindi non si può considerare titolare di un diritto a viverla. Cfr. Giubilini e Minerva (2012).

e ultime, il trattamento di persone in stato di coma persistente mantenute in vita attraverso il supporto di nutrizione e idratazione artificiale.²⁶ È un caso che solleva molti e diversi problemi, connessi a diversi motivi di disaccordo normativo (ad esempio, la questione di cosa avrebbe scelto per sé la persona in questione, dell'affidabilità di una decisione surrogata, e di chi dovrebbe essere autorizzato a prenderla). Qui però mi interessa esaminarla soltanto come contrapposizione forte sullo status morale della vita: mi interessa cioè capire cosa, in questo caso, è oggetto di disputa.

I contendenti sono in disaccordo a partire da come descrivono lo stato in cui la persona si trova: gli uni dicono che è come morta, gli altri che è come viva. Le descrizioni più tecnicamente corrette dicono la stessa cosa: nell'una si parla di stato vegetativo permanente, nell'altra di stato di bassa coscienza persistente. Queste descrizioni divergenti potrebbero anche dipendere da un disaccordo epistemico, data la difficoltà della neuroscienza a tracciare con certezza il confine tra uno stato e l'altro, e quindi la mancanza di evidenze affidabili per stabilire quale descrizione è giusta. Ma la divergenza tra le descrizioni è più profonda perché dipende da una diversa visione di come stanno le cose nella vita della persona e di che tipo di vita è quella che la persona sta vivendo. Ciascuna opzione ontologica sponsorizza un'opzione normativa: a seconda del valore che si attribuisce alla vita in questione si favorisce una diversa considerazione morale del problema che si pone e del suo trattamento pratico.

La disputa coincide dunque con un disaccordo normativo sulla verità (qual è la soluzione migliore?) e con un disaccordo ontologico sul concetto di verità (cosa rende vero che si tratta della soluzione migliore?). Se descrivo la vita in questione come la vita di qualcuno che, essendo interamente e definitivamente privo di qualsiasi forma di vita mentale, non esiste più, sto valutando quella vita come priva di qualità, e cioè come non-vita. Sarò quindi in linea di principio favorevole a soluzioni pratiche di desistenza terapeutica coerenti con questa valutazione. Difenderò cioè la soluzione che la mia credenza su che cos'è

²⁶ Mantengo la descrizione di questa disputa sul fine vita distaccata dalle circostanze specifiche di due ben note dispute recenti in materia, che hanno riguardato Theresa Schiavo (2005) ed Eluana Englaro (2009). Mi limito a due aspetti rilevanti di queste dispute per la contrapposizione forte sullo status morale della vita: si trattava di due persone «assenti» in senso pieno, entrambe incapaci di decidere per sé, e quindi di decidere da sé, la qualità della loro vita. Mi sembra la materia del contendere riguardasse come intendere la loro vulnerabilità e quali risposte richiedesse: dal modo in cui si descriveva la loro vita si traevano indicazioni su come era giusto trattarla. Come vedremo, il valore personale della vita è un importante criterio di soglia per assegnare status morale.

davvero quella vita mi porta a considerare giusta. Se invece descrivo la vita in questione come una vita ai confini della vita, che resta vita umana indipendentemente dalle qualità che esibisce, sarò in linea di principio favorevole a soluzioni pratiche di accudimento terapeutico coerenti con questa valutazione. Anche in questo caso difenderò la soluzione che la mia credenza su che cos'è davvero quella vita mi porta a considerare giusta. A un livello, quindi, i contendenti si scontrano su cosa è vita e cosa è morte; a un altro livello invece si scontrano su quando è giustificato trattare qualcuno come morto o come vivo.

Se entriamo nel merito dell'aspetto pratico della disputa le considerazioni appena introdotte sul nesso tra opzioni ontologiche (che vita è) e opzioni normative (come si deve trattarla) si confermano con sufficiente attendibilità. La disputa sullo status morale della pratica di nutrizione e idratazione artificiale per conservare in vita una persona in stato di coma persistente – e l'ammissibilità della desistenza terapeutica, che porta alla sua morte – esemplifica chiaramente una contrapposizione forte tra quadri concettuali alternativi. In un quadro la pratica per sostenere la vita non è intesa come moralmente richiesta perché rappresenta una terapia medica sproporzionata, dato che i benefici attesi sono superati dai costi sostenuti: nel calcolo dei benefici rientra l'impossibile miglioramento dello stato di salute della persona, ma anche la tutela della sua dignità, trattandosi comunque di una persona incosciente che si trova esposta a violazioni continuative della privacy; nel calcolo dei costi rientrano quindi non solo gli oneri di spesa connessi al trattamento sanitario, ma anche gli svantaggi morali associati al prolungamento artificiale di una condizione menomata e indegna di essere vissuta. Nell'altro quadro la pratica di sostegno alla vita non è vista come una terapia medica, ma come risposta a un bisogno umano fondamentale, che non deve essere considerata opzionale o fuori misura in quanto provvede a nutrire e dissetare qualcuno che è incapace di farlo da sé, e proprio per questa ragione tutela la dignità come fatto qualitativo intrinseco. In un caso la sospensione del trattamento è la sospensione di una non-vita cui si deve preferire la morte, nell'altro è letteralmente un «lasciar morire» di fame e di sete.

È piuttosto evidente che la disputa ontologica su cosa è vita e cosa è morte, e su come si deve tracciare il confine tra i due stati, condiziona l'attitudine normativa che si assume sulla questione, tanto più in quanto lo stato di incoscienza persistente è una condizione ontologicamente ambigua tra l'esserci e il non esserci, che pone il problema se si resta qualcuno anche se non si è più nessuno o se la qualità onto-

logica dell'individuo resta intatta, e la sua biografia ininterrotta, nonostante la bassa o nulla qualità della sua vita (cfr. Campione, 2008, pp. 3-6; Reichlin, 2008, p. 14). Si potrebbe dire che il giudizio sullo status ontologico in cui la persona si trova porta con sé il giudizio sul valore della vita che sta vivendo.

Il valore-qualità e il valore-sacralità dipendono da opzioni ontologiche e portano all'avvocatura di soluzioni normative divergenti. L'intreccio tra metafisica e morale è particolarmente pronunciato se, come in genere accade, il valore-qualità si associa a una tesi sulla disponibilità della vita e il valore-sacralità si associa invece a una tesi sulla sua indisponibilità. È chiaro infatti che disponibilità e indisponibilità offrono due concettualizzazioni alternative del problema di cosa significa in casi come quelli citati evitare la morte e prolungare la vita. Sarebbe una grossolana semplificazione associare automaticamente la tesi dell'indisponibilità a opzioni religiose in senso stretto, che potrebbero sostenerla perché credono che un essere superiore sia autore, e resti proprietario, della vita di ciascuno di noi. È senz'altro vero, invece, che aderire all'indisponibilità significa ritenere che la vita abbia un valore trascendente per qualsiasi persona particolare che, quando sia in grado di farlo, può anche decidere di non riconoscere quel valore per sé, in quanto la sua valutazione soggettiva la porta a considerare come non-vita quella che oggettivamente può o deve essere riconosciuta come vita. La decisione di sospendere il trattamento artificiale che mantiene in vita una persona incosciente, invece, può essere intesa come un'interferenza impropria con l'indisponibilità perché richiede una decisione esterna che non solo ha l'esito certo di interrompere una vita, ma coincide con il riconoscimento pubblico che il processo del morire artificialmente interrotto deve essere artificialmente ripristinato.

La tesi sulla disponibilità della vita, però, è una tesi condizionale, perché la legge fissa limiti al pieno dominio che un essere cosciente ha su se stesso e sul suo corpo: non posso vendere i miei organi né concludere un contratto per farmi schiava di qualcuno, non sono libera di morire anche se ho deciso di farlo perché se mi butto dalla finestra e arrivo in ospedale ancora viva si farà di tutto per salvarmi, non posso abortire al quinto mese di gravidanza a meno che non lo faccia clandestinamente. Se è vero che leggi come queste potrebbero essere considerate ingiuste, ad esempio da un punto di vista libertario, non è solo il diritto a formalizzare un limite a quello che si può fare di se stessi. La tesi sulla disponibilità, in quanto tesi sulla vita come proprietà privata

del soggetto che la vive, è soggetta a limiti rigorosi anche dal punto di vista valutativo: in una prospettiva liberale attenta ai confini tra quel che riguarda solo me e quel che riguarda gli altri come quella milliana, io non sono libera di produrre la mia esistenza non-libera (veto sul contratto di schiavitù) e neanche di produrre la mia non-esistenza (suicidio) perché questo mi priverebbe della possibilità di scelte libere future (cfr. Mill, 1859). La disponibilità, inoltre, deve sempre essere considerata a partire da un soggetto competente a rivendicarla. Implica quindi una vulnerabilità relativa, che permette di parlare per sé.²⁷

Anche gli argomenti più perentori a favore della disponibilità di una vita senza qualità sono infatti avanzati dal punto di vista di un individuo sano che preveda di trovarsi nella condizione di non poterne disporre e richiedono di rielaborare il concetto di dignità. Negano infatti descriva una qualità intrinseca invariante e non graduabile, affermando invece che i criteri per definirla sono contestualmente oggetto di scelta e negoziato. Intendere la dignità come fatto morale indipendente equivarrebbe in questa prospettiva a intenderla come un bene del tutto astratto sulla base del quale giustificare che «qualcosa» deve essere trattato come «qualcuno».²⁸ Ritorna qui sotto una forma ulteriore la contrapposizione forte tra un quadro concettuale che insiste sull'orizzontalità delle questioni relative a cose prime e ultime, ri-

²⁷ In questo senso vedo una somiglianza tra la scelta suicida di Roberta Tatafiore (2010) e la scelta eutanasi di Piergiorgio Welby (2006): entrambi hanno rivendicato con chiarezza, e non come un fatto privato, la disponibilità della loro vita, misurando la sua qualità in modo del tutto indipendente dalla sua oggettiva sacralità. La loro è stata *living will*, anche se questo non esclude se ne possano discutere ragioni e torti.

²⁸ Mi riferisco a Bartolommei (2008, pp. 27, 34, 38) che, oltre a identificare il valore-sacralità *ipso facto* come valore dell'etica cattolica, portatrice di una concezione creaturale dell'essere umano che permette di combinare essenzialismo e biologismo – quindi evitando di pendere in considerazione la possibilità che anche chi considera l'etica un'impresa «critica e razionale» possa condividerlo – difende la tesi secondo cui il prolungamento di una vita senza qualità è sempre e necessariamente un male perché la vita che è rimasta è moralmente irrilevante e quella che non lo era non c'è più. Si veda questo passaggio: «Ciò che nel corpo del paziente continua a vivere e a funzionare (respirazione, digestione, evacuazione) non è *moralmente* importante; al contrario, ciò che nella vita c'è di moralmente significativo, o costituisce una preconditione (sentire, percepire, relazionarsi, ecc.) di quello che è moralmente significativo, non è più presente. È possibile paragonare la conservazione del corpo ridotto in questo stato – un corpo che aveva contenuto una persona ma che non la conterrà mai più – al tenere in una cassaforte dotata di imbattibili sistemi di sicurezza una bottiglia vuota di vino d'annata, o una carcassa di una vecchia auto il cui valore stava nel potente motore che si è irreversibilmente danneggiato e per il quale non vengono più prodotti pezzi di ricambio. Il meglio di cose come la bottiglia e l'auto si è cioè volatilizzato. E come custodire gelosamente bottiglie vuote e carcasse di automobili solo perché avevano contenuto ottimi vini ed eccellenti motori appare una ben strana forma di collezionismo, allo stesso modo mantenere in vita corpi che non torneranno più a incarnare persone è una forma di macabro hobby. Dal punto di vista strettamente morale un corpo umano privato definitivamente della capacità di sentire non ha nulla di diverso da una batteria esaurita o da un contenitore di liquidi bucati». Questo linguaggio di banalizzazione procede nella direzione opposta al linguaggio di sacralizzazione che considero più avanti nel testo.

conducibili a decisioni sul trattamento reciproco nella disponibilità dei soggetti, e un quadro concettuale che insiste invece su qualche tipo di verticalità delle stesse questioni, per il trattamento delle quali sarebbe chiamato in causa un valore indisponibile e trascendente attitudini, bisogni e interessi di chiunque.

Aborto: disaccordo o disputa? (1)

Ci si può chiedere, però, se questa tesi sulla contrapposizione forte tra sostenitori e avversari del valore-sacralità non porti a drammatizzare eccessivamente la disputa su questioni essenziali. Perché invece non pensare che oggetto di contenzioso sia il valore-sacralità in se stesso? La domanda è posta da un argomento liberale impegnato precisamente a negare che i disaccordi su cose prime e ultime (aborto ed eutanasia in particolare) debbano essere intesi come dispute e siano come tali intesi dai contendenti (cfr. Dworkin, 1993). Dato che quella sull'aborto è una disputa paradigmatica per evidenziare i limiti dell'agnosticismo, concentro l'attenzione sul modo a mio avviso non convincente in cui l'argomento in questione la presenta e cerca di risolverla.

La disputa sull'aborto è di per sé paradigmatica di una contrapposizione forte su cose prime e ultime. Si confrontano infatti tesi alternative che sostengono soluzioni normative divergenti a partire da premesse opposte egualmente coerenti. La tesi cosiddetta pro-vita sostiene che il feto è un essere umano dotato di status morale che ha diritto di essere tutelato o merita comunque considerabilità morale; la tesi cosiddetta pro-scelta sostiene che al feto si può riconoscere solo uno status morale potenziale, sul quale la libertà delle donne di decidere di sé deve a certe condizioni prevalere. Anche se entrambe le tesi ricorrono alle evidenze messe a disposizione da fatti naturali per sostenersi, questi fatti non sono considerati di per sé dotati di autorevolezza, ma piuttosto moralmente «caricati» di forza normativa in modo che producano ragioni per credere quello che si deve credere, soprattutto per quanto riguarda la valutazione dello status morale del feto. Considerare o non considerare il feto una persona ha conseguenze normative, ma è su cosa fa o non fa del feto una persona, e quando, che anzitutto si discute. Ecco perché ci troviamo di fronte a un disaccordo profondo e persistente, classicamente etichettato come intrattabile.

È proprio da questa constatazione che l'argomento citato procede. Prendendolo come argomento-guida non ho scopi ricostruttivi. Dato l'interesse di capire cosa è in questione sul campo in una disputa rap-

presentativa, il confronto con una tesi che esclude di considerarla tale è senza dubbio proficuo, anche perché la tesi combina ingredienti di secolarismo convenzionale con spunti più ambiziosi e dunque più difficilmente contenibili nello schema del secolarismo standard.

La premessa dell'argomento è la seguente. Dal momento che il tentativo di accertare se il feto è persona o soggetto di diritti è condannato al fallimento perché nessuna tesi a favore o contro è sufficientemente convincente e nessun accomodamento è possibile sulla questione, bisogna pensare che il solo disaccordo morale genuino in materia divide piuttosto diverse concezioni del valore sacrale da riconoscere alla vita, una questione sulla quale possiamo metterci d'accordo di essere in disaccordo (adattandoci cioè al fatto di pensarla in modo irrimediabilmente diverso).

Lo scopo, quindi, è mostrare che se l'attenzione dei contendenti si sposta dal diritto alla vita del feto a com'è desiderabile la vita sia preservata, indipendentemente dal diritto alla vita di qualcuno o qualcosa in particolare, la disputa diventa un disaccordo politicamente indecidibile su modalità alternative per sacralizzare la vita. Così come lo Stato non può stabilire qual è la religione vera, non può neanche stabilire quale concezione della sacralità della vita è preferibile tra quella che porta ad ammettere la legittimità morale dell'aborto e quella contraria. L'aborto diventa così una questione da lasciare alla coscienza individuale, che la tratterà come la visione del significato della vita di ciascuno richiede. Una questione di coscienza, come sappiamo, può essere considerata una questione religiosa: se l'aborto è una questione religiosa riguarda un ambito che non è politicamente regolabile, dato che ciascuno ha il diritto di interpretare come meglio crede gli impegni morali che il suo culto gli detta.

Come prevedibile, lo scopo del nostro argomento-guida è togliere sensatezza normativa a un disaccordo intrattabile per attenuare gli effetti politici destabilizzanti della contrapposizione forte che genera. La questione della sacralità della vita, a differenza di quella sullo status ontologico – e quindi morale – del feto, è considerata una questione politicamente aggirabile perché la sacralità è una forma di valore intrinseco (o valore in sé) e il riconoscimento di valore intrinseco è un impegno di tipo religioso. Quando attribuisco valore intrinseco a qualcosa affermo che quella cosa è apprezzabile anche se non fosse apprezzata o, in altri termini, che il suo valore trascende il riconosci-

mento.²⁹ Questo riferimento trascendente stabilisce la qualità «religiosa» delle divergenze su cosa richiede l'attribuzione di valore intrinseco alla vita, insieme al dovere pubblico di astenersi dal prendere una posizione come richiesto in tutti i casi analoghi. L'argomento ci dice quindi che 1) la disputa metafisica sull'aborto è moralmente irrilevante e che 2) il disaccordo moralmente rilevante sull'aborto è politicamente indecidibile e privo d'implicazioni dal punto di vista di quello che la giustizia richiede, quindi non davvero problematico. Queste due tesi vanno esaminate separatamente. Cominciamo dalla prima.

Si afferma che i contendenti non discutono lo status morale del feto, ma il valore intrinseco della vita in generale, e di quella del feto in particolare: quella sull'aborto non è una disputa perché non si vuole accertare se è vero o falso che il feto è una persona e quindi ha diritto alla vita. Sui motivi di questa presa di posizione l'argomento è ambiguo. In un senso sembra che lo status morale del feto sia questione troppo complicata e sfuggente per essere affrontata come si deve e trovare soluzione. La materia del contendere ontologica sarebbe perciò apparente e soprattutto irrilevante per decidere se l'aborto è moralmente legittimo o illegittimo. In un altro senso, però, l'argomento è consapevole che la difficoltà di una presa di posizione ontologica non implica di per sé che la questione sia insignificante. Non richiede quindi di ragionare come se la disputa fosse irrilevante, ma come se fosse già risolta almeno sotto due aspetti rilevanti: il feto non è persona in senso legale perché non può essere considerato responsabile di sé, e non è persona in senso morale perché privo di coscienza e sensibilità.³⁰ Il suo status morale come essere umano resta disputato, ma la questione è religiosa, dunque non rappresenta una materia del contendere oggettiva perché su quello che si crede in coscienza non può esserci scambio discussivo capace di accertare ragioni e torti. L'argomento mostra che dopo tutto si deve prendere

²⁹ «In che modo classificheremo allora una credenza come credenza religiosa? [...] chiedendoci se sia sufficientemente simile nel contenuto a credenze che sono chiaramente religiose. Secondo questo test la convinzione che il valore della vita umana trascende il valore relativo alle persone della cui vita si tratta [...] è una convinzione religiosa anche quando è sostenuta da persone che non credono in Dio» (Dworkin, 1993, pp. 213-14).

³⁰ La debolezza di questo argomento per negare diritti al feto è evidente. Anche in una prospettiva deontologica non si può dire che hanno diritti solo entità che possono godere di quello che i diritti proteggono. Entità non senzienti (ad esempio una proprietà) possono avere diritti e i diritti tutelano entità umane e non umane che non possono pretenderli (un malato di mente, un bambino, un animale, una foresta) o che non li vogliono (un grave depresso). Cfr. Barclay (1999) per interessanti osservazioni su questo punto, che riguarda anche l'interesse pubblico nella tutela di valori intrinseci.

una posizione su cosa il feto è (o non è) per scegliere un orientamento: afferma infatti che si tratta di un essere umano che non è ancora una persona e acquisirà in seguito il valore speciale che giustifica un diritto alla vita. Afferma anche che questa credenza deve essere considerata implicitamente condivisa dai contendenti i quali, ciascuno accettando il carattere problematico di una difesa assolutistica della propria posizione, di fatto non discutono la questione se il feto è persona, ma soltanto la questione se l'aborto offende o meno la sacralità della vita.³¹

L'ambizione dell'argomento è chiara e forte: si vuole cambiare il carattere della discussione pubblica sull'aborto mostrando che, anche se non c'è un interesse pubblico a proteggere il feto, c'è comunque un interesse pubblico a che sia riconosciuta la serietà di una decisione che lo riguarda. Se il feto non è una persona, non si può neanche considerarlo un'appendice trascurabile del corpo materno. È quindi qualcosa di intermedio, di cui non ci si può disfare sbrigativamente, anche se interrompere la gravidanza non può essere considerato come uccidere qualcuno (cfr. Johnson, 1997). Per quanto minimale, questa è una presa di posizione ontologica che favorisce un'attitudine normativamente ambivalente verso l'aborto: un'attitudine cioè che tende a separare la questione della legalizzazione dalla questione della ammissibilità morale. L'ontologia minimale sembra avere uno scopo tattico, che riguarda la legalizzazione, e uno scopo strategico, che riguarda l'ammissibilità morale.

Lo scopo tattico è escludere che la personalità del feto sia realmente in dubbio perché se lo fosse l'aborto non potrebbe essere lasciato alla coscienza individuale. Un'obiezione all'aborto derivata dallo status personalistico del feto porterebbe infatti a considerare la sua ammissibilità o non ammissibilità come una questione di giustizia, mentre un'obiezione all'aborto indipendente dallo status personalistico del

³¹ Che le parti contendenti non difendano se non in casi estremi una tesi assolutistica centrata sullo status morale del feto sarebbe dimostrato secondo Dworkin dal fatto che entrambe ammettono eccezioni alla regola secondo cui l'aborto è sempre giusto o sempre sbagliato (1993, pp. 128-38): i pro-vita, ad esempio, possono ammettere l'aborto nei casi in cui è necessario per proteggere o salvare la vita della madre e quando la gravidanza deriva da stupro o incesto; i pro-scelta, d'altra parte, non considerano egualmente buone tutte le ragioni per decidere di interrompere la vita del feto. Mi pare che questa tesi equivoca entrambe le posizioni. Dal punto di vista pro-vita tutti gli aborti non necessari per proteggere o salvare la vita della madre sono immorali, ma ci sono casi in cui quello che è moralmente sbagliato non deve essere penalizzabile; dal punto di vista pro-scelta se l'aborto è un diritto deve essere possibile per qualsiasi ragione la donna ritenga valida, sia pure in coscienza, e la legittimità della scelta non può essere messa in questione dalla discutibilità morale delle ragioni che la motivano (tutt'al più da ragioni di opportunità neutrali al contenuto).

feto trasforma il disaccordo sull'ammissibilità dell'aborto in una divergenza di tipo religioso, autorizzando ciascuno ad agire come crede a partire dalle sue credenze insindacabili in materia. Lo scopo strategico dell'ontologia minimale è invece quello di ammettere che il feto potrebbe meritare considerabilità morale pur non essendo persona. Anche se l'argomento pretende di descrivere come i contendenti vedono la questione, sta invece dicendo come dovrebbero vederla per assumere un'attitudine responsabile verso il feto. Non si può imporre pubblicamente una visione di come e perché la vita è sacra, ma si può favorire una seria considerazione della questione nel momento in cui si condivide che è sbagliato mettere deliberatamente fine a una vita umana (cfr. Fleming, 2010, pp. 845-46).

Su questo sfondo diventa difficile semplificare la materia del contendere come accade nella formula convenzionale secondo cui nel caso tu creda che l'aborto è un omicidio puoi tenerti la tua idea, nessuno ti costringerà a cambiarla o ad abortire se non vuoi, così come nel caso in cui io creda che l'aborto è una libera scelta posso tenermi la mia idea, nessuno mi costringerà a cambiarla né mi impedirà di abortire se voglio farlo. Se ammettiamo che il feto potrebbe essere moralmente considerabile pur non essendo persona crediamo che la sua vulnerabilità alle nostre scelte debba essere tenuta in considerazione quale che sia l'orientamento di merito cui la coscienza ci porta: la decisione di abortire o non abortire è una decisione sulla vita e sulla morte che risponde a libertà di coscienza più che a libertà di scelta (cfr. Greenwood, 1994, pp. 22-23). Asserzioni del tipo «se non ti piace l'aborto non abortire» risultano su questo sfondo fuori luogo, come lo sono asserzioni del tipo «se non ti piace la schiavitù non comprarti uno schiavo» o «se non ti piace l'antisemitismo non molestare un ebreo» (cfr. Beckwith, 2000, p. 238).

Un'ontologia minimale condivisa porta in definitiva a *vedere* diversamente la materia del contendere. Se questo è il suo scopo strategico, però, l'argomento conferma, invece di smentire come vorrebbe, la centralità del feto nella disputa sull'aborto, descrivendolo come un essere vivente senza diritti nei confronti del quale è importante assumere attitudini appropriate, pur essendo in disaccordo su quali sono (cfr. Greenwood, 1994, pp. 4, 18, 21-22). Fermarsi su questa centralità è importante per capire in che senso la disputa non può prescindere, quali problemi solleva e perché i tentativi di eluderla agnosticamente falliscono.

La centralità del feto nella disputa sull'aborto

La centralità del feto condiziona l'andamento della disputa e nello stesso tempo è resa più consistente dalla disputa stessa. Una posta in gioco essenziale della contrapposizione, soprattutto dopo che le nuove tecnologie hanno reso il feto visibile e accessibile ai sensi, sta proprio nel giudicare come le cose stanno per quanto lo riguarda, nel prendere posizione sulla sua realtà, su cosa c'è di vero da dire in proposito. I fatti non morali che le immagini mostrano non possono di per sé suggerire opzioni morali, ma facilitano la possibilità di stabilire connessioni tra proprietà naturali e proprietà morali di un'entità difficile da classificare: se quello che si vede non basta a stabilire quando una vita può essere valutata dovrebbe almeno fornire indicazioni importanti su che tipo di essere vivente stiamo parlando. Ma è già sulla fondatezza delle evidenze che le immagini offrono, e sulla rilevanza morale di queste evidenze, che emerge un disaccordo profondo.

Anzitutto, infatti, si disputa sull'accuratezza della rappresentazione del «feto reale» e sul significato oggettivo che la rappresentazione può assumere. Si contrappongono così evidenze innocenti a evidenze manipolate, dati ontologici a distorsioni ingannevoli della realtà. Sappiamo già che l'evidenza è un concetto normativo per stabilire cosa deve fare la differenza rispetto a quello che si ha ragione di credere, ma anche che è difficile arrivare all'evidenza necessaria per stabilire cosa è vero, dato che i fatti possono dire qualcosa che i giudizi registrano diversamente, soprattutto in presenza di impegni ontologici divergenti. È probabile quindi che quella che al contendente pro-vita appare come un'evidenza affidabile appaia al contendente pro-scelta come un'evidenza contestabile.

La conclusione meno esplicativa che se ne può trarre è quella secondo cui il feto è semplicemente un oggetto costruito come entità di un tipo o di un altro a seconda di quello che si crede e delle implicazioni pratiche che si favoriscono. Se la categorizzazione del feto è l'esito di una scelta che decide quali dimensioni e proprietà attribuirgli, e se l'esistenza e il significato dell'entità che rappresenta dipendono soltanto dalle decisioni dei contendenti, quella sull'aborto non è una disputa perché il disaccordo fattuale è determinato da impegni valutativi che precedono fatti e li governano sulla base di esigenze indipendenti. Ragioni per affermare o negare fatti sul feto, insomma, diventano esterne alla rilevanza dei fatti sul feto in quanto tali.

Come abbiamo visto all'inizio di questo capitolo, l'indistinguibilità tra giudizi valutativi e giudizi fattuali è in casi del genere riconducibile a una prevaricazione esercitata dai primi sui secondi, che consiste nel selezionare fatti a seconda delle necessità settarie da servire. Ma quando sono necessità settarie indipendenti dalla materia del contendere a prevalere si producono disaccordi retorici, che appaiono intrattabili quale che sia il loro oggetto, perché le parti si limitano a contrapporre credenze per partito preso, vale a dire con l'obiettivo di tenerle ferme comunque, non solo quando sono in grado di difenderle in modo convincente se richieste di farlo. Se non si vuole ridurre la disputa sull'aborto a un disaccordo retorico bisogna quindi chiarire meglio qual è la posta in gioco della divergenza sulla centralità del feto per la possibilità di attribuirgli status morale.

Il punto non è se la realtà del feto cui abbiamo accesso attraverso le immagini è artificiosa perché ciascuno vede quello che vuole vedere. La disputa è piuttosto sul modo in cui la realtà che c'è è rappresentata e con quali scopi: se, ad esempio, la centralità acquisita dal feto nel ragionamento pubblico sull'aborto richiede necessariamente di riconoscergli uno status primario e autonomo, disconnesso e solitario, come si trattasse fin dall'inizio di un'entità che esiste per conto suo (cfr. Petchesky, 1987). Nei casi più facili si disputa sull'incompletezza della rappresentazione, in quelli più difficili sul suo carattere prevaricatorio. Uno dei problemi rilevanti posti dalla disputa, infatti, sta nel valutare se il feto debba occupare tutto lo spazio della questione normativa che l'aborto pone.

Possiamo arrivarci da due strade diverse, suggerite da due diverse letture del problema, alle quali mi rifaccio in modo del tutto selettivo. Se seguiamo la prima il feto, in quanto entità invisibile sulla soglia dell'esistenza, è un oggetto di per sé vago e indeterminato del quale si è inventata una realtà inequivocabile soprattutto dopo che la visualizzazione ha aperto la possibilità di trarre dai fatti non morali della sua apparenza conclusioni morali sul suo diritto alla vita. Questo processo può essere descritto come la costruzione di qualcosa che non c'era, e che ora c'è perché in quanto mostrato, quando non esibito, nel discorso pubblico, diventa il tramite di una vera e propria «retorica della vita». L'oggetto pubblico che il feto è diventato è dunque un prodotto culturale e ideologico, non qualcuno di cui, anche per ragioni tecniche, si è acquisita progressivamente una maggiore consapevolezza morale. La disputa sull'aborto sarebbe perciò impropriamente condizionata da una sorta di «equivoco sulla concretezza» che costringe i

contendenti a misurarsi sulla realtà di un'esistenza irrealmente moralmente caricata di significato. Attraverso la visibilità del feto, infatti, si autorizza una «tirannia etica» della vita su tutti gli altri valori, nello stesso tempo riducendo la donna a grembo materno e facendo del grembo materno un luogo da esplorare e disciplinare minuziosamente in quanto deputato a contenere un fantasma cui si presta più attenzione che alla creatura vivente da cui è ospitato (cfr. Duden, 1991, pp. 19-20, 29-31, 62, 76, 103, 119).

La seconda strada, invece, più che al feto in sé ci porta alla condizione che il feto rappresenta. L'indeterminatezza del feto in quanto creatura sospesa tra vita e non-vita diventa qui indicativa di una difficoltà più generale della nozione di comune umanità, che non riesce mai a diventare pienamente accessibile perché difesa da una frontiera fin troppo protetta. In questo senso, la disputa sullo status morale di entità non paradigmatiche come il feto non è in sé differente dalla disputa sullo status morale dello schiavo: in entrambi i casi si tratta di vite «nella carne», destinate però a restare irriconoscibili senza ricevere una conferma che li faccia esistere come individui singolari. Nel caso del feto è la parola della donna ad assumere decisivo potere confermativo, controllando la frontiera tra vita e non-vita sulla quale è sospeso attraverso la scelta di «adottarlo» o respingerlo.³²

Entrambe le strade arrivano, ciascuna a suo modo, a ridimensionare la centralità del feto a favore di quella della madre o comunque a insistere sulla sua dipendenza da lei, anche se la seconda non solo approfondisce lo status morale normativamente instabile dell'aborto (percepito nello stesso tempo come legittimo e inammissibile), ma non toglie sostanza alla materia del contendere, contribuendo a darle uno spessore che evita di ridurla a illusione costruita. Comincia a essere chiaro perché nella disputa sull'aborto il femminismo rappresenta la visione del mondo che articola nel modo più complesso e plurale una resistenza alla centralità del feto come fonte di giudizio.³³

³² Cfr. Boltanski (2004, pp. 49-54, 58-63). Vale la pena riportare questo passaggio: «La nostra situazione odierna assomiglia da questo punto di vista a quella che si venne a creare circa duemila anni fa quando venne messo in questione il carattere inevitabile e naturale della schiavitù – quando cioè veniva data per scontata la ripartizione degli esseri umani in due classi dotate di statuto di umanità radicalmente diverso –, su cui poggiava il funzionamento di un potente impero. Questo provocò allora, come avviene oggi, una riapertura della questione antropologica, cioè una presa di coscienza del fatto che la definizione dell'umanità degli esseri umani non appartiene all'ordine della necessità, non è un dato acquisito, ma può sempre essere rimessa in discussione e generare inquietudine» (p. 286).

³³ Sono consapevole che parlare di femminismo al singolare, tanto più nel contesto specifico della questione che l'aborto pone, è riduttivo e parziale, data la fisionomia variegata e contraddittoria di

Contro la centralità del feto: il femminismo nella disputa

Dare conto della resistenza di cui parlo non è facile, soprattutto tenendo presente la speciale dimensione ontologica della relazione tra madre e feto. Quando si ignora questa dimensione lo si fa deliberatamente, per legittimare un'indifferenza morale al destino del feto in funzione autodifensiva. Si vede infatti nell'accentuazione della realtà del feto una minaccia per l'autodeterminazione, un ideale che porta a vedere la libertà di abortire come libertà di sé, espressione dell'esercizio di un'autonoma sovranità sulla decisione di merito che sarebbe richiesta dall'eguaglianza delle donne. Se non si ignora questa dimensione, invece, come per altro accade nelle posizioni più perspicaci e lungimiranti, non si considera l'aborto come questione nel registro del diritto e dei diritti, ma la si valuta sullo sfondo di una riflessione sulla soggettività femminile che vede nell'autodeterminazione un obiettivo «ambiguo».³⁴

Prendendo a riferimento l'osservazione di Adrienne Rich «il bambino in me non è come me né come non me», si può vedere che a partire dall'indistinguibilità tra madre e feto come fatto naturale si arriva a conclusioni moralmente significative, anche se non univoche. Per un verso, infatti, nell'indistinguibilità si può vedere la radice di un conflitto tra il diritto della madre al controllo sul proprio corpo e il diritto del feto a sopravvivere. Se lo status morale del feto è considerato incerto perché lo si vede solo come una parte del corpo della madre, non c'è una ragione conclusiva per limitare la libertà della donna di decidere

questo sapere, che considero qui solo come una delle visioni del mondo coinvolte nella disputa. Se, come tutte le visioni del mondo, il femminismo rappresenta un insieme più o meno coerente di credenze metafisiche e impegni morali rivolti a orientare giudizi e pratiche per strutturare l'esperienza, mi interessa qui, anche se schematicamente, al suo modo specifico di complicare la questione che la centralità del feto tende a semplificare. Anche se non ignoro l'esistenza di una tradizione femminista pro-vita, non è precisamente la contrapposizione tra la posizione pro-vita e pro-scelta quella rilevante a proposito del problema che pongo. Aggiungo forse pleonasticamente che il femminismo non coincide di per sé con quello che tutte le donne pensano e credono e non rappresenta *la* prospettiva delle donne sul mondo.

³⁴ «I gruppi che hanno firmato questa proposta di legge sull'aborto [la proposta Pinto-Corvisieri per l'aborto libero fino a 22 settimane di gravidanza] finiscono in realtà per sostenere una "liberazione in negativo", intesa come ribellione della donna alla funzione riproduttiva, in quanto storicamente castrante; e nell'aborto libero urlato nelle piazze proclamare il blocco e la sospensione del desiderio di maternità. Ma in noi esiste anche il desiderio di non dover desiderare l'aborto [...] autodeterminazione a proposito di aborto può pertanto avere solo un significato molto restrittivo, quello di rivendicare alla donna la possibilità di difendersi contro gli interessi e/o il disinteresse degli altri [...] lo stesso vale per l'aggettivo "libero": aborto libero vuol dire solo libero dalla sanzione, non affermazione di una pienezza di sé, conquistata attraverso l'aborto» (Libereria delle Donne di Milano, 1976, il titolo del documento è proprio *Autodeterminazione: un obiettivo ambiguo*).

se accoglierlo o respingerlo oppure si può ricorrere a una valutazione comparativa del danno che l'aborto produce per la donna e per il feto (cosa perderebbe il feto se la gravidanza fosse interrotta rispetto a quello che perderebbe la madre se la gravidanza continuasse?). Il punto, qui, è che lo status morale certo di una donna reale deve prevalere sullo status morale indeterminato di un'entità la cui realtà è incerta. Ma anche se lo status morale del feto fosse certo si può pensarlo come un «intruso» che pretende ospitalità, conservando quindi la facoltà di scegliere se accordargliela o meno (cfr. Thompson, 1971, 1995).

Nell'indistinguibilità, d'altra parte, si può vedere la radice naturale di un fatto morale, cioè l'irriducibile competenza della libertà femminile sull'inizio della vita. In questo caso, dato che si attribuisce un primato non negoziabile al potere confermativo della madre, un potere di vita e di morte connesso a privilegi e oneri del potere generativo, l'indistinguibilità non produce conflitto perché la consistenza ontologica del feto, il suo essere qualcosa o niente, dipende solo dalla decisione materna di adottarlo o respingerlo.³⁵ Questa posizione sembra avere in comune con la precedente l'idea che tra centralità della madre e centralità del feto c'è un gioco a somma zero: o il primato spetta all'una o il primato spetta all'altro. In entrambi i casi, poi, questo gioco coincide con uno scontro su gradi di realtà, su chi tra la donna e il feto è più reale, o su chi tra i due è reale e chi è costruito (cfr. Michaels, 1999, pp. 116-17).

Nel caso in cui si pensa che la donna esce dall'indistinguibilità con il feto rivendicando la proprietà di sé, tanto che ci sono argomenti che difendono il diritto di aborto come un diritto all'autodifesa da un'invasione indesiderata del proprio corpo (cfr. McDonagh, 1996), il potere sul feto è deontologicamente difeso: anche se la realtà del feto non può essere rifiutata perché la visualizzazione l'ha resa fin troppo esplicita e potente, senza il consenso della donna questa realtà non è un argomento valido contro la libertà di neutralizzare qualcuno che minaccia la sua integrità, e quindi di decidere di lui/lei anche se non per lui/lei.³⁶ Se

³⁵ «Ma la vita che cresce dentro di me è parte della mia vita. E della mia vita decido io» (Paolozzi, 2005); «La conferma più vistosa di questo [che l'appello a credenze contrapposte non serve] sono le dispute ontologiche sull'embrione e l'ostinato silenzio sulla madre. L'idea che l'embrione possa essere "persona", o semplicemente essere, a prescindere da una donna che lo accetti dentro di sé è un cattivo sogno di uomini che da sempre si dibattono per liberarsi da questa dipendenza originaria. Senza la madre non vi è "vita", neppure biologica, che possa svilupparsi, né alcun diritto da rivendicare a cominciare da quello a nascere» (Appello per il referendum sulla legge 40, 2005).

³⁶ La tesi di Michaels (1999, p. 131) è molto chiara e rappresenta esemplarmente questa posizione: «sulla base di quelli che i più considerano motivi ragionevoli gli uomini hanno esercitato la

invece si riconosce la speciale responsabilità che la relazione ontologica speciale in cui è coinvolta comporta per la donna, il linguaggio deontologico diventa inservibile. Il potere di parola della donna sulla vita e la morte del feto dipende dal fatto naturale della capacità generativa, che autorizza una competenza morale irriducibile sul conferire realtà a qualcuno che senza la sua adozione ne è privo. Anche se con vocabolari, argomenti e densità teorica diversa, entrambe le posizioni che il femminismo assume nella disputa implicano quindi un rifiuto di registrare adeguatamente la vulnerabilità del feto a un conflitto di cui non è responsabile o a un potere confermativo che lo concepisce come asimmetrico e dipendente, privandolo di valore in sé e di soggettività morale.³⁷ Nella disputa sull'aborto il femminismo rappresenta dunque la sola tesi metafisica in grado di contendere significativamente sulla centralità del feto con la tesi rivale che gli attribuisce invece status morale indipendente. La disputa, come ovvio, coinvolge solo i credenti, visto che per gli agnostici non c'è materia del contendere.

Si potrebbe obiettare che questo si spiega proprio perché le due posizioni contendenti sono posizioni assolute (primato del feto o primato della madre), quando invece la ricerca di una posizione moderata permetterebbe di uscire dal gioco a somma zero che la disputa così configurata legittima inevitabilmente, favorendo un bilanciamento tra libertà delle donne e rispetto per la vita. Com'è stato sostenuto, solo se ci si mette fuori dalla logica di un ragionamento pubblico su valori conflittuali si può sostenere l'assoluta superiorità di un valore sugli altri (cfr. Freeman, 2002, p. 42). Il ragionamento pubblico di cui si parla deve naturalmente essere agnostico sullo status morale del feto, perché altrimenti sarebbe fin troppo facile obiettare che in molti casi di conflitto tra il valore della vita e altri valori al primo viene riconosciuta priorità assoluta.

Poiché da un punto di vista coerentemente agnostico non si può neanche usare l'argomento che lo status morale del feto è controverso, dato che la questione stessa dello status morale deve essere ignorata,

prerogativa di uccidere, e solo qualche volta si ritiene che lo facciano in modo ingiustificato. Per difendere quello che considerano necessario alla vita buona gli uomini uccidono volpi, topi, piante infestanti, batteri e talvolta si ammazzano l'un l'altro. Si riconosce licenza di uccidere a coloro che sono considerati capaci di agire saggiamente. Pensare alle donne come inevitabilmente legate ai feti che portano dentro di sé significa precisamente assumere che sono incapaci di agire saggiamente».

³⁷ Come osserva MacKinnon (2006, p. 197) riportando un punto di vista di Andrea Dworkin «le donne possono identificarsi con il feto non solo perché ciò che accade al feto accade anche a loro, ma perché il feto, come loro, non ha alcun potere ed è invisibile». Il costo di una riflessione mancata sulla questione della vulnerabilità (in tema di aborto, e non solo) mi sembra un filo conduttore importante dell'illuminante bilancio di Anna Bravo (2004) sugli anni settanta italiani.

è solo tra il valore politico dell'eguaglianza delle donne e il valore politico del rispetto per la vita che si deve trovare un equilibrio. Se l'equilibrio, come in genere accade, prevede che sia il primo valore a dover prevalere, la questione dello status morale del feto che si voleva eludere rientra subito in gioco perché questo esito è giustificabile solo se il feto non è trattato come eguale, e cioè se si aderisce implicitamente a una visione metafisica del tipo di essere umano che è.³⁸ Un bilanciamento credibile dei valori conflittuali dipende dallo status politico che si riconosce al feto, ma questo status politico non può essere deciso indipendentemente dallo status morale di cui lo si ritiene depositario. Si conferma così che il ragionamento pubblico sulla giustizia non può evitare di considerare la questione di a chi / che cosa è dovuta giustizia come una questione di giustizia (e cioè la questione ontologica dello status morale come una questione normativa). Come si vedrà, neanche il nostro argomento-guida, cui ora ritorno, è disposto a prendere in considerazione questo problema, ma il suo modo di non farlo è comunque molto interessante.

Aborto: disaccordo o disputa? (2)

Come sappiamo, il nostro argomento nega che il disaccordo sull'aborto dipenda da visioni metafisiche divergenti dello status morale del feto da cui derivino posizioni normative divergenti su com'è giusto trattarlo. È un disaccordo tra impegni di coscienza alternativi sullo sfondo di un'ontologia morale condivisa secondo cui ogni vita umana, quella del feto compresa, ha valore intrinseco. La questione è se l'aborto offende o meno questo valore e può essere risolta se credenze sul valore intrinseco sono considerate equivalenti a credenze religiose.³⁹

³⁸ La debolezza della posizione espressa da Rawls (1993, p. 344) sull'aborto come questione puramente politica è un tipico esito di quello che si è chiamato il gioco di prestigio filosofico dell'agnosticismo. Più interessante risulta invece una possibile estensione al feto del ragionamento sulla giustizia in quella che Rawls (1972) chiama «posizione originaria». Come noto, si tratta di un esperimento mentale che richiede di immaginare una situazione ipotetica in cui si scelgono principi di giustizia ignorando tutte le caratteristiche che fanno delle persone le particolari persone che sono, in modo che nessuna di queste caratteristiche possa avvantaggiare o svantaggiare impropriamente qualcuno. Se non so chi sarò deciderò a chi spetta giustizia nel modo più equo possibile. Su questa base non solo lo status morale potenziale è condizione sufficiente per essere tutelati dalla giustizia, ma è possibile sostenere che non si sceglierebbero politiche permissive sull'aborto, dato che questo implicherebbe il rischio di scegliere la propria eliminazione. Come osserva Evers (1978, p. 110), se è vero che gli sceglitori immaginari di Rawls sono adulti, devono anche prendere in considerazione interessi di chi non è direttamente presente.

³⁹ La soluzione politica conferma il gioco di prestigio caratteristico dell'agnosticismo: si sospende il giudizio metafisico sullo status morale del feto, ma si ammette che l'aborto è legittimo. Mentre sul piano morale la posizione pro-scelta e quella pro-vita sono simmetriche, sul piano politico la posizione

Come si diceva, a spiegare la «religiosità» delle credenze sul valore intrinseco, e il carattere religioso del disaccordo che le divide, è la presenza di un riferimento trascendente: se la vita umana ha valore di per sé vuol dire che ha valore al di là o al di sopra delle nostre decisioni e percezioni. Quella nel valore intrinseco assomiglia in definitiva a una forma di fede che porta a considerare la vita umana come qualcosa di sacro.

Il suggerimento di intendere il disaccordo sull'aborto come un disaccordo che coinvolge una concezione del sacro è promettente, anche se ne vedremo in seguito tutte le ambiguità. Osservo subito che anche in questo libro si è fatto un impiego estensivo della nozione di «religione» per descrivere specifiche qualità delle credenze metafisiche e degli impegni coscienziali, per altro confermato nel modo in cui si è stipulato di impiegare la nozione di «credente». La differenza sta nel fatto che nell'argomento in esame affermare che le tesi sul valore-sacralità della vita umana sono religiose vuole dire affermare che riguardano il rapporto che ciascuno ha in coscienza con il proprio credo. La loro dignità cognitiva non deve esprimersi in capacità discussiva: non posso pretendere che quello che la mia coscienza mi detta sia convincente per te. Come si è visto a proposito delle restrizioni che il secolarismo impone al principio di coscienza, il fatto che la mia coscienza possa orientare solo quello che io credo o faccio implica che i criteri coscienziali del giusto e dell'ingiusto non siano trasferibili dal mio mondo valutativo interno a quello di un'altra persona né esportabili all'esterno di mondi valutativi interni. Quello sulla sacralità della vita, dunque, non è un disaccordo sulla giustizia, ma un disaccordo su qualcosa che la trascende e non la riguarda né la implica.

Ho invece cercato di sostenere che la qualità «religiosa» delle credenze metafisiche dipende dal loro interesse a rendere conto di una realtà morale indipendente che sfugge al controllo epistemico. I giudizi normativi che le credenze metafisiche su cose prime e ultime implicano sono adatti alla verità in quanto cercano di descrivere fatti

pro-scelta prevale. Perché, anche se condividiamo il concetto di sacralità della vita, dovremmo accettare che si affermi la pubblica accettabilità di una delle concezioni conflittuali di questa sacralità? L'idea di lasciare la decisione di merito sull'aborto a scelte coscienziali, invocando contemporaneamente un'astensione dello Stato sulla questione, coincide di fatto con una presa di posizione all'interno della disputa sulla sacralità della vita del feto. Le implicazioni della libertà di coscienza per le diverse concezioni del valore della vita, infatti, non permettono di intendere l'astensione del governo come una forma di neutralità. Dal punto di vista di chi crede che l'aborto è un omicidio l'astensione dello Stato è una presa di posizione contro la tesi che l'aborto è un omicidio o un modo per dichiarare falsa questa tesi dando torto a chi la sostiene.

morali indisponibili: l'aborto non è giusto o sbagliato perché si crede sia giusto o sbagliato o perché attitudini culturali e morali portano a pensare che è giusto o sbagliato o perché si dispone di buone evidenze per confermare o smentire che è giusto o sbagliato o perché c'è ampio accordo sul suo essere giusto o sbagliato. La «religiosità» delle credenze metafisiche dipende quindi dal ricorso a una concezione non epistemica della verità, che non le rende di per sé inadatte allo scambio discussivo o alla presa di posizione normativa su questioni di giustizia.

Dire che credenze sulla sacralità della vita hanno una dimensione religiosa, quindi, non significa dire che non sono autorizzate a pronunciarsi su questioni di status morale che riguardano di fatto la portata della giustizia, e cioè a chi o a che cosa è dovuta giustizia. Il disaccordo sull'aborto è un disaccordo normativo sullo status morale del feto rilevante dal punto di vista di come la giustizia richiede che il feto sia trattato. Non è questo l'esito che il nostro argomento-guida suggerisce, ma, come già si può vedere, il suo ricorso alla nozione di sacralità permette di sollevare questioni decisive per chiarire la rilevanza normativa del disaccordo metafisico.

Ho già ricordato che un primo aspetto interessante dell'idea che il disaccordo sull'aborto divide concezioni alternative del valore intrinseco riconosciuto alla vita umana, compresa quella del feto, riguarda i suoi effetti attesi sulla sensibilità morale pubblica. Se i contendenti condividono un impegno trascendente alla vita-sacralità, il disaccordo è circoscritto perché è esclusa un'attitudine indifferentista verso la questione. Questo implica che comunque la si pensi sull'aborto dal punto di vista delle soluzioni pratiche si può condividere che l'aborto è un male, dividendosi se mai sul suo essere un male necessario o un male evitabile.⁴⁰ Non siamo più di fronte a una disputa dato che c'è

⁴⁰ Sul piano retorico la strategia di Dworkin potrebbe essere descritta come quella di usare il linguaggio della sacralizzazione per convertire i pro-vita a un'attitudine più permissiva e i pro-scelta a un'attitudine più problematica. Per quanto riguarda il secondo aspetto, la questione è posta in termini più diretti da Wolf (1995), che rimprovera al movimento pro-scelta l'incapacità di combinare la difesa dell'aborto come diritto legale con la censura dell'aborto come ingiustizia morale. Ci sono due passaggi interessanti dell'argomento di Wolf per una migliore comprensione di cosa significhi intendere la disputa sull'aborto come disputa sul sacro: la medicalizzazione e la giuridificazione del linguaggio per parlare di aborto hanno portato a considerarlo una scelta privata e personale, quando invece è desiderabile considerarlo come l'esercizio responsabile di una competenza sulla vita e sulla morte; lo slittamento radicale di quadro morale richiesto alla posizione pro-scelta consiste nell'ammettere che la morte del feto è «una morte reale», cioè un fatto non emendabile anche se si respinge lo status morale di chi muore. L'autrice ricorda che in Giappone, dove l'aborto è legalizzato, la dottrina shinto prevede che le donne facciano offerte al feto abortito per permettergli di riposare in pace e i buddhisti parlano di «unseeing children» che uno spirito guida deve proteggere. È

un'ontologia morale condivisa, anche se minima, sulla base della quale si considera rilevante il fatto che la vita umana, quella del feto inclusa, ha valore di per sé. La riduzione della disputa a disaccordo dipende quindi dal successo di questa ridefinizione. Non è detto, infatti, che la controversia sul valore intrinseco della vita eviti alle parti contendenti di prendere posizione sullo status morale del feto, e quindi di sollevare questioni di giustizia in merito a come si deve o non si deve trattarlo. Anche se fosse vero che i contendenti vedono il feto come un'entità priva di diritti, per quanto moralmente considerabile sotto l'aspetto del valore intrinseco che la sua vita potrebbe avere, questo non significa che possano stabilire se la sua vita ha o non ha quel valore senza tornare a discutere delle ragioni ontologiche per cui ce l'ha o non ce l'ha, e senza connettere queste ragioni a questioni di giustizia e diritti.

La ridefinizione della disputa sull'aborto come disaccordo religioso dovrebbe sdrammatizzare la contrapposizione. L'obiettivo è eliminare la divergenza ontologica su chi è il feto (è o non è un'entità cui si deve attribuire un diritto a vivere?), e quindi aggirare i suoi divergenti esiti normativi (come si dovrebbe trattarlo dal punto di vista di quello che la giustizia richiede?), impedendo di conseguenza l'ingresso dell'aborto nell'agenda politica e la possibilità di considerarlo come oggetto legittimo di legislazione. L'obiettivo è centrato a seconda delle questioni che il riconoscimento di valore intrinseco alla vita umana solleva, e della possibilità di intenderle come questioni che possono essere affrontate solo a partire da ragioni prive di rilevanza morale nel discorso pubblico. È quindi sul valore intrinseco della vita umana che bisogna concentrare l'attenzione.

Sul valore intrinseco della vita umana

Si è già osservato nel capitolo 3 quanto sia difficile definire in cosa il valore intrinseco consiste. Il nostro argomento cerca di arrivarci per

opportuno ricordare che in Italia decisioni recenti per riservare aree cimiteriali alla sepoltura di «prodotti abortivi», in genere smaltiti come raccolta differenziata, hanno sollevato intensi contrasti e prese di posizione che esemplificano, anche se in forma piuttosto rozza, la resistenza alla centralità del feto nel discorso pubblico sull'aborto di cui parlavo. Ne cito due, che sembrano sufficientemente eloquenti: «No, il cimitero per feti non lo voglio, non ci sto a dare per morti quelli che non sono nati» (Bocchetti, 2012); «Pensiamo che questo intervento, che di fatto personalizza il feto, abbia un valore altamente simbolico e che indebolisca le donne, invece di proteggerle, nel loro diritto all'autodeterminazione» (Comitato Snoq - Se non ora quando?, 2012). Come ricorda Boltanski (2004, p. 26), il feto non è mai stato oggetto di riti funebri, il che conferma il suo status ambiguo dal punto di vista dell'umanità.

distinzione. La vita umana può avere valore soggettivo, se contiene quello che la persona di cui è la vita desidera, e valore strumentale, se permette di conseguire scopi ai quali si attribuisce importanza. Quando invece si dice che la vita ha valore intrinseco – valore di per sé – si dice che ha un valore indipendente sia da quello soggettivo sia da quello strumentale: in questo caso il suo valore non deriva dal fatto di essere percepita come apprezzabile né dal valore di altre cose che permette di realizzare (cfr. Dworkin, 1993, pp. 97-100).

In pratica, se la vita umana ha valore intrinseco vale anche quando non ha valore per chi la vive e anche quando non serve scopi oggettivamente rilevanti: questo significa che, per quanto il feto non sia in grado di avere né un interesse soggettivo né un interesse strumentale a rimanere in vita, la sua vita conserva un valore che lo rende moralmente considerabile e che fa dell'aborto una scelta moralmente problematica. Il valore intrinseco della vita umana è distintivo rispetto al valore intrinseco di altri beni perché è un valore sacrale connesso alla sua stessa esistenza.⁴¹ Quando una vita comincia è importante che non sia distrutta e una sua fine prematura è un male in sé, anche se chi muore non lo sa o non lo pensa. La vita umana è sacra in quanto merita venerazione per il «meraviglioso» che in sé rappresenta o incarna.

Dato che il concetto di sacro ha un indubbio fondamento religioso bisogna vedere se e a quali condizioni è possibile impiegarlo senza quel fondamento conservandone il peso. Questo non perché il sacro non possa manifestarsi in oggetti profani, ma perché quando lo fa non dipende da noi stabilire che lo sta facendo.⁴² È sull'indipendenza del valore intrinseco, e sulla connessione tra il valore intrinseco della vita e la sua sacralità, che bisogna dunque fermarsi. Ipotizziamo quindi che da una parte ci sia la vita umana e dall'altra ci siamo noi che la valutiamo. Se pensiamo che la vita ha valore intrinseco in quanto noi glielo riconosciamo diremo che la vita ha valore intrinseco per le sue proprietà relazionali (proprietà che dipendono cioè dalla nostra risposta valutativa alla vita stessa); se invece pensiamo che la vita ha valore

⁴¹ Connettendo la sacralità a un valore di esistenza («il sacro ha valore intrinsecamente perché – e dunque solo una volta che – esiste», p. 100) Dworkin trascura che entità non più esistenti o non ancora scoperte e immaginate o non ancora esistenti, ma la cui esistenza può essere impedita da azioni di agenti esistenti, che non assegnano a esse valore o assegnano un valore insufficiente a farle esistere, potrebbero meritare un riconoscimento di sacralità. Cfr. Atfield (1998) per la complicata relazione tra valore intrinseco e valore di esistenza.

⁴² Il sacro coincide anzi con «la manifestazione di qualcosa di completamente diverso, di una realtà che non appartiene al nostro mondo, in oggetti che fanno parte integrante del nostro mondo “naturale”, “profano” [...] nella manifestazione del sacro, un oggetto qualsiasi diventa un'altra cosa, senza cessare di essere se stesso» (Eliade, 1956, p. 19).

intrinseco indipendente diremo che ha valore per le sue proprietà non relazionali (proprietà che non dipendono cioè dalla nostra risposta valutativa alla vita stessa). Nel primo caso concluderemo che la vita ha valore in sé sulla base di proprietà estrinseche, nel secondo che ha valore in sé sulla base di proprietà intrinseche: nel primo caso stiamo parlando del valore in sé che la vita ha o dovrebbe avere per noi; nel secondo caso stiamo parlando del valore in sé che la vita incarna per conto suo, se posso usare questa espressione, e stiamo affermando che la vita avrebbe valore intrinseco anche se per ipotesi nessuno fosse disposto a riconoscerglielo o capace di farlo.

Il problema è che il nostro argomento sembra voler sostenere entrambe le posizioni, o meglio che sposa la prima flirtando contemporaneamente con la seconda. La nozione di valore intrinseco è impiegata in modo equivoco e il nesso stabilito tra il valore intrinseco della vita umana e la sua sacralità aumenta la confusione.⁴³ Anzitutto, infatti, o la vita umana ha valore di per sé in quanto quello che ci accade di apprezzare della vita (soggettivamente o strumentalmente) non coincide con quello che della vita è davvero apprezzabile; oppure la vita umana ha valore di per sé in quanto quello che della vita ha valore oggettivo per noi (da un punto di vista ideale) non coincide con quello che della vita è davvero apprezzabile (cfr. Belshaw, 1997, p. 138). Un impiego non equivoco della nozione di valore intrinseco richiederebbe di prendere la seconda strada, che coincide con una visione radicale (realista) dell'indipendenza del valore in sé da noi, e non la prima, che coincide con una visione moderata (costruttivista) dell'indipendenza del valore in sé da noi: se la vita umana è cosa intrinsecamente buona lo è perché ha in se stessa la sua fonte di valore e non perché le si attribuisce valore, anche se si tratta di valore oggettivo.

Il nostro argomento aderisce all'opzione moderata, anche se lo fa in modo ambiguo.⁴⁴ Afferma infatti che la vita umana vale indipendentemente dal fatto di valere per qualcuno in particolare, lasciando quindi aperta la possibilità di una divaricazione radicale tra quello che

⁴³ Come chiarisce persuasivamente Korsgaard (1983, pp. 169-70) l'opposto di valore intrinseco è valore estrinseco. Una cosa è intrinsecamente buona se deve il suo valore soltanto a se stessa, è estrinsecamente buona se deve il suo valore a qualcos'altro. Il punto non è come valutiamo, ma dove è collocata la fonte del valore. L'impressione è che Dworkin confonda «intrinseco» con «oggettivo» o con «non strumentale».

⁴⁴ Il motivo per cui l'argomento aderisce alla visione moderata dell'indipendenza del valore intrinseco della vita umana è abbastanza chiaro. Si ricorre alla nozione di valore intrinseco quel tanto che basta per dire che la vita del feto potrebbe avere valore oggettivo anche se non ha valore soggettivo o strumentale, ma non si vuole arrivare a dire che ha valore indipendente in senso radicale perché per questa via sarebbe difficile negare le ragioni della posizione pro-vita.

vale per noi e quello che vale davvero. C'è un esempio che può almeno parzialmente sciogliere l'ambiguità. Un dipinto di Piero della Francesca sarebbe ancora apprezzabile anche se la vita intelligente sul pianeta fosse stata distrutta per sempre, e quindi nessuno potesse sperimentarne la bellezza? La risposta è negativa perché il valore in questione dipende dall'esperienza che mette a disposizione, *anche se resta indipendente dal fatto che qualcuno voglia o possa farla* (cfr. Dworkin, 1993, p. 339). Metaforicamente, ma non letteralmente, si potrebbe anche dire che la vita umana sarebbe apprezzabile anche se nessuno potesse sperimentarla come tale o che è «realmente» apprezzabile. L'importante è sia chiaro che non si tratta di una tesi ontologica, sulla base della quale il valore della vita umana dipende dalle sue proprietà non relazionali, ma di una tesi normativa su come si devono valutare le proprietà relazionali che la vita umana ha. Il valore oggettivo della vita umana non è tale in quanto esiste indipendentemente da attitudini, giudizi e credenze di qualcuno, ma in quanto dipende da quello che considereremmo apprezzabile se potessimo essere giudici ideali di quello che la vita umana vale.

Il punto è che soltanto se usiamo la nozione di valore intrinseco come la visione radicale della sua indipendenza suggerisce la connessione tra il valore intrinseco della vita e la sua sacralità diventa significativa. Solo se il valore intrinseco è indipendente in quanto non è nella nostra disponibilità conferirlo, il valore sacrale, inteso come manifestazione di una presenza trascendente che non può essere decisa o controllata da qualcuno, è un tipo di valore intrinseco. Nella nostra disponibilità è piuttosto stabilire quali risposte alla sacralità di qualcosa sono appropriate (come quando diciamo che un luogo sacro non deve essere profanato). L'argomento confonde la prima cosa con la seconda, quello che il sacro rappresenta di per sé con il modo in cui riteniamo le cose sacre vadano trattate. Trasferisce insomma alla sacralità della vita l'ambiguità che caratterizza la sua visione del valore intrinseco della vita. Ci viene detto, infatti, che qualcosa *diventa* sacro quando lo si investe di un certo valore attraverso una designazione (il gatto in quanto animale caro agli dei, la bandiera in quanto associata al rispetto per la patria) o una storia che lo ha portato a esistere (l'evoluzione come processo divino o naturale, che spiega ad esempio perché riteniamo che certe specie animali debbano essere protette dall'estinzione). Anche la vita umana è il prodotto di un investimento creativo, che può essere di tipo naturale/divino o di tipo umano. I contendenti sono d'accordo che l'aborto dissipa questo investimento (ecco perché

lo vedono come «una cosa cattiva», «un peccato»). Dissentono però sul valore relativo che all'investimento deve essere attribuito: gli uni privilegiano l'investimento naturale, gli altri quello umano. Chi valorizza di più il contributo umano al valore creativo della vita è più disposto ad ammettere che l'aborto è qualche volta necessario proprio per non compromettere il principio che la vita è sacra: l'investimento è dinamico e rivedibile; chi valorizza di più il contributo divino o naturale al valore creativo della vita è meno disposto ad ammettere la desiderabilità di una morte evitabile: l'investimento è iniziale e definitivo (cfr. Dworkin, 1993, pp. 122-28).

Così ridescritta, come si vede, la disputa sull'aborto non è un disaccordo sul valore intrinseco della vita, ma sul suo valore estrinseco. Il valore della vita cambia a seconda dell'investimento che si fa, dunque la vita non ha in sé la propria fonte di valore, ma lo deriva da una fonte esterna, cioè il modo alternativo in cui i contendenti stabiliscono se si tratta di un investimento remunerativo: alla base c'è una valutazione comparativa divergente della frustrazione che una vita umana può subire da una morte prematura evitabile o da gravi difficoltà successive alla nascita. O meglio: gli uni credono che il ritorno atteso valga comunque l'investimento, gli altri non credono sia così perché misurano il valore della vita possibile sulla sua qualità. Ci sono casi in cui lasciare che la vita continui genera vite qualitativamente cattive, come quando nascerebbe un bambino gravemente malato o le condizioni familiari sono inadeguate. In circostanze del genere l'aborto permette di non investire in una vita priva di valore che sarebbe spiacevole da vivere per chi nasce. In questo ragionamento pro-scelta risulta particolarmente chiaro che il valore della vita umana dipende dalla vita accettabile o inaccettabile che l'investimento genererebbe, ma anche nel ragionamento opposto, dove sembra che il valore intrinseco della vita sia indipendente, si tratta comunque di un valore intrinseco conferito, per quanto da un diverso modo di intendere l'investimento che lo rende possibile. Senza l'investimento, in definitiva, in un caso come nell'altro la vita umana non è apprezzabile. Il suo valore intrinseco è derivato o relazionale.

Quale sia la connessione tra questo modo di intendere il valore della vita umana e la sua sacralità è presto detto: la vita umana può acquistare valore sacrale, ma non è sacra. Il suo valore intrinseco, infatti, è il suo valore in sé-per noi. Se dire che la vita è sacra è come dire che la vita è inviolabile, il valore della vita non deriva da quello che in sé rappresenta, ma dal modo in cui si ritiene debba essere considerata.

L'impiego della nozione di sacralità ha un significato figurato perché deve rafforzare l'idea che ci sono buone ragioni per credere che, data l'ontologia morale minima che condividiamo, la vita umana ha un valore morale distintivo. L'ambizione di proporre una concezione filosofica del sacro capace di garantire lo stesso scopo che nel linguaggio religioso è garantito dall'idea che tutte le cose viventi sono emanazione divina è dunque puramente retorica. Per farlo si dovrebbe aderire a quella che è stata felicemente definita (Kohen, 2007, p. 74) come una visione «religiosamente non religiosa» della sacralità della vita, che permetterebbe di riconoscerle il tipo di rispetto reverenziale che solo una fonte normativa di valore intrinseco radicalmente indipendente può garantire.

Se torniamo alla nozione religiosa di sacro, infatti, è chiaro che in quel caso qualcosa è sacro perché ha uno status ontologico speciale, data la sua relazione con qualcosa che sta sopra o al di là di noi. Per conservare il peso della nozione religiosa il valore-sacralità della vita disputato nel disaccordo sull'aborto dovrebbe consistere in una proprietà morale che, anche senza poter contare su quella speciale relazione ontologica, è comunque trascendente in quanto la sua esistenza inerisce al modo in cui le cose stanno moralmente (cfr. Kaebnick, 2000, pp. 17-18).

Fuori di metafora il valore-sacralità richiede di appellarsi alla possibilità di una relazione ontologica speciale affine a quella prevista dalla nozione religiosa del sacro, che permetta di valutare il valore della vita del feto su un'unità di misura indipendente già implicitamente chiamata in causa dal carattere «religioso» delle credenze metafisiche in quanto tali. Solo se si accetta che c'è una realtà normativa indipendente capace di stabilire se la vita del feto è o non è intrinsecamente valutabile, e quindi è o non è sacra a prescindere dall'investimento di cui la consideriamo oggetto, si può arrivare a capire se è vero o falso che l'aborto è giusto o ingiusto.

Per quanto i contendenti sul campo non utilizzino il linguaggio filosofico del valore intrinseco è piuttosto evidente che si pongono il problema se la vita del feto è o non è sacra e se siamo noi vivi a stabilirlo attraverso i nostri investimenti. Non solo, ma è anche evidente che se i due valori in gioco sono la vita del feto e la libertà delle donne la sacralità della vita del feto compete con la sacralità dell'«adozione» materna senza la possibilità di arrivare a un *trade-off* perché un di meno di vita del feto non può essere compensato da un di più di libertà delle donne (cfr. Tribe, 1990, p. 209). O è vero che la vita del

feto è sacra di per sé o è vero che è resa tale solo dall'adozione materna; o è vero che la vita del feto è centrale o è vero che la libertà delle donne è centrale. Sono due valori assoluti, che non possono essere sacrificati l'uno all'altro, a meno che la vita del feto non sia considerata moralmente trascurabile. Non è questo, però, che il nostro argomento-guida vuole sostenere, visto che attribuisce ai contendenti un'ontologia morale condivisa che li porta a vedere la vita del feto come vita umana di valore. La soluzione sta nel lasciare specificare di che valore si tratta da investimenti di diverso significato, che portano a difenderlo diversamente (aborto sì, aborto no).

Anche se accettiamo il modo in cui il nostro argomento presenta la situazione (abbiamo un disaccordo sul valore intrinseco della vita del feto per noi) la disputa sull'aborto non è riducibile ai suoi schemi interpretativi. Pur ipotizzando che la questione non sia «la vita del feto è o non è sacra?», ma sia invece «dobbiamo o non dobbiamo rispettare la vita del feto come sacra?» non si può comunque rispondere senza tornare alla questione dello status morale del feto, cioè senza chiedersi se questa entità vivente ha diritti, interessi, valore di per sé a prescindere dai nostri investimenti, adozione materna compresa.

Per quanto ridescritta come un disaccordo sulla sacralità della vita quella sull'aborto resta una disputa sullo status morale del feto e sulle implicazioni normative che ne derivano in merito alla sua relazione con lo status morale della madre, che non è di per sé disputato. Ragioni ontologiche e ragioni normative si combinano sia quando disputiamo su cosa significa attribuire valore intrinseco alle vite che sono coinvolte sia quando ci spostiamo a considerare i fatti morali capaci di attestare che quello che diciamo è vero. Questo spiega perché non è plausibile affermare che avanzando tesi metafisiche sul valore intrinseco della vita umana si avanzano ragioni di per sé estranee a questioni di giustizia data la «religiosità» degli impegni coinvolti. Nella contrapposizione forte sull'ammissibilità dell'aborto non si discute soltanto di filosofia o di moralità personale, ma si discute se è vero o falso che l'aborto è giusto o ingiusto e per farlo sensatamente si deve passare per la questione ontologica, chiedendosi che cosa in un essere umano fa sì che gli sia dovuta giustizia. Quando ci si confronta a proposito della decisione «per la morte», come il nostro argomento la definisce, si vorrebbe sapere chi conta di più moralmente nella situazione specifica o chi è più vulnerabile ai trattamenti che riceve o chi è a rischio del trattamento più ingiusto perché può essere più offeso nelle sue proprietà essenziali o come valutare il danno comparativo che il feto e

la donna subiscono dalle opzioni contrapposte o cosa fare quando le ragioni per entrambe le posizioni sono inconclusive (in dubbio pro vita o pro scelta?). Per quanto in modo metafisicamente orientato, dunque, i credenti si stanno ponendo questioni di giustizia. Cosa possiamo dedurne, a conclusione di questo lungo percorso?

La disputa è motivata da un'insoddisfazione. Sulle questioni essenziali ai credenti non basta decidere cosa ha valore per loro. Vorrebbero sapere cosa potrebbe davvero avere valore, averlo cioè a prescindere dai limiti di esperienza e portata caratteristici delle creature specifiche che siamo. Questa ambizione a trascendere i limiti è motivata da esigenze di giustizia e porta a disputare su questioni di giustizia per accertare a chi, che cosa, perché, quando si deve prestare attenzione morale e come il principio di vulnerabilità sia eventualmente coinvolto nelle questioni disputate. Questioni essenziali sono questioni su come tracciare confini e dispute su cose prime e ultime sono dispute di confine. Ma questioni di giustizia sono appunto questioni su a chi, che cosa, perché e quando è dovuto qualcosa. Negare valore normativo e pubblicità al disaccordo metafisico come pretende di fare il secolarismo non basta a cancellare le divergenze, che sussistono intatte e profonde, attenuando se mai la capacità di argomentarsi adeguatamente. Ma, soprattutto, impedisce di fare giustizia a qualcuno o qualcosa se si dovesse accertare che gli spetta giustizia.

La differenza tra agnostici e credenti consiste di fatto in una diversa valutazione di questo problema. L'agnostico non crede che questioni di giustizia pongano problemi metafisici né che questioni metafisiche pongano problemi di giustizia: ragiona precisamente come se ci fosse un'accertata separabilità di questi ambiti. Un conto è chiedersi se il suicidio assistito è legalizzabile, cosa del tutto diversa è chiedersi se è moralmente apprezzabile. Un conto è stabilire se l'aborto è legittimo, altro sapere se è moralmente ammissibile. La sospensione del giudizio di merito sulle questioni di status morale implicate da cose prime e ultime permette all'agnostico di aggirare la verità, alla quale non vuole aderire, ma che non intende sabotare. Non gli interessa la risposta giusta, ma quella che è più condivisibile in quanto non dipende da credenze metafisiche per definizione conflittuali. La risposta che presenta come più condivisibile, però, non è mai moralmente agnostica tra le credenze contendenti. Piuttosto, presume implicitamente che una delle credenze sia più vera dell'altra, anche se la etichetta come ragionevole. L'agnosticismo appare cioè come una terza

posizione simulata perché sospende il giudizio metafisico, ma sponsorizza scelte normative che risultano giustificabili in quanto ignorano i fatti indipendenti che potrebbero falsificarle.

In questo gioco di prestigio si fa scomparire la verità come norma indisponibile sulla quale misurare la scelta di quello che è preferibile, conservando però la possibilità di scegliere comunque quello che è preferibile. Come? Dato che non possiamo sapere se i nostri giudizi morali sono veri o falsi, tanto vale che ci limitiamo a decidere cosa è giusto a partire da noi, da chi siamo, dagli ideali che una tradizione politica ci mette a disposizione. Questo punto di partenza è specifico, qualificato, contestuale, sta alla nostra altezza e ci permette di mantenere nella nostra disponibilità le decisioni su quello che ha valore per noi. Su cose prime e ultime i contendenti hanno tutti egualmente ragione o egualmente torto: se la decisione politica sulle questioni essenziali che pongono diventa inevitabile sarà il gioco di prestigio a permettere di prenderla o si ricorrerà a qualche accomodamento. Le dispute sono futili, perché non si impara niente da contrapposizioni irrisolvibili, e pericolose, perché le contrapposizioni producono antagonismo e instabilità. La soluzione migliore è quindi mettersi d'accordo su decisioni giuste che non richiedano di prendere posizione su questioni disputate. Proprio per questo l'agnostico favorisce un accordo sulla giustizia che sia neutrale al disaccordo sulla verità.

Come ho cercato di mostrare, la concezione della giustizia che ne emerge non è davvero neutrale, né tra i «presenti» dai quali la sua giustificabilità dovrebbe dipendere né tra i presenti e gli «assenti». Non lo è precisamente perché ignora che sul confine tra giustizia e verità si pongono questioni di giustizia, che sapere a chi / che cosa è dovuta giustizia è una questione di giustizia e che per saperlo bisogna cercare fatti indipendenti, ai quali è generalmente difficile accedere, ma che non per questo devono essere dichiarati rinunciabili. Mettere alla prova la giustizia su fatti indipendenti, come il credente cerca di fare, significa aspirare a un'unità di misura indisponibile, che proprio in quanto non dipende da noi, da come siamo fatti, da quello che ci piace e da quello che ci sembra accettabile, permette di accertare il valore di quello che crediamo in modo non distorto, controllato e condizionato.

Il credente vuole sapere se vale la pena di credere quello che crede e pensa che disputando si impara. La verità, dal suo punto di vista, non è un arnese filosofico, ma una norma per orientare credenze, giudizi, scambi discussivi rivolti a capire cosa si deve pensare e fare su

questioni essenziali se non si accetta di decidere a prescindere dal merito delle posizioni in campo. Aderendo alla norma che la verità rappresenta, e cioè semplicemente ammettendo che è importante riconoscere ragioni e torti perché ragioni e torti stabiliscono chi e che cosa merita di essere trattato giustamente e come, il credente assume un'attitudine «religiosa» in quanto coltiva l'ambizione a uno sguardo valutativo che trascende i limiti fissati dalla sua prospettiva sul mondo, come da quella di chiunque altro. Accetta in definitiva che il modo in cui crede le cose stanno moralmente non conta per la verità o la falsità delle sue credenze sul giusto e l'ingiusto, che dipende invece da come le cose stanno moralmente, creda o meno stiano così. A questa ambizione religiosa che la disputa permette di esprimere si deve riconoscere valore morale e dignità cognitiva. La «tiepidezza» agnostica non permette di coltivarla né alle teorie né alle persone.

Bibliografia

Agostino d'Ipbona

1997 *Confessioni*, Fondazione Valla, Mondadori, Milano.

Alston, William

1996 *A Realist Conception of Truth*, Cornell University Press, Ithaca, New York.

Andrew, Edward G.

2001 *Conscience and its Critics. Protestant Conscience, Enlightenment Reason, and Modern Subjectivity*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London.

Archard, David

2001 *Political Disagreement, Legitimacy, and Civility*, «Philosophical Explorations», 4, 3.

Arendt, Hannah

1951 *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & World, New York (trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Comunità, Milano 1967).

1963 *On Revolution*, Viking, New York (trad. it. *Sulla rivoluzione*, Comunità, Milano 1983).

1968 *Between Past and Future*, Viking, New York) trad. it. *Verità e politica. seguito da La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 1995).

1972 *Civil Disobedience*, Harcourt Brace Jovanovich, New York (trad. it. *La disobbedienza civile e altri saggi*, Giuffrè, Milano 1985).

Arneson, Richard J.

1997 *The Priority of the Right over the Good Rides Again*, «Ethics», 108, 1.

Attfield, Robin

1998 *Existence Value and Intrinsic Value*, «Ecological Economics», 24, 2.

Baç, Murat

2006 *Pluralistic Kantianism*, «The Philosophical Forum», 37, 2.

Bagnoli, Carla

- 2007 *Iris Murdoch: il realismo come conquista individuale*, in Giorgio Bongiovanni (a cura di), *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, Bruno Mondadori, Milano.

Bali, Joseph, Franzinetti, Vicky e Levi Della Torre, Stefano

- 2010 *Il forno di Akhnai. Una discussione talmudica sulla catastrofe*, Giuntina, Firenze.

Barclay, Linda

- 1999 *Rights, Intrinsic Values and the Politics of Abortion*, «Utilitas», 11, 2.

Bartolommei, Sergio

- 2008 *Sul diritto di essere lasciati andare (e il dovere di riuscirci). Lo stato vegetativo permanente e l'etica di fine vita*, in Galletti e Zullo, 2008.

Beattie, James R.

- 2004 *Taking Liberalism and Religious Liberty Seriously: Shifting Our Notion of Tolerance from Locke to Mill*, «The Catholic Lawyer», 43, 2.

Beckwith, Francis

- 2000 *Disagreement without Debate. The Republican Party Platform and the Human Life Amendment Plank*, in Timothy J. Demy e Gary P. Stewart (a cura di), *Politics and Public Policy*, Kregel Publications, Grand Rapids, Mich.

Belshaw, Christopher

- 1997 *Abortion, Value and the Sanctity of Life*, «Bioethics», 11, 2.

Besussi, Antonella

- 2007 *Héros*, in Michela Marzano (a cura di), *Dictionnaire du Corps*, Presses Universitaires de France, Paris.
- 2012 *Il bisogno di assoluto. Verità, giustificazione e politica*, in Alessandro Ferrara (a cura di), *La politica tra verità e immaginazione*, Mimesis, Milano.

Bibbia CEI

- 2008 www.bibbiaedu.it.

Bin Laden, Osama

- 1998 *Jihad Against Jews and Crusaders*, World Islamic Front Statement.

Blackburn, Simon

- 1984 *Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language*, Oxford University Press, Oxford.
- 1996 *Objectivity and Truth. You'd Better Believe It*, «Philosophy & Public Affairs», 25 (simposio Bears Review).

Bloch, Ernst

- 1988 *A Philosophical View of the Detective Novel*, in *The Utopian Function of Art and Literature*, MIT Press, London.

Bocchetti, Alessandra

2012 *Il vero bersaglio è l'autodeterminazione* (<http://www.senonoraquando.eu/>).

Boltanski, Luc

2004 *La condition foetale. Une sociologie de l'avortement et de l'engendrement*, Gallimard, Paris (trad. it. *La condizione fetale. Una sociologia della generazione e dell'aborto*, Feltrinelli, Milano 2007).

Booth, James W.

2011 «*From This Far Place*»: *On Justice and Absence*, «American Political Science Review», 105, 4.

Brassington, Iain

2007 *Truth and Normativity. An Inquiry into the Basis of Everyday Moral Claims*, Ashgate, Aldershot.

Bravo, Anna

2004 *Noi e la violenza. Trent'anni per pensarci*, «Genesis», 3, 1.

Brigate rosse

1972 *Il voto non paga, prendiamo il fucile*, in Vincenzo Tessandori, *Imputazione banda armata*, Garzanti, Milano 1977.

Brink, David O.

1984 *Moral Realism and the Sceptical Arguments from Disagreement and Queerness*, «Australasian Journal of Philosophy», 62, 2.

1989 *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge University Press, New York (trad. it. *Il realismo morale e i fondamenti dell'etica*, Vita e Pensiero, Milano 2003).

Calder, Gideon

2008 *Ethics and Social Ontology*, «Analyse & Kritik», 30, 2.

Calhoun, Cheshire

1995 *Standing for Something*, «The Journal of Philosophy», 92, 5.

2000 *The Virtue of Civility*, «Philosophy and Public Affairs», 29, 3.

Campione, Francesco

2008 *Lo stato vegetativo tra essere e non-essere*, in Galletti e Zullo, 2008.

Canino, Lucia Loredana

1998 *La battaglia*, in Platone, *La Repubblica*, vol. I, trad. it. e cura di Mario Vegetti, Bibliopolis, Napoli.

Cattani, Adelino

2001 *Botta e risposta. L'arte della replica*, il Mulino, Bologna.

Ceva, Emanuela

2008 *Giustizia e conflitti di valori. Una proposta procedurale*, Bruno Mondadori, Milano.

- Childress, James F.
1979 *Appeals to Conscience*, «Ethics», 89, 4.
- Cohen, Gerald Allen
1996 *Reason, Humanity, and the Moral Law*, in Korsgaard, 1996.
- Cohen, Joshua
1993 *Moral Pluralism and Political Consensus*, in David Copp, Jean Hampton e John E. Roemer (a cura di), *The Idea of Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge.
2009 *Truth and Public Reason*, «Philosophy and Public Affairs», 37, 1.
- Colyvan, Marc
2010 *Disagreement about Values* (www.acera.unimelb.edu.au/sra).
- Comitato Snoq
2012 *Firenze: contrarie alla creazione di un cimitero dei feti* (<http://www.senonoraquando.eu>)
- Conant, James
2000 *Freedom, Cruelty and Truth. Rorty versus Orwell*, in Robert Brandom (a cura di), *Richard Rorty and His Critics*, Blackwell, Oxford.
- Connolly, William
1999 *Why I am not a Secularist*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Cooke, Maeve
2001 *Meaning and Truth in Habermas's Pragmatics*, «European Journal of Philosophy», 9, 1.
- Cox, Damian, La Caze, Marguerite e Levine, Michael
2012 *Integrity*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/integrity/>).
- Crisp, Roger
2002 *Sidgwick and the Boundaries of Intuitionism*, in Philip Stratton-Lake (a cura di), *Ethical Intuitionism. Re-evaluations*, Clarendon Press, Oxford.
- Dacey, Austin
2008 *The Secular Conscience. Why Beliefs Belongs in Public Life*, Prometheus Books, New York.
- D'Agostini, Franca
2002 *Disavventure della verità*, Einaudi, Torino.
2009 *Paradossi*, Carocci, Roma.
- Dancy, Jonathan
2006 *Nonnaturalism*, in David Copp (a cura di), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford.

- Darwall, Stephen
 2006 *How Should Ethics Relate to (the Rest of) Philosophy? Moore Legacy*, in Terry Horgan e Mark Timmons (a cura di), *Metaethics after Moore*, Clarendon Press, Oxford.
- Davenport, John
 s.d. *Revelation-Excluding Public Reason vs Radical Inclusivism. A Deliberative-Democratic Response to Quinn and Wolterstorff* (<http://www.fordham.edu/philosophy/davenport/texts/resquinn.htm>).
- Dees, Richard H.
 2004 *Trust and Toleration*, Routledge, New York.
- De Grazia, David
 2008 *Moral Status as a Matter of Degree?*, «The Southern Journal of Philosophy», 46, 2.
- De Leonardis, Ota
 2008 *Legge 180 e legge 194: esperienze dell'inconciliabile*, «Fogli d'informazione», 5-6.
- Devitt, Michael
 1991 *Minimalist Truth. A Critical Note of Paul Horwich's Truth*, «Mind and Language», 6, 3.
 2001 *The Metaphysics of Truth*, in Michael Lynch (a cura di), *The Nature of Truth*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Diamond, Cora
 1994 *Truth: Defenders, Debunkers, Despisers*, in Leona Toker (a cura di), *Commitment in Reflection*, Garland Press, Hamden, Conn.
- Di Silvestro, Russell
 2010 *Human Capacities and Moral Status*, Springer, Dordrecht.
- Dreben, Burton
 2003 *On Rawls and Political Liberalism*, in Samuel Freeman (a cura di), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Dreier, James
 2004 *Meta-Ethics and the Problem of Creeping Minimalism*, «Philosophical Perspectives», 18, 1.
- Duden, Barbara
 1991 *Der Frauenleib als öffentlicher Ort. Vom Missbrauch des Begriffs Leben*, Luchterhand, Hamburg-Zürich (trad. it. *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*, Bollati Boringhieri, Torino 1994).
- Durst, David C.
 2001 *The Limits of Toleration in John Locke's Liberal Thought*, «Res Publica», 7, 1.

Dworkin, Ronald

- 1993 *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, Knopf, New York (trad. it. *Il dominio della vita. Aborto, eutanasia e libertà individuale*, Comunità, Milano 1994).
- 1996 *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- 2011 *Justice for Hedgehogs*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Dyzenhaus, David

- 1996 *Liberalism After the Fall. Schmitt, Rawls, and the Problem of Justification*, «Philosophy and Social Criticism», 22, 3.

Eberle, Christopher

- 2002 *Religious Conviction in Liberal Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.

Eisgruber, Christopher L. e Sager, Lawrence G.

- 1994 *The Vulnerability of Conscience. The Constitutional Basis for Protecting Religious Conduct*, «University of Chicago Law Review», 61, 4.

Elga, Adam

- 2007 *Reflection and Disagreement*, «Nous», 41, 3.

Eliade, Mircea

- 1956 *Le Sacré et le Profane*, Gallimard, Paris (trad. it. *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1967).

Engelhardt, Tristram H. Jr.

- 1974 *The Ontology of Abortion*, «Ethics», 84, 3.

Enoch, David

- 2009 *How is Moral Disagreement a Problem for Realism?*, «Journal of Ethics», 13, 1.

Estlund, David

- 1998 *The Insularity of the Reasonable. Why Political Liberalism Must Admit the Truth*, «Ethics», 108, 2.
- 2009 *Democratic Authority. A Philosophical Framework*, Princeton University Press, Princeton.

Euben, Roxanne

- 2002 *Killing (for) Politics. Jihad, Martyrdom, and Political Action*, «Political Theory», 30, 1.

Evans, Mark

- 1999 *Is Public Justification Central to Liberalism?*, «Journal of Political Ideologies», 4, 1.

Evers, Williamson M.

- 1978 *Rawls and Children*, «Journal of Libertarian Studies», 2, 2.

Feldman, Richard

- 2006 *Epistemological Puzzles About Disagreement*, in Stephen Hetherington (a cura di), *Epistemology Futures*, Oxford University Press, Oxford.

Fenoglio, Beppe

- 1963 *Una questione privata*, Einaudi, Torino.

Fitzpatrick, William J.

- 2004 *Reasons, Value, and Particular Agents. Normative Relevance without Motivational Externalism*, «Mind», 113, 450.
 2008 *Robust Ethical Realism, Non-Naturalism and Normativity*, in *Oxford Studies in Metaethics*, vol. III, Oxford University Press, Oxford.

Fleming, James E.

- 2010 *Taking Responsibilities as well as Rights Seriously*, «Boston University Law Review», 90, 2.

Flores, Marcello

- 2007 *Il genocidio degli armeni*, il Mulino, Bologna.

Fogelin, Robert J.

- 1985 *The Logic of Deep Disagreements*, «Informal Logic», 25, 1.

Foot, Philippa

- 2001 *Natural Goodness*, Clarendon Press, Oxford (trad. it. *La natura del bene*, il Mulino, Bologna 2007).

Foucault, Michel

- 1984 *Le Gouvernement de soi et des autres II: Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France*, Gallimard, Paris 2009 (trad. it. *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri. Il corso al Collège de France*, Feltrinelli, Milano 2011).
 1985 *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, Northwestern University Press, Evanston, Ill. (trad. it. *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996).

Freeman, Samuel

- 2002 *Introduction. John Rawls. An Overview*, in Id. (a cura di), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge.

Frohock, Fred

- 1999 *Public Reason. Mediated Authority in the Liberal State*, Cornell University Press, Ithaca - New York.

Frostin, Per

- 1994 *Luther's Two Kingdoms Doctrine. A Critical Study*, Lund University Press, Lund.

Galeotti, Anna Elisabetta

- 2010 *La politica del rispetto*, Laterza, Roma-Bari.

- Galletti, Matteo e Zullo, Silvia
 2008 (a cura di), *La vita prima della fine. Lo stato vegetativo tra etica, religione e diritto*, Firenze University Press, Firenze.
- Gallie, Walter B.
 1955 *Essentially Contested Concepts*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 56, 1.
- Gaus, Gerald F.
 1996 *Justificatory Liberalism. An Essay on Epistemology and Political Theory*, Oxford University Press, Oxford.
 2009 *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, in Maria Dimova-Cookson e Peter M. F. Stirk (a cura di), *Multiculturalism and Moral Conflict*, Routledge, London.
- George, Robert P.
 1997 *Public Reason and Political Conflict. Abortion and Homosexuality*, «Yale Law Journal», 106, 8.
- Gert, Bernard
 2005 *Moral Arrogance and Moral Theories*, «Philosophical Issues», 15, 1.
- Giubilini, Alberto e Minerva, Francesca
 2012 *After-birth Abortion. Why Should the Baby Live?*, «Journal of Medical Ethics» (10.1136/medethics-2011-100411).
- Golding, Martin P.
 1979 *The Nature of Compromise. A Preliminary Inquiry*, in J. Roland Pennock e John W. Chapman (a cura di), *Compromise in Ethics, Law and Politics, Nomos XXI*, New York University Press, New York.
- Goodin, Robert E.
 1985 *Protecting the Vulnerable. A Reanalysis of Our Social Responsibilities*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- Goodman, Nelson
 1980 *On Starmaking*, «Synthèse», 45, 2.
- Goodpaster, Kenneth E.
 1978 *On Being Morally Considerable*, «The Journal of Philosophy», 75, 6.
- Greene, Abner S.
 1994 *Uncommon Ground. A Review of Political Liberalism by John Rawls and Life's Dominion by Ronald Dworkin*, «George Washington Law Review», 62, 4.
- Greenwood, Daniel J. H.
 1994 *Beyond Dworkin's Dominions. Investments, Memberships, the Tree of Life and the Abortion Question (an Abortion Midrash)*, «Texas Law Review», 72, 3.

- Gunkel, David J.
2007 *Thinking Otherwise: Ethics, Technology and Other Subjects*, «Ethics and Information Technology», 9, 3.
- Gutman, Amy e Thompson, Dennis
1996 *Democracy and Disagreement*, Harvard University Press, Cambridge Mass.
- Gutting, Gary
1982 *Religious Belief and Religious Skepticism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Haack, Susan
1984 *Can James's Theory of Truth be Made More Satisfactory?*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 20, 3.
2003 *The Unity of Truth and the Plurality of Truths*, «Principia», 9, 1-2.
2008 *The Whole Truth and Nothing but the Truth*, «Midwest Studies in Philosophy», 32,1.
- Habermas, Jürgen
1999 *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (trad. it. *Verità e giustificazione*, Laterza, Roma-Bari 2001).
- Haldane, John
1989 *Voluntarism and Realism in Medieval Ethics*, «Journal of Medical Ethics», 15, 1.
- Hardin, Russell
2002 *The Crippled Epistemology of Extremism*, in Albert Breton (a cura di), *Political Extremism and Rationality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hartmann, Martin e Saar, Martin
2004 *Bernard Williams on Truth and Genealogy*, «European Journal of Philosophy», 12, 3.
- Hobbes, Thomas
1651 *Leviatano*, a cura di Arrigo Pacchi, Laterza, Roma-Bari 1974.
- Holmes, Stephen
1995 *Gag Rules or the Politics of Omission*, in Id., *Passions and Constraint. On the Theory of Liberal Democracy*, The University of Chicago Press, Chicago (trad. it. *Le regole del silenzio o la politica dell'omissione*, in Id., *Passioni e vincoli. I fondamenti della democrazia liberale*, Comunità, Torino 1998).
- Huemer, Michael
2005 *Ethical Intuitionism*, Palgrave-Macmillan, New York.
- Hume, David
1752 *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (trad. it. *Ricerca sui principi della morale*, Laterza, Roma-Bari 1997).

Iannaccone, Laurence R.

1994 *Why Strict Churches are Strong*, «American Journal of Sociology», 99, 5.

Iardi, Massimo

2002 *In nome della strada. Libertà e violenza*, Meltemi, Roma.

James, William

1902 *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Longmans, Green and Co., London-Bombay (trad. it. *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, Morcelliana, Brescia 2009).

1911 *The Meaning of Truth*, Longmans Green and Co., New York (trad. it. *Il significato della verità. Una prosecuzione di pragmatismo*, a cura di Francesca Bordogna, Aragno, Torino 2010).

Johnson, Phillip E.

1997 *Reasonable Laws & Respect for Life*, «Touchstone», 10, 2.

Kaebnick, Gregory E.

2000 *On the Sanctity of Nature*, «Hastings Center Report», 30, 5.

Kant, Immanuel

1788 *Kritik der praktischen Vernunft*, Johann Friedrich Hartknoch, Riga (trad. it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1997).

Keenan, James F.

1996 *The Concept of Sanctity of Life and its Use in Contemporary Bioethical Discussion*, in Kurt Bayertz (a cura di), *Sanctity of Life and Human Dignity*, Kluwer, Dordrecht.

Kelly, Erin e McPherson, Lionel

2001 *On Tolerating the Unreasonable*, «Journal of Political Philosophy», 9, 1.

Kelly, Thomas

2008 *Disagreement, Dogmatism, and Belief Polarization*, «The Journal of Philosophy», 105, 10.

Kohen, Ari

2007 *In Defense of Human Rights. A Non-Religious Grounding in a Pluralistic World*, Routledge, New York.

Koppelman, Andrew

2009 *Conscience, Volitional Necessity, and Religious Exemptions*, «Legal Theory», 15, 3.

Korsgaard, Christine M.

1983 *Two Distinctions in Goodness*, «The Philosophical Review», 92, 2.

1996 *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge.

2003 *Normativity, Necessity, and the Synthetic a priori: a Response to Derek Parfit* (<http://www.people.fas.harvard.edu/~zkorsgaard/Korsgaard.on.Parfit.pdf>).

Kramer, Matthew H.

2009 *Moral Realism as a Moral Doctrine*, Wiley-Blackwell, New York.

Kraynak, Robert P.

1980 *John Locke. From Absolutism to Toleration*, «The American Political Science Review», 74, 1.

Lægaard, Sune

2011 *Paradoxes of Civility. The Case of the Danish Cartoons Controversy* (http://cesem.ku.dk/papers/Paradoxes_of_Civility.pdf).

Larmore, Charles

1996 *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge.

Levi, Primo

1975 *Il sistema periodico*, Einaudi, Torino.

Lewy, Guenter

2005 *The Armenian Massacres in Ottoman Turkey. A Disputed Genocide*, University of Utah Press, Salt Lake (trad. it. *Il massacro degli armeni. Un genocidio controverso*, Einaudi, Torino 2006).

Libreria delle donne di Milano

1976 *Sottosopra rosa – Alcuni documenti sulla pratica politica*, Milano, dicembre.

Lillehammer, Hallvard

2002 *Moral Cognitivism*, «Philosophical Papers», 31, 1.

2007 *Companions in Guilt. Arguments for Ethical Objectivity*, Palgrave Macmillan, London.

Locke, John

1667 *Essay Concerning Toleration* (trad. it. *Saggio sulla tolleranza*, in Id., *Scritti sulla tolleranza*, a cura di Diego Marconi, UTET, Torino 1977).

1685 *A Letter Concerning Toleration* (trad. it. *Lettera sulla tolleranza*, in Id., *Scritti sulla tolleranza cit.*).

1690 *An Essay Concerning Human Understanding* (trad. it. *Saggio sull'intelletto umano*, UTET, Torino 1971).

Loux, Michael J.

1998 *Realism and Anti-Realism. Dummett's Challenge*, in Dean W. Zimmerman e Michael J. Loux (a cura di), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford.

Lynch, Michael P.

1998 *Truth in Context. An Essay on Pluralism and Objectivity*, MIT Press, Cambridge, Mass.

2004 *Minimalism and the Value of Truth*, «The Philosophical Quarterly», 54, 217.

2005 *True to Life*, MIT Press, Cambridge, Mass. (trad. it. *La verità e i suoi nemici*, Cortina, Milano 2007).

- Macedo, Stephen
1990 *The Politics of Justification*, «Political Theory», 18, 2.
- Mackie, John
1977 *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, London (trad. it. *Etica. Inventare il giusto e l'ingiusto*, Giappichelli, Torino 2001).
- MacKinnon, Catharine
2006 *Are Women Human?*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. (trad. it. *Le donne sono umane?*, a cura di Antonella Besussi e Alessandra Facchi, Laterza, Roma-Bari 2012).
- Maffettone, Sebastiano
1998 *Il valore della vita*, Mondadori, Milano.
- Magarian, Gregory P.
2010 *Religious Argument, Free Speech Theory, and Democratic Dynamism* (http://works.bepress.com/gregory_magarian/1).
- Marconi, Diego
2007 *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino.
- Marino, Patricia
2006 *What should a Correspondence Theory Be and Do?*, «Philosophical Studies», 127, 3.
- Martin, David
1997 *Does Christianity Cause War?*, Oxford University Press, Oxford.
- Mason, Andrew
1993 *Explaining Political Disagreement*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mathews, Robert J.
2000 *Declaration of War*, in Jeffrey Kaplan (a cura di), *Encyclopedia of White Power: a Sourcebook on the Radical Racist Right*, AltaMira Press, Walnut Creek.
- McClure, Kirstie M.
1990 *Difference, Diversity, and the Limits of Toleration*, «Political Theory», 18, 3.
- McDonagh, Eileen
1996 *Breaking the Abortion Deadlock. From Choice to Consent*, Oxford University Press, New York.
- Medina, Vicente
2010 *Militant Intolerant People. A Challenge to John Rawls's Political Liberalism*, «Political Studies», 58, 3.
- Mehta, Uday S.
1990 *Liberal Strategies of Exclusion*, «Politics & Society», 18, 4.

Michaels, Meredith W.

- 1999 *Fetal Galaxies. Some Questions About What We See*, in Lyn M. Morgan e Meredith W. Michaels (a cura di), *Fetal Subjects, Feminist Positions*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Mill, John Stuart

- 1859 *On Liberty*, John W. Parker and Son, London (trad. it. *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano 1993).

Misak, Cheryl

- 2000 *Truth, Politics, Morality. Pragmatism and Deliberation*, Routledge, London - New York.
2004 *Making Disagreement Matter. Pragmatism and Deliberative Democracy*, «The Journal of Speculative Philosophy», 18, 1.

Moens, Gabriël

- 1989 *The Action-Belief Dichotomy and Freedom of Religion*, «Sydney Law Review», 12.

Murdoch, Iris

- 1998 *Esistenzialisti and Mystics*, Penguin, New York (trad. it. *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, il Saggiatore, Milano 2006).

Murphy, Andrew R.

- 1998 *Rawls and a Shrinking Liberty of Conscience*, «Review of Politics», 60, 2.

Nagel, Thomas

- 1986 *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford - New York (trad. it. *Uno sguardo da nessun luogo*, il Saggiatore, Milano 1988).
1987 *Moral Conflict and Political Legitimacy*, «Philosophy & Public Affairs», 16, 3.
1991 *Equality and Partiality*, Oxford University Press, Oxford - New York (trad. it. *I paradossi dell'uguaglianza*, il Saggiatore, Milano 1993).

Nielsen, Kai

- 1993 *Perspectivism and the Absolute Conception of the World*, «Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía», 25, 74.

Nolan, Christopher e Goyer, David S.

- 2008 *The Dark Knight* (http://www.joblo.com/scripts/The_Dark_Knight.pdf).

Nussbaum, Martha

- 1992 *Human Functioning and Social Justice. In Defense of Aristotelian Essentialism*, «Political Theory», 20, 2.

O'Neill, John

- 2003 *The Varieties of Intrinsic Value*, in Andrew Light e Holmes Rolston III (a cura di), *Environmental Ethics. An Anthology*, Blackwell, Oxford - New York.

- Orwell, George
1949 *Nineteen Eighty-Four*, Secker & Warburg, London (trad. it. 1984, Mondadori, Milano 1973).
- Owen, David
2004 *The Task of Liberal Theory After September 11*, «Perspectives on Politics», 2, 2.
- Oz, Amos
2002 *The Tübingen Lectures* (trad. it. *Contro il fanatismo*, Feltrinelli, Milano 2004).
- Panebianco, Angelo
2009a *Quel silenzioso terzo partito*, «Corriere della Sera», 9 febbraio.
2009b *I confini della politica*, «Corriere della Sera», 23 febbraio.
- Pannenberg, Wolfhart
1996 *How to Think About Secularism*, «First Things», giugno-luglio.
- Paolozzi, Letizia
2005 *Lettera al Direttore*, «Il Foglio», 5 febbraio.
- Pape, Robert A.
2003 *The Strategic Logic of Suicide Terrorism*, «The American Political Science Review», 97, 3.
- Parfit, Derek
2006 *Normativity*, in Russel Shafer-Landau (a cura di), *Oxford Studies in Metaethics*, vol. I, Clarendon Press, Oxford.
2011 *On What Matters*, vol. II, Oxford University Press, Oxford.
- Passmore, John A.
1978 *Locke and the Ethics of Belief*, in Vere Chappell (a cura di), *Locke*, Oxford University Press, Oxford.
- Passoni, Andrea
2010 *Rawls's Idea of Political Liberalism and the «Animal Question»*, «Annali del Dipartimento di Filosofia», 16.
- Patten, Alan
2008 *Accommodating Conscience* (http://www.creum.umontreal.ca/IMG/pdf_patten.pdf).
- Peddle, David
1997 *Liberalism, Republicanism and the Spirit of American Politics. A Critique of Sandel*, «Animus», 2.
- Petchesky, Rosalind P.
1987 *Fetal images. The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction*, «Feminist Studies», 13, 2.
- Pettit, Philip
2005 *Rawls's Political Ontology*, «Politics, Philosophy and Economics», 4, 2.

Popper, Karl

- 1963 *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge, London (trad. it. *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, il Mulino, Bologna 1969).

Powell, Kevin M.

- 2011 *Nonanthropocentrism and Intrinsic Value. In Search of an Alternative* (http://digitalcommons.bard.edu/senproj_s2011/7).

Price, Huw

- 2003 *Truth as Convenient Friction*, «The Journal of Philosophy», 100, 4.

Pritchard, Duncan

- 2003 *Reforming Reformed Epistemology*, «International Philosophical Quarterly», 43, 1.

Putnam, Hilary

- 1981 *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it. *Ragione, verità e storia*, il Saggiatore, Milano 1985).
 1987 *The Many Faces of Realism*, Open Court, La Salle, Ill. (trad. it. *La sfida del realismo*, Garzanti, Milano 1991).
 1994 *Sense, Nonsense, and the Senses. An Inquiry into the Powers of the Human Mind*, «The Journal of Philosophy», 91, 9.

Railton, Peter

- 1989 *Naturalism and Prescriptivity*, «Social Philosophy and Policy», 7, 1.

Rancière, Jacques

- 1995 *La mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris (trad. it. *Il disaccordo. Politica e filosofia*, Meltemi, Roma 2007).

Ravasi, Gianfranco

- 2008 *La rivelazione irresistibile e la conversione*, «Il Sole 24 ore», 30 marzo.

Rawls, John

- 1972 *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford (trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982).
 1993 *Political Liberalism*, Columbia University, New York (trad. it. *Liberalismo politico*, Comunità, Torino 1994).
 1997 *The Idea of Public Reason Revisited*, «The University of Chicago Law Review», 64, 3 (trad. it. *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, in Id., *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Comunità, Torino 2001).
 2005 *Political Liberalism* (ed. ampliata), Columbia University Press, New York.

Read, Rupert

- 2011 *Religion as Sedition. On Liberalism's Intolerance of Real Religion*, «Ars Disputandi», 11.

Reichlin, Massimo

- 2008 *Definizione della persona e stato vegetativo permanente*, in Galletti e Zullo, 2008.

Rein, Martin e Schön, Donald A.

- 1994 *Frame Reflection. Toward the Resolution of Intractable Policy Controversies*, Basic Books, New York.

Reuth, Ralf Georg

- 1993 *Goebbels*, Harcourt Brace, New York.

Richards, David A. J.

- 1986 *Toleration and the Constitution*, Oxford University Press, Oxford - New York.
1994 *Public Reason and Abolitionist Dissent*, «Chicago-Kent Law Review», 69.

Ricolfi, Luca

- 2009 *Non possiamo saperlo*, «La Stampa», 8 febbraio.

Ronzoni, Miriam e Valentini, Laura

- 2008 *On the Metaethical Status of Constructivism*, «Politics, Philosophy and Economics», 7, 4.

Roorda, Jonathan

- 1997 *Fallibilism, Ambivalence, and Belief*, «The Journal of Philosophy», 94, 3.

Rorty, Richard

- 1989 *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it. *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia, solidarietà*, Laterza, Roma-Bari 1989).
2000 *Universality and Truth*, in Robert Brandom (a cura di), *Rorty and His Critics*, Blackwell, Oxford.

Rosen, Michael

- 1991 *The Poison of Enthusiasm*, «Taula. Quaderns de pensament», 16.

Rosenkranz, Sven

- 2007 *Agnosticism as a Third Stance*, «Mind», 116, 461.

Ross, Steven

- 2008 *Meta-ethics and Justification*, «Acta Analytica», 23, 2.

Rouse, Joseph

- 2002 *Vampires. Social Constructionism, Realism, and Other Philosophical Undead*, «History and Theory», 41, 1.

Ryle, Gilbert

- 1940 *Conscience and Moral Convictions*, «Analysis», 7, 2.

Sandel, Michael J.

- 1994 *Political Liberalism*, «Harvard Law Review», 107, 7.

- 1998 *Religious Liberty. Freedom of Choice or Freedom of Conscience*, in Rajeev Barghava (a cura di), *Secularism and its Critics*, Oxford University Press, Delhi.
- Scanlon, Thomas
1998 *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge Mass.
- Scheffler, Samuel
2011 *Introduction a Parfit*, 2011.
- Schneewind, Jerome B.
1998 *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Schwartzman, Micah
1994 *The Completeness of Public Reason*, «Politics, Philosophy and Economics», 3, 2.
- Shafer-Landau, Russ
2003 *Moral Realism. A Defence*, Oxford University Press, New York.
- Sherry, Suzanna
1996 *The Sleep of Reason*, «Georgetown Law Journal», 84.
- Sidgwick, Henry
1874 *The Methods of Ethics*, Macmillan, London (trad. it. *I metodi dell'etica*, il Saggiatore, Milano 1995).
- Simmons, John A.
1999 *Justification and Legitimacy*, «Ethics», 109, 4.
- Singer, Peter
1979 *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it. *Etica pratica*, Liguori, Napoli 1989).
- Sleat, Matthew
2007 *On the Relationship between Truth and Liberal Politics*, «Inquiry», 50, 3.
- Smith, Steven D.
2003 *The Promises and Perils of Conscience*, «Brigham Young University Law Review», 3.
- Sosa, Ernest
2001 *Objectivity Without Absolutes*, in Alex Byrne, Robert Stalnaker e Ralph Wedgwood (a cura di), *Fact and Value, Essays on Ethics and Metaphysics for Judith Jarvis Thompson*, MIT Press, Cambridge, Mass.
(in corso di pubblicazione) *The Epistemology of Disagreement*, in Jennifer Lackey e David Christensen (a cura di), *The Epistemology of Disagreement. New Essays*, Oxford University Press, Oxford.

Stratton-Like, Philip

- 2002 *Introduction*, in Id. (a cura di), *Ethical Intuitionism. Re-evaluations*, Clarendon Press, Oxford.

Strawson, Peter F.

- 1959 *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, London (trad. it. *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, Mimesis, Milano 2008).

Street, Sharon

- 2008 *Constructivism about Reasons*, in Russ Shafer-Landau (a cura di), *Oxford Studies in Metaethics*, vol. III, Clarendon Press, Oxford.
 2009 *In Defense of Future Tuesday Indifference. Ideally Coherent Eccentrics and the Contingency of What Matters*, «Philosophical Issues», 19, 1.
 2010 *What is Constructivism in Ethics and Metaethics?*, «Philosophy Compass», 5, 5.

Strike, Kenneth A.

- 1996 *Must Liberal Citizens Be Reasonable?*, «The Review of Politics», 58, 1.

Stroll, Avrum

- 1994 *Moore and Wittgenstein on Certainty*, Oxford University Press, Oxford.

Sturgeon, Nicholas L.

- 1988 *Moral Explanations*, in Geoffrey Sayre-McCord (a cura di), *Essays on Moral Realism*, Cornell University Press, Ithaca.
 1992 *Nonmoral Explanations*, «Philosophical Perspectives», 6.
 1994 *Moral Disagreement and Moral Relativism*, «Social Philosophy and Policy», 1, 1.

Suber, Peter

- 1996 *Against the Sanctity of Life* (<http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:4725011>).

Sumner, Leonard W.

- 1998 *A Defense of the Moderate Position*, in Louis Pojman e Francis Beckwith (a cura di), *The Abortion Controversy. 25 Years after Roe v. Wade*, Wadsworth Publishing Company, Belmont.

Sunstein, Cass

- 2003 *Why Societies Need Dissent*, Harvard University Press, Cambridge Mass.

Tatafiore, Roberta

- 2010 *La parola fine. Diario di un suicidio*, Rizzoli, Milano.

Tersman, Folke

- 2006 *Moral Disagreement*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Therault, Henry
2011 *The «Neutrality» of Genocide Denial. A Response to Pam Steiner*, «The Armenian Weekly», 4 giugno.
- Thomasson, Amie L.
2001 *Ontological Minimalism*, «American Philosophical Quarterly», 38, 4.
- Thompson, Judith J.
1971 *A Defense of Abortion*, «Philosophy and Public Affairs», 1, 1.
1995 *Abortion*, «The Boston Review», 20, 3.
- Tribe, Lawrence
1990 *Abortion. The Clash of Absolutes*, Norton & Co., New York.
- Van Inwagen, Peter
1996 *It is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence*, in Jeff Jordan e Daniel Howard-Snyder (a cura di), *Faith, Freedom and Rationality*, Rowman and Littlefield, Lanham, Md.
- Varzi, Achille C.
2007 *Sul confine tra ontologia e metafisica*, «Giornale di metafisica», 29, 2.
- Veca, Salvatore
2011 *L'idea di incompletezza. Quattro lezioni*, Feltrinelli, Milano.
- Volpe, Giorgio
2003 *Ideal Epistemic Situations and the Accessibility of Realist Truth*, «Erkenntnis», 58, 1.
- Wald, Benjamin
2009 *Dealing with Disagreement. Distinguishing Two Types of Epistemic Peers*, «Spontaneous Generations», 3, 1.
- Waldron, Jeremy
1993 *Religious Contributions in Public Deliberation*, «San Diego Law Review», 30, 4.
1999 *Law and Disagreement*, Oxford University Press, Oxford.
- Wallace, Kathleen
2007 *Moral Reform, Moral Disagreement, and Abortion*, «Metaphilosophy», 38, 4.
- Wallace, R. Jay
2012 *Constructivism about Normativity. Some Pitfalls*, in James Lenman e Yonatan Shemmer (a cura di), *Constructivism in Practical Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- Waller, Bruce N.
1992 *Moral Conversion without Moral Realism*, «Southern Journal of Philosophy», 30, 3.

- Walshots, Michael
2010 *Dworkin and the Possibility of Objective Moral Truth*, «Gnosis», 11, 1.
- Walton, Douglas
2006 *Fundamentals of Critical Argumentation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Warren, Mary A.
1997 *Moral Status. Obligations to Persons and Other Living Things*, Clarendon Press, Oxford.
- Wedgwood, Ralph
2009 *The «Good» and the «Right» Revisited*, «Philosophical Perspectives», 23, 1.
- Welby, Piergiorgio
2006 *Lasciatemi morire*, Rizzoli, Milano.
- White, Melanie
2006 *An Ambivalent Civility*, «The Canadian Journal of Sociology», 31, 4.
- Wiggins, David
1987 *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*, Clarendon Press, Oxford.
- Williams, Bernard
1985 *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (trad. it. *L'etica e i limiti della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1987).
2002 *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, Princeton University Press, Princeton (trad. it. *Genealogia della verità. Storia e virtù del dire il vero*, Fazi, Roma 2005).
- Willigenburg, Theo
2001 *An Internalist View on the Value of Life and Some Tricky Cases Relevant to It*, «Journal of Applied Philosophy», 18, 1.
- Wolf, Naomi
1995 *Our Bodies, Our Souls*, «The New Republic», 16 ottobre.
- Wolin, Sheldon
1961 *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, George Allen and Unwin, London (trad. it. *Politica e visione. Continuità e innovazione nel pensiero politico occidentale*, il Mulino, Bologna 1996).
- Woods, John
2000 *Privatizing Death. Metaphysical Discouragements of Ethical Thinking*, «Midwest Studies in Philosophy», 24, 1.
- Wright, Crispin
1992 *Truth and Objectivity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Indice analitico

- abolizionismo, 39, 167, 171, 185, 232
- aborto, 7, 14, 30-31, 33, 37-38, 40, 62, 201, 205, 211, 213-14, 216, 227, 230, 233-35
- centralità del feto, 282-92
- compromesso politico e compromesso morale, 260-61
- disaccordo o disputa?, 278-83, 289-92
- disaccordo retorico?, 284
- disputa paradigmatica per limiti dell'agnosticismo metafisico, 278
- e valore intrinseco/estrinseco della vita umana, 292-96
- legge, 194, 261
- libertà di coscienza, non di scelta, 282-84
- linguaggio della sacralizzazione e sensibilità pubblica, 277, 289-92
- post-nascita, 273
- pro-vita e pro-scelta, 260, 271, 278, 281, 283, 286, 289, 291, 294
- questione dell'ammissibilità morale / della legittimità politica, 68, 242, 281
- questione di coscienza / questione religiosa, 279
- questione ontologica, 241-42
- risposta ontologica e risposta normativa, 242
- accessibilità delle ragioni, 27, 73, 126
- accessibilità/inaccessibilità di verità morali, 151-53, 209-11, 220
- accettabilità/imbattibilità di principi fondamentali, 100-04, 219
- contraddizione resistente dissolta o ridotta, 107, 113-14, 116, 118, 123, 149
- accomodamenti, 228, 252, 259, 264
- compromesso politico e compromesso morale, 260-62
- judicial review*, 258
- minimizzazione dei costi massimali (strategia pascaliana), 259
- proceduralismo, 187, 257
- referendum, 39, 205
- zone grigie, 256, 263
- agnosticismo, 31-32, 34-36, 41
- aletico, 34
- come strategia metaetica, 108-11
- come terza posizione, 49, 57-58
- disciplina il credente, 50
- epistemico, 237
- gioco di prestigio filosofico, 261, 289
- impegno normativo, 40
- metafisico, 57, 66, 187, 250, 261
- non equivale a fallibilismo, 58, 63
- preso sul serio, 37
- amoralismo, 70, 129, 191
- anti-realismo, 132-33, 135, 139, 151-54, 163, 164, 187-88, 206, 217-18
- argomento per analogia, 168-69, 172, 183, 216-17
- arroganza morale, 84, 126, 200, 256
- asserzioni valutative
- adatte alla verità, 178-80, 198
- asserzioni valutative / asserzioni descrittive
- confrontabilità, inconfrontabilità, 166, 176-82, 184
- descrizioni valutative, 139, 218
- assolutismo reale / assolutismo virtuale, 218-22
- attitudine cooperativa (C), 63-66, 70, 250-53
- attitudine osservante (O), 64-66, 250-54
- avvocatura politica, 29-30, 34-40, 42, 49, 52-56, 59, 61-65, 68-69, 76, 85, 101, 134, 253-54, 257, 263, 276
- bioetica e biopolitica, 7, 270
- bisogno di assoluto, 103-04
- civiltà (o *civility*), 248-57
- arroganza morale e umiltà morale, 255
- concetto evolutivo, 249
- distingue conflitto da disaccordo, 249-50
- e agnosticismo, 250-52

- e disputa, 251-52
 e status morale di interlocutore, 252-53
 relazione non istituzionalizzata tra estranei, 249
- compromesso, 8, 29-31, 57, 64, 84, 199, 223, 238, 249
- concetti morali sottili e spessi, 218
- considerabilità morale, 7, 119-20, 125, 162, 195, 197, 256, 258, 267-73, 278, 282
- conversione, 61, 128, 144-48
 cambiamento di attitudini valutative, 145-46
 e fatti morali indipendenti, 144
 e senso della realtà, 146
 evolutiva, 146-47
 modello attivistico (agostiniano), 145
 modello passivistico (paolino), 144
- convertiti, 94, 98, 101-04, 110, 119, 122, 128
- corrispondentismo, 154, 180-83
- coscienza
 mondo valutativo interno, 8, 86-87, 92, 290
 privatizzata, 21-22, 24-26, 77-78, 82, 87
 ragioni agente-relative, 80-81
 religiosa/secolare, 84-87
- cose prime e ultime, 7-12, 30, 32, 37, 42, 44, 65, 68, 72, 162, 201, 227-30, 241-42, 244-45, 248-49, 251, 258, 260, 262-64, 266-72, 277-78, 290, 299, 300
 in senso ampio / in senso stretto, 20, 241-42
- costruttivismo, 142, 166, 182, 184-85, 187
 agnosticismo ontologico, 187
 anti-autoritarismo epistemico ed etico, 187
 come genere filosofico, 185
 contro verità indipendenti, 192
 distorsione valutativa, 198
 errore normativo, 187-88, 192
 giudizi normativi dipendenti da attitudini, 122, 174, 193-94, 197
 normatività adattiva, 122, 166, 170-74, 192
 praticità e autosufficienza della valutazione, 188
 senso comune normativo, 97-98, 119, 136, 177, 189, 194-95
- credente
 definizione estensiva, 25, 43, 50, 240, 290
- cattivo cittadino, 42, 44, 60
 razionalista, 44, 65, 67
- detective*, 207, 209, 212, 216, 267
 intuizionismo, 208-09
 pratica di *fact-detection*, 207, 211-12
radar view e *hotline view*, 208
 relazione con la realtà confermativa o attivistica, 207, 225
- dignità, 7, 39, 63, 162, 275, 277
 fatto graduabile, 277
 fatto qualitativo intrinseco, 125, 275
 fatto variabile o invariante, 272, 277
- dilemma di Eutifrone, 104, 108, 184
- dipendentismo/indipendentismo, 105-07, 131, 135, 142, 149
- disaccordi a mente chiusa, 262
- disaccordi retorici, 237, 245, 284
- disaccordo epistemico, 234, 265, 274
- disaccordo intrattabile, 71, 75, 117, 120, 146, 177, 200, 203, 205-06, 208-09, 210-11, 213, 215-16, 231, 236-37, 242, 247, 251-52, 264, 278
- disaccordo metafisico, 21-22, 24, 26, 28, 31-32, 42, 44, 50-52, 55, 58, 63-65, 67, 72-73, 93, 186, 200, 213, 226-28, 230, 251-52, 261, 263-67, 291, 299
- carattere disinteressato, 227-28
 come disaccordo sulla giustizia, 234, 265-67, 274
 e verità, 271, 274, 300-01
- disaccordo valutativo
 concetti normativi e concetti valutativi, 230
 e concetti contestabili, 231
 e disaccordo concettuale, 231, 236
 e disaccordo verbale, 230-31
 sul bene e sul giusto, 229-30
- disaccordo valutativo come disaccordo fattuale
 dimensione epistemica, 237
 dimensione metafisica, 227-28
 pari perfetti e imperfetti, 239-40
 parità/disparità epistemica, 234, 238
- discorso pubblico, 8-9, 11, 22, 24, 26-29, 30-32, 34-36, 37-38, 41, 40, 42, 43-44, 49, 51-52, 57, 60, 61, 63, 64-65, 69, 74, 87, 126, 134, 161-62, 227, 252, 255, 262, 264, 266, 284, 292
- disobbedienza civile, 68, 81-82
- disputa, 11, 22, 25, 37, 213
 ampiezza e profondità della contrapposizione, 244
 combinazione tra cooperazione e competizione, 246
 contrapposizione forte e contrapposizione debole, 243-45
 cosa la specifica come tipo di disaccordo, 228
 e attitudine cooperativa, 251-52
 livelli di intrattabilità, 228, 231, 244-45
 né dialogo né polemica, 245-48
- dogmatismo, 58, 128
 epistemico e metafisico, 222-23
 drammatizzazione della verità, 105, 146, 156
- entità paradigmatiche e non, 7, 19, 109, 116, 119-20, 122, 124-25, 162, 195-98, 211-13, 219, 241, 256, 258, 268, 272-73, 280, 283-85, 287, 292-93, 298
- entusiasmo, 89-91
- espressivismo, 176
- etica della credenza, 76, 78, 90
- evidenza, 89, 90-91, 125, 128, 169, 201, 206, 211-12, 232, 235, 237, 239, 240-42, 247, 261, 265, 283

- fallibilismo/infallibilismo, 58, 224, 249, 254, 266
- fanatico, 10, 42, 67-69, 84, 128, 148, 265
- fanatismo
estremo/moderato, 68-69, 84
in senso cognitivo / in senso valutativo, 67, 127-29
- fatti morali, 57, 125, 127, 131, 135
dipendenti e indipendenti da attitudini, 127, 131, 137-38, 180, 187
e fatti fisici: analogie e disanalogie, 137
naturali e non naturali, 137-42
- fatti morali non naturali
obiezione del mistero / obiezione dell'irrelevanza, 173-74
stile, 172
- fatto della disputa, 22-23, 25-28, 35, 50, 74, 120, 269
- fattuale
concezione dipendente/indipendente, 133, 144, 148, 181
concezione positivistica/valutativa, 217
- fedele a oltranza, 66-68
- femminismo e disputa sull'aborto, 285-86, 288
autodeterminazione, 286, 292
dimensione ontologica della relazione tra madre e feto, 286, 288
diritto all'autodifesa, 287
e vulnerabilità del feto, 288
gioco a somma zero tra primato della madre e primato del feto, 297-98
indistinguibilità: diverse concezioni, 286-87
potere confermativo della madre, 285, 287-288
- feto, 124, 162, 211, 231, 234-35, 241-42, 261, 273, 278-82, 283-86, 289
assimilabile allo schiavo, 285
come intruso, 287
è persona, ha diritti, ha status morale?, 287, 292, 298
entità reale, entità costruita, 284-85
in posizione originaria, 289
indeterminatezza, 284
sepoltura, 291-92
- fine vita
descrizioni divergenti: epistemiche e ontologiche, 273-74
e status morale della vita, 274-75
nesso opzioni ontologiche e opzioni normative, 267, 275-76
- fondazionalismo senza fondamenti, 104
- genocidio armeno, 236
- giustificazione
chiusa e aperta, 108-13
concetto difensivo, 94-95, 98, 109, 112, 117, 122-23, 125-26
concezione filosofica / concezione politica, 94-108, 113, 119, 122, 142, 149, 158, 190
- dovere di replica, 119-20, 124
obiezioni convenzionali e non convenzionali, 120
sfidabilità / non-sfidabilità, 94, 100-04, 108-109, 113, 116, 118, 120, 158, 162
- giustizia e assenza
gradi di assenza, 268
inversione morale dell'assenza, 268
principio di vulnerabilità, 267-69, 299
prossimità e distanza, 268
samaritanismo, 268
- guerre di religione, 21, 26, 94, 249, 263, 265
- HGW XX/7, 147-48
- idealismo, 218-19
- immoralismo, 129, 191
- incorreggibilismo, 60, 62, 66
- indeterminatezza, 176-77, 211-16, 267, 285
- integrità, 37, 54, 79
assunzione di responsabilità *v.* coerenza esistenziale autarchica, 82-84
- intelligibilità delle ragioni, 89, 93, 126, 198, 254, 264
- internalismo/esternalismo, 142, 190-91
- irragionevolezza, 49, 61-64
filosofica e politica, 67
forme di, 65-68, 70-71, 73, 76, 89, 200
- joker*, 70, 254
- legittimità, 26-28, 33, 38, 50-51, 54, 56, 71, 73, 82, 114, 238, 242, 244, 279, 281
- libertà di coscienza, 25-27, 33, 37, 74, 76-80, 82, 84, 85, 88, 282, 290
contraddizioni del secolarismo, 37, 88
- libertà di credere, 25, 49, 74-77, 78-79, 81, 84, 86, 87, 251-52
- machine ethics*, 272
- metaetica, 15-17, 108, 166, 196, 213
- metafisica, 15, 23, 25, 27, 29, 62, 101, 131, 133-34, 180, 220, 222, 249, 267, 276
e ontologia, 133-34
nozione estensiva, 15, 29, 134
- miscredenti, 101-04
- negazionismo
come impegno a cancellare fatti storici, 236
come strategia metaetica, 108-09, 111, 113-14, 149
- nichilismo
cognitivo e valutativo, 70, 127-29, 174, 187, 191
o indifferentismo, 174
- normatività
concezione adattiva / non adattiva, 122, 166, 170-72, 174, 192
della verità, 122, 153, 161, 167-68, 210, 245

- dimensione motivazionale, 80, 86, 100, 130,
141-43, 148, 170, 190-92, 220
e dicotomia fatti/valori, 135, 217
e ontologia, 133-37
fonte della, 13-16
irriducibile, 11, 114, 116, 130, 137, 141,
164, 166, 171-74, 199, 235
- obiezione dal disaccordo, 166, 203, 206, 209,
212-13
- obiezione di coscienza, 80, 82
- ontologia
e metafisica, 133
e normatività, 133-37
intenzionale e non intenzionale, 135
minimale, 158-59
obiezione quietista alla, 17
pleonastica e non pleonastica, 136, 139, 179
pubblica, 136
- parresia, 161
- pluralismo, 22, 25-26, 28, 32, 58, 74, 93, 96,
229, 267
- politica della coscienza / politica della verità,
79, 86, 91
- politica del silenzio, 29-32, 35-37, 40, 42, 50,
51, 55, 59, 60, 64, 74, 93, 98
- populismo giustificativo, 95
- possibilismo come strategia metaetica, 109, 113-
16, 131-32
- post-metafisica, 14-15, 105, 115, 131, 159
- predicare ai convertiti, 94
- principio
di bivalenza, 200, 202-03, 212
di Clifford, 240-41
di coscienza, 84, 86-90
- propaganda sediziosa, 69
- punti morti, *vedi anche stand-off*, 66, 205, 213,
228, 244-45, 259, 264
- questioni essenziali, 7-12, 19, 22, 25, 31, 35,
229-30, 249, 252, 263-64, 266, 278,
299-301
- quietismo, 17, 105, 108, 117, 130-31, 134, 135-
36, 163-64, 177, 196, 221, 224
- ragionevolezza, 49, 52-54, 55-64, 68-74, 76, 86,
90, 221, 252
- realismo
aletico, 131, 133-34, 154-55
autorevolezza indipendente della verità, 131-
32, 136, 138, 140-41, 143
come genere filosofico, 185
effetti di alienazione normativa, 192
e realtà morale, 143, 153, 188, 202-03, 218-
19, 223
forza comparativa rispetto al costruttivismo,
166, 185, 187-88, 191
incompiuto, 155
innocente (o naturale o di senso comune),
132-33, 155
metafisico, 152, 155, 163, 222, 267
metaforico, 163
naturalistico, semplice e sofisticato, 170-71
non-naturalistico, 141, 172-73
quasi-realismo, 177
rispettabilità normativa, 150-51
separabilità ragioni normative e ragioni
motivanti, 191-92
sulla verità e sull'esistenza, 130
vampiro filosofico, 131
vocabolario politico e vocabolario metafisico,
155
- reciprocità
argomentativa, 55, 228, 253-55, 257, 262
versione massimalista / versione minimalista,
28-29, 41, 52-58, 63, 67, 71, 73
- regole dell'omissione, 24-30
- religione, 8-9, 21, 23-26, 33, 43-44, 73, 75, 77,
85-85, 91-92, 94, 127, 238-41, 279
nozione estensiva, 77, 290
- Reynolds v. United States, 43
- rispetto, 10, 28, 29, 37, 40-41, 63
- sacro e sacralità, 91, 290-91, 293, 295, 297,
271-76, 277-91, 293-98
concezione filosofica / concezione religiosa,
293, 297-98
conferito o indipendente, 187, 195-96, 295
- schiaiviti, 37-39, 140, 161, 168, 171, 204, 277,
282, 285
e aborto, 124
- schiaivo, 124, 213, 282
e status morale, 285
- senso comune, 8, 71, 84, 95, 98-99, 101-02,
107, 119, 208
normativo, 97-98, 136, 177, 189, 194, 195
- sfide alla giustificazione
circostanze di sfida, 126-29
esterne/interne, 11, 22, 40, 59, 67-68, 88, 96-
99, 103, 109, 117, 119, 121-23, 126-29,
165, 169, 191
ricevibili/irricevibili, 99-100, 112, 120, 121-
23, 126-29, 165, 169, 191
- soggettivismo, 16, 85, 174, 176, 218, 255
- spiegare/giustificare, 93, 98
- stand-off*, *vedi anche* punti morti, 66, 205, 213,
228, 244-45, 259, 264
- status morale, 20, 22-23, 117, 119-20, 124-25,
162, 195-98, 201, 205, 213, 230, 234,
242, 252-53, 268, 271-75, 278, 280-81,
284-89, 291-92, 298-99
- strict church*, 66
- uditório, 11, 28, 30-51, 54, 59, 64, 71, 95-98,
100-03, 107-09, 111-13, 117-19, 122, 144
- umano, 124, 139, 140, 196, 234, 277-78, 280-81
- unicorni, 182-83

- vaghezza
 e indeterminatezza, 211, 213
 epistemica e ontologica, 214
 valore estrinseco, 196, 294, 296
 valore intrinseco, 125, 140, 155-57, 160-62, 195-97, 247, 258, 279-80, 289-94, 297-98
- verità
 argomento della coercizione (Arendt) e argomento della polarizzazione (Rawls), 10, 118
 autoritarismo, 106, 126, 143, 149, 161, 219, 225
 avviso segnaletico, uso cautelativo, 115
 carattere negativo e critico, 157
 carattere prevaricatorio, 32, 224, 227, 246, 266, 284
 come norma del disaccordo, 228, 255
 concetto, 106, 130, 132, 154-55, 162-63, 166, 173, 176, 179, 183, 186, 220, 221
 concezione argomentativa, 164-65
 concezione epistemica / concezione non epistemica, 32, 224, 227, 246, 266, 284
 concezione realista, 106, 155, 200
core-meaning, 183
 deflazionismo, 14, 155, 160, 162, 180, 181
 e appello al cielo, 224
 e libertà, 160
 forza normativa della, 33, 108, 134, 140, 144, 146, 185-86, 190, 223, 225, 278
 forza politica della, 150
 indisponibilità, 115, 132, 153, 161, 173, 175, 180, 183, 185, 203, 221
 questione etica, non metafisica, 156-57
 retorica dell'umanizzazione, 151, 162
 surrogato del divino, 151
 vettore di forza normativa per asserzioni valutative, 223-24
- verità normative o valutative, 118, 137, 139, 143, 150-52, 160, 164-65, 169, 173-74, 178, 185-87, 190, 192, 193-95, 199, 203, 207, 209
- verità rivelate, 43-44, 90
- vita
 disponibilità e indisponibilità, 276-78
 graduabilità del concetto, 7, 19, 256, 266
 qualità della, 271-72, 276
 sacra, 235, 269, 291
 status morale della, 23, 271-72, 274
 valore intrinseco della, 280, 292, 294-96, 298
 valore personale, 274
 valore soggettivo, 293-94
 valore strumentale, 293-94
- volontarismo e involontarismo, 78-79
- voto, 30, 229, 257-58
- vulnerabilità
 ai trattamenti che si ricevono, 20, 125, 162, 273-74, 288
 al mondo: minimale o più che minimale, 151-52
 assoluta e relativa, 267-68, 277
 normativa e ontologica, 268
- Welsh v. United States, 85
 Winsconsin v. Yoder, 66

Indice dei nomi

- Agostino d'Ipbona, 145 e n, 147
Alston, William, 151, 154
Andrew, Edward G., 81
Antonioni, Michelangelo, 232
Arbus Nemerov, Diane, 47
Archard, David, 54, 252
Arendt, Hannah, 82 n, 103 n, 104 n, 118 n,
160 n
Arneson, Richard J., 66 n
Attfield, Robin, 293 n
- Baç, Murat, 130 n
Bagnoli, Carla, 225 n
Bali, Joseph, 224
Barclay, Linda, 280 n
Bartolommei, Sergio, 277
Beattie, James R., 92
Beckwith, Francis, 282
Bellarmino, Roberto, 167
Belshaw, Christopher, 294
Besussi, Antonella, 68 n, 104 n
Bin Laden, Osama, 68 n
Bistagnino, Giulia, 48
Blackburn, Simon, 132 n, 177 n
Blackstone, William, 168
Bloch, Ernst, 207 n
Bocchetti, Alessandra, 292 n
Boltanski, Luc, 285 n, 292 n
Booth, James W., 268 n
Brassington, Iain, 106 n
Bravo, Anna, 288 n
Brink, David O., 104 n, 191 n, 206, 223
- Calder, Gideon, 136
Calhoun, Cheshire, 82, 253-54
Campione, Francesco, 276 n
Canino, Lucia Loredana, 246
Cattani, Adelino, 245
Ceva, Emanuela, 257 n
- Childress, James F., 87
Clifford, William, 240 n, 241
Cohen, Gerald Allen, 143, 193
Cohen, Joshua, 44 n, 163 n
Colyvan, Marc, 227
Conant, James, 185 n
Connolly, William, 23
Cooke, Maeve, 114 n
Cox, Damian, 84 n
Crisp, Roger, 208
- Dacey, Austin, 87 n
D'Agostini, Franca, 48, 103 n, 108 n, 174 n,
180 n
Dancy, Jonathan, 172
Darwall, Stephen, 196 n
Davenport, John, 43
Dees, Richard H., 146 n
De Grazia, David, 125 n
De Leonardis, Ota, 265 n
Devitt, Michael, 160, 179
Diamond, Cora, 157 n, 158 n
Di Silvestro, Russell, 162 n
Dostoevskij, Fëdor Michajlovič, 176 n
Dreben, Burton, 73
Dreier, James, 164 n
Dreyfus, Alfred, 204
Duden, Barbara, 285
Durst, David C., 88 n
Dworkin, Andrea, 288 n
Dworkin, Ronald, 163-65, 177 n, 182, 215,
258, 278, 280 n, 281 n, 291 n, 293 e n, 294 n,
295-96
Dyzenhaus, David, 57 n
- Eberle, Christopher, 26 n, 42
Eisgruber, Christopher L., 84 n
Elga, Adam, 238
Eliade, Mircea, 271 n, 293 n

- Engelhardt, Tristram H. jr., 241 n
 Englaro, Eluana, 263 n, 274 n
 Enoch, David, 204, 206, 209-10
 Estlund, David, 59, 107
 Euben, Roxanne, 68 n
 Evans, Mark, 102
 Evers, Williamson M., 289 n
- Feldman, Richard, 237 n
 Fenoglio, Beppe, 167
 Ferrara, Alessandro, 48
 Ferrera, Maurizio, 48
 Fitzpatrick, William J., 140-42, 192
 Fleming, James E., 282
 Flores, Marcello, 236 n
 Fogelin, Robert J., 248 n
 Foot, Philippa, 139
 Foucault, Michel, 161 n
 Franzinetti, Vicky, 224
 Freeman, Samuel, 288
 Frohock, Fred, 244
 Frostin, Per, 24 n
- Galeotti, Anna Elisabetta, 63 n
 Galilei, Galileo, 167
 Gallie, Walter B., 231
 Gatti, Roberto, 48
 Gaus, Gerald F., 30 n, 95 n, 103, 108 n
 George, Robert P., 44 n, 253, 261 n
 Gert, Bernard, 126 n, 200 n, 255 n
 Giubilini, Alberto, 273 n
 Goebbels, Magda, 83 n
 Golding, Martin P., 259
 Goodin, Robert E., 268 n
 Goodman, Nelson, 132 n
 Goodpaster, Kenneth E., 119 n
 Goyer, David S., 70 n
 Greene, Abner S., 42
 Greenwood, Daniel J. H., 282
 Gunkel, David J., 272 n
 Gutman, Amy, 246
 Gutting, Gary, 234 n
- Haack, Susan, 175 n, 183, 207 n, 211 n
 Habermas, Jürgen, 109 n, 114 n, 115, 219 n
 Haldane, John, 79
 Hardin, Russell, 45
 Hartmann, Martin, 160
 Henckel von Donnersmarck, Florian, 148 n
 Herbert, Zbigniew, 158 n
 Hitler, Adolf, 83 n, 140, 171
 Hobbes, Thomas, 88, 191 n
 Holmes, Stephen, 24
 Huemer, Michael, 204, 206
 Hume, David, 135, 191 n
- Iannaccone, Laurence R., 66 n
 Ilardi, Massimo, 70
- James, William, 144 n, 145 n, 174-75, 225 n
 Johnson, Phillip E., 281
- Kaczynski, Theodore, 70 n
 Kaebnick, Gregory E., 297
 Kant, Immanuel, 47, 67 n
 Keenan, James F., 271 n
 Kelly, Erin, 67 n
 Kelly, Thomas, 234
 Kennedy, John, 207
 King, Martin Luther, 189, 194
 Kohen, Ari, 297
 Koppelman, Andrew, 85 n
 Korsgaard, Christine M., 142-43, 193, 294 n
 Kramer, Matthew H., 214, 216-17
 Kravčenko, Viktor Andrijoyvič, 112
 Kraynak, Robert P., 88 n
- La Caze Marguerite, 84 n
 Lægaard, Sune, 249
 Larmore, Charles, 66 n
 Leibovitz, Annie, 177
 Lennon, John, 132
 Levi Della Torre, Stefano, 224
 Levine, Michael, 84 n
 Levi, Primo, 159 n
 Levi, Sergio, 48
 Lewy, Guenter, 236 n
 Lillehammer, Hallvard, 169, 182
 Lincoln, Abraham, 38
 Locke, John, 78, 88 n, 89 n, 90-93
 Loux, Michael J., 219 n
 Lynch, Michael P., 143, 155 n, 167, 219 n, 220
- Macedo, Stephen, 67 n, 101
 Mackie, John, 172, 200 n
 MacKinnon, Catharine, 288 n
 Maffettone, Sebastiano, 267 n
 Magarian, Gregory P., 69 n
 Marconi, Diego, 105 n, 111
 Marino, Patricia, 181
 Martin, David, 26 n
 Mason, Andrew, 231
 Mathews, Robert J., 68 n
 McClure, Kirstie M., 92
 McDonagh, Eileen, 287
 McPherson, Lionel, 67 n
 McVeigh, Timothy, 70 n
 Medina, Vicente, 67, 69 n
 Mehta, Uday S., 51
 Michaels, Meredith W., 287 e n
 Mill, John Stuart, 277
 Minerva, Francesca, 273 n
 Misak, Cheryl, 60 n
 Mladić, Ratko, 138-41
 Moens, Gabriël, 77
 Murdoch, Iris, 161, 218 n, 225 n
 Murphy, Andrew R., 76

- Nagel, Thomas, 37 n, 57, 65, 80 n, 219 n
 Nielsen, Kai, 198
 Nolan, Christopher, 70 n
 Nussbaum, Martha, 139

 O'Neill, John, 196 n
 Orwell, George (Arthur Blair), 112 n, 159, 160 n
 Ottonelli, Valeria, 48
 Owen, David, 43 n
 Oz, Amos, 68 n

 Panebianco, Angelo, 263 n
 Pannenberg, Wolfhart, 44
 Paolo di Tarso, 144, 145 n
 Paolozzi, Letizia, 287 n
 Pape, Robert A., 68 n
 Parfit, Derek, 139, 142, 171, 188 n
 Pasquali, Francesca, 48
 Passmore, John A., 78
 Passoni, Andrea, 197
 Patten, Alan, 76
 Peddle, David, 39
 Petchesky, Rosalind P., 284
 Pettit, Philipp, 136
 Pierce, Charles, 113 n
 Piero della Francesca (Piero di Benedetto de' Franceschi), 295
 Popper, Karl, 167
 Powell, Kevin M., 195 n, 196 n
 Price, Huw, 113 n
 Pritchard, Duncan, 241
 Putin, Vladimir Vladimirovič, 208-09
 Putnam, Hilary, 132 n, 136, 138, 194, 219 n

 Railton, Peter, 169 n, 170
 Rancière, Jacques, 231 n
 Ravasi, Gianfranco, 145 n
 Rawls, John, 25 n, 30 n, 31 n, 38 n, 39, 44 n, 60 n, 64, 69 n, 76, 82 n, 109 n, 110, 116 n, 118 n, 219 n, 223, 229 n, 255, 289 n
 Read, Rupert, 60 n
 Reichlin, Massimo, 276
 Rein, Martin, 242
 Reuth, Ralf Georg, 83 n
 Rich, Adrienne, 286
 Richards, David A.J., 39 n, 75 n
 Ricolfi, Luca, 263 n
 Ronzoni, Miriam, 48, 187 n
 Roorda, Jonathan, 60, 66
 Rorty, Richard, 109 n, 111, 112 n, 160 n
 Rosen, Michael, 89 n
 Rosenkranz, Sven, 49 n, 58
 Ross, Steven, 135, 207 n
 Rouse, Joseph, 131
 Ryle, Gilbert, 82 n, 87

 Saar, Martin, 160
 Sager, Lawrence G., 84 n
 Sandel, Michael J., 37, 78

 Scanlon, Thomas, 196 n
 Scheffler, Samuel, 174
 Schiavo, Theresa, 274 n
 Schneewind, Jerome B., 98
 Scholl, Sophie, 112
 Schön, Donald A., 242
 Schwartzman, Micah, 72
 Shafer-Landau, Russ, 138 n, 150 n, 173, 184-85, 189, 202, 204, 210 n
 Sherry, Suzanna, 42
 Sidgwick, Henry, 208 n
 Simmons, John A., 94
 Singer, Peter, 273 n
 Sleat, Matthew, 155 n
 Smith, Joseph, 43 n
 Smith, Steven D., 84 n
 Socrate, 108 n
 Sorrentino, Enzo, 48
 Sosa, Ernest, 212-13, 238
 Stratton-Like, Philip, 209
 Strawson, Peter F., 133 n
 Street, Sharon, 186, 188, 194 n
 Strike, Kenneth A., 55 n
 Stroll, Avrum, 71 n
 Sturgeon, Nicholas L., 140, 142, 170-71, 213
 Suber, Pater, 272
 Sumner, Leonard W., 268
 Sunstein, Cass, 68 n

 Tatafiore, Roberta, 277 n
 Tersman, Folke, 211
 Theriault, Henry, 236
 Thomasson, Amie L., 136
 Thompson, Dennis, 246
 Thompson, Judith J., 261 n, 287
 Tolomeo, Claudio, 168
 Tolstoj, Lev Nikolaevič, 176 n
 Tribe, Lawrence, 297

 Valentini, Laura, 187 n
 Van Inwagen, Peter, 240 n
 Varzi, Achille C., 133 n
 Veca, Salvatore, 48, 114 n
 Visconti, Luchino, 232
 Volpe, Giorgio, 153

 Wald, Benjamin, 239
 Waldron, Jeremy, 38 n, 229 n, 258
 Wallace, Kathleen, 255 n
 Wallace, R. Jay, 187, 193 n
 Waller, Bruce N., 147 n
 Walshots, Michael, 164
 Walton, Douglas, 230, 243 n
 Warren, Mary A., 125 n
 Wedgwood, Ralph, 229 n
 Welby, Piergiorgio, 277 n
 Welsh, Ashton, 85 n
 White, Melanie, 250
 Wiggins, David, 16, 60 n

- Williams, Bernard, 155 n, 156-57, 159, 160 n,
161 e n, 177 n, 200 n, 218 n
Willigenburg, Theo, 272
Wittgenstein, Ludwig, 71 n
Wolf, Naomi, 291 n
Wolin, Sheldon, 88 n
Woods, John, 245, 259, 262 n
Wright, Crispin, 179
Zucchini, Francesco, 48