
Quante verità? Relativismo e contraddizione

FRANCA D'AGOSTINI
Università di Torino (Politecnico)

ABSTRACT: Truth-relativism consists in admitting that there are 'many truths', but the question is: *how many*? In fact, the answer is: *only two*. Relevant plurality in public confrontations does emerge when there is a *conflict*, to say: some of the alleged truths are incompatible (mutually exclusive and jointly exhaustive). In this perspective, the problem of relative truth becomes the problem of *contradiction*: is it possible to accept «true contradictions»? The answer has always been controversial, and dialetheism nowadays is the most well-known philosophical logic that admits the reality (effectiveness) of contradictions. If relativistic tolerance consists in accepting incompatible beliefs, then *tolerantists* should assume that acceptance does not involve truth (so they cannot be truth-relativist), or else they must be rather *dialetheists*. I argue in favour of this drift, showing first that in any kind of intellectual conflict (even in normative conflicts) realistic truth is involved; then briefly examining dialetheist theory of contradiction, and stressing that 'true' (effective) contradictions are *rare*, and usually regard political-social conflicts only in derivate way.

KEYWORDS: relativism, truth, dialetheism, paradox.

1. Dal pluralismo al relativismo

Il relativismo, inteso genericamente come teoria dell'accettabilità simultanea di verità diverse¹, è basato su una semplice evidenza: «il fatto del pluralismo», ossia il fatto che le persone sostengono tesi diverse su uno stesso

¹ Qui e nel seguito intendo truth-relativism, relativismo riguardo alla verità (realistica). C'è chi sostiene che il relativismo non ha propriamente a che fare con la verità, e tra le migliori teorie che difendono questa tesi va citato Richard (2008). Come mostrerò nel seguito, però, ritengo che ogni relativismo sia T-relativism, e la distinzione può forse essere utile, ma solo se si tiene conto di una nozione di verità che è in definitiva artificiosa e fuorviante. Ho dato conto della questione, e delle discussioni in merito (su cui cfr. anche McFarlane 2005 e 2007), in D'Agostini, in corso di pubblicazione.

argomento², non è soltanto la base della politica democratica (la sua ragione, e il principio che regola la sua procedura)³, è anche la base di tutta la filosofia politica generalmente intesa, ossia delle nostre riflessioni sulla giustizia, o sul potere, o sull'agire pubblico (a seconda di quale filosofia politica si favorisca). Dunque banalmente: l'evidenza delle molte (pretese di) verità richiama la posizione epistemica detta «relativismo», ed eventualmente la posizione etica detta «tolleranza», e la prassi politica o l'atteggiamento detto genericamente «democratico».

Su questo quadro, così semplicemente delineato, e su cui convergono tutti i teorici della democrazia, vanno però inserite due altrettanto ovvie precisazioni, che rischiano di modificare in modo sostanziale il quadro stesso.

2. Tollerare il falso?

La prima precisazione è che se tra le diverse posizioni in conflitto una o più risultassero false o ingiuste (contrarie al bene individuale e pubblico) sarebbe insensato tenerne conto. Si usa dire che la tolleranza si ferma davanti alla violazione di principi (moralì o di altro tipo) «non negoziabili». Alcuni si spingono a sostenere che non esistono principi di questo genere, e dunque un vero democratico difende la legittimità di (ascoltare e accettare) posizioni che non soltanto non condivide, ma che giudica addirittura ingiuste, o lesive del bene pubblico. Da un punto di vista «procedurale» un democratico si limita a non accettare le posizioni anti-democratiche, che cioè investono e violano la procedura con cui si decide e con cui si promuovono la giustizia e il bene collettivo. In realtà questa è una posizione discutibile⁴, per diverse ragioni. Una di queste consiste nel fatto che salvare una procedura indifferente ai contenuti è quasi impossibile (prima o poi comparirà qualche contenuto esplosivo rispetto alla procedura, che non potrà essere tolto di mezzo, o la procedura stessa eliminerà per ragioni di principio contenuti invece capaci di salvaguardarla meglio di altri). Per di più, in contesti propriamente politici un simile atteggiamento è rischiosissimo: il fatto che un provvedimento insensato e ingiusto sia stato votato democraticamente, a maggioranza, non lo rende meno insensato e ingiusto. È questo il cosiddetto dilemma della democrazia⁵, la cui esemplificazione più nota e paradigmatica è il fenomeno del nazismo: Hitler fu votato dal parlamento tedesco, il suo governo e dunque la sua follia

² Cfr. Veca 2005.

³ La definizione di «democrazia» che oggi si favorisce è come ricorda A. Sen (2009) «governo per mezzo del dibattito».

⁴ Cfr. le obiezioni di Marconi 2007, che sono però leggermente diverse dalle mie.

⁵ Cfr. D'Agostini 2009: 92.

erano perfettamente legittimati.

Ma la questione del *limite* delle «molte verità» (ossia quali tesi o tipi di tesi la nostra tolleranza non accetterà?) non è solo una questione *morale*. Se non altro, perché se esistono principi (moralì, pratici, politici, ecc.) «non negoziabili» è perché la loro negazione semplicemente non è vera, e se risultasse che invece lo è o può esserlo dovrebbero essere negoziati senz'altro. Direi piuttosto: la questione è solo derivatamente morale, ma *in primis* è epistemica. Tenderei a favorire una posizione realistica circa la normatività⁶, nel senso che anche le questioni morali in quanto e quando mettono in gioco l'accettabilità razionale di un certo comportamento o provvedimento sono questioni «aletiche», ossia coinvolgono la verità realistica: «come le cose stanno». Dunque anche una controversia detta normativa ha alle sue basi una questione di verità fattuale. Per esempio: «la pena di morte è ingiusta» è un giudizio che può essere vero o falso, in quanto la sua accettabilità si basa su fatti, di vario tipo. Ma di ciò si parlerà meglio più avanti (§ 5).

Comunque sia, anche non presupponendo tale posizione, è ovvio che accettare una posizione falsa in un contesto discussivo democratico è insensato. La tolleranza in altri termini recede di fronte alla verità, e più precisamente di fronte all'evidenza del falso. (Questo è solo uno dei tipici casi che confermano l'inaggrabilità elenctica, ossia per via negativa, confutativa, della verità: si può prescindere dalla verità quasi sempre, e sostituirvi una moderata accettabilità razionale, ma non quando è in questione l'accettabilità del falso).

L'obiezione del tollerantista a questo punto prende due vie. La prima è la via nichilista: non c'è mai evidenza del falso. In questo modo l'eventualità del vero e falso oggettivi è eliminata, e il nichilista ci dice: non c'è una verità vera e propria, o una vera e propria falsità di fronte a cui debba recedere la tolleranza⁷. Ma in questo modo evidentemente, oltre a cadere nel celebre argomento confutatorio di cui Aristotele dà ampia esemplificazione nel IV libro della *Metafisica*, il tollerantista nichilista si troverà a dover accettare democraticamente qualsiasi palese falsità, con conseguenze disastrose.

La seconda via del tollerantista è quella classica, già nota agli scettici antichi, e consiste nel dire che non si tollera il falso decisamente tale, ma piuttosto

⁶ Il termine «realismo» in riferimento alla questione della natura della normatività è anche inteso come esistenza dell'oggetto norma, ma non è questa l'accezione a cui mi riferisco: sul tema cfr. Wedgwood 2007.

⁷ In verità io credo che il nichilismo stia nascosto in qualsiasi posizione scettica «non filosofica» (nel senso definito da Hegel nel *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*), sia essa moderata o meno. Dunque la provocazione di Vattimo (2009) non è l'espressione di una posizione isolata, in definitiva: solo l'esplicita e radicale accettazione di ciò che viene sostenuto da molti, per lo più in modo implicito.

quel mezzo vero o quasi falso che è proprio appunto delle tesi controverse. Naturalmente qui si pone la questione cardine: quali sono le tesi controverse? Chi le individua, e come? La cernita è estremamente difficile per ovvie ragioni, e anzitutto perché è anch'essa o può essere oggetto di controversia. Più in generale, lo scetticismo moderato rischia facilmente di tradursi in un inutile gioco accademico, che resta sospeso tra la Scilla dell'irrelevanza e la Cariddi dell'autocontraddizione, ossia tra la massima prudenziale in fondo non necessaria: «siate gentili e rispettosi degli altri»; e la norma suicida: «tollerate l'intollerante». Ma in definitiva accettare il tollerantismo moderato (non globale) significa arrivare a un punto critico, che è il seguente: possiamo accettare, su un dato argomento, che p sia vera, ma sia anche vera non- p (dove p indica una tesi-proposizione)? Con ciò appare la seconda circostanza, che scompiglia il quadro irenico del relativista tollerante, facendo diventare quest'ultimo un nemico della pace, contro ogni sua buona intenzione.

3. Quante verità, esattamente?

«Esistono molte specie di occhi, e di conseguenza molte verità, dunque nessuna verità» è il celebre detto di Nietzsche che in estrema sintesi illustra il passaggio dal soggettivismo al pluralismo, e da questo al nichilismo. Dall'eccesso al niente, dalla troppa verità a nessuna verità. In effetti gli antichi sapevano bene che il problema del vero non sta nel fatto che non c'è verità, ma nel fatto che ce n'è troppa, e non riusciamo a distinguere quella davvero vera da quella che non lo è, perché tutti sembrano avere ragione.

L'antico sistema dei troppi scettici, l'arma più decisiva contro la verità, incominciava precisamente — in tutte le sue varie versioni — dal tropo (la forma confutativa) della *pluralità*. Ci sembra che p , ma qualcuno sostiene che non è così, e noi stessi sosteniamo cose diverse, nei diversi contesti, e in base a diversi punti di vista, ecc. Di qui inizia tutto il problema, perché allora dovremo *giustificare* la nostra tesi p contro chi sostiene qualcosa di diverso (o dovremo giustificarla a noi stessi), e per farlo dovremo formulare altre tesi q , r , s , le quali a loro volta dovranno essere giustificate, e così via all'infinito. Eccoci dunque al secondo tropo: il *regressus ad infinitum*. Se poi il regresso si ferma, allora ciò avviene perché non so o non voglio dare giustificazione per una certa tesi q che giustifica regressivamente p , dunque ci si ferma per asserzione dogmatica, non giustificata, oppure perché sto ragionando in modo circolare, e q serve per giustificare qualche r , ma q non è giustificata da altro che da r stessa. È questo il terzo tropo, il circolo, o *diallele* scettico.

Hans Albert negli anni Sessanta usò il trilemma scettico per giustificare

il razionalismo critico. Prima di lui Hegel aveva trovato nei «tropi» degli scettici il segreto e il nucleo della dialettica come metodica universale⁸. In questo modo in effetti, notava Hegel, gli scettici hanno fatto esattamente il contrario di quel che speravano di fare, hanno cioè portato insostituibili e fondamentali risorse alla pratica della verità filosoficamente considerata, ben lungi dall'averla tolta di mezzo. Infatti hanno semplicemente mostrato che le nostre pratiche argomentative, sotto la spinta della scepsti, seguono vie obbligate, appunto: la pluralità, il regresso, la circolarità, e c'è dunque una logica oggettiva della verità, un modo in cui dobbiamo lavorare se vogliamo tenere conto di come funziona la verità nell'uso del discorso e del pensiero.

Quello che qui interessa però è che tutto il problema sta nel pluralismo, nelle molte verità. Non c'è occasione né bisogno di regresso, né di circolo, se siamo d'accordo, e se la verità da me individuata è da te riconosciuta. Invece, l'uno e l'altro emergono come forze distruttive nel momento in cui inizia il gioco del confronto di opinioni. Ma non soltanto.

Il fenomenismo, la tesi secondo cui ciò che afferriamo della realtà è solo fenomeno, cioè realtà-per-noi, e non è mai realtà in sé, sembra essere il vero inizio del regresso e del circolo. In effetti Kant proprio sulla base di questa distinzione individua anzitutto il regresso della verità. Scrive nelle lezioni di *Logica*: «La verità, si dice, consiste nell'accordo della conoscenza con l'oggetto. Secondo questa definizione meramente nominale, la mia conoscenza, per valere come vera, deve dunque accordarsi con l'oggetto. Ma io non posso in alcun modo confrontare l'oggetto con la mia conoscenza in altro modo che *conoscendolo*»⁹. Individua quindi il relativo circolo: «è proprio questo difetto che è stato rimproverato ai logici da parte degli scettici: essi rimarcavano che con quella definizione della verità succede come quando qualcuno fa una deposizione di fronte a un tribunale e, facendola, si appella a un testimone che nessuno conosce, ma che si renderebbe credibile affermando che colui che l'ha invocato è un uomo onesto»¹⁰. Ma a ben guardare, da dove nasce l'evidenza fenomenista? Sembra ovvio rispondere: dalla pluralità, dal fatto che «io vedo una fragola nel fogliame verde», come dice Frege (1918), e tu non la vedi, e a quel punto, l'esistenza della fragola diventa incerta, e la realtà «in sé» si separa dalla realtà «per me» o «per noi».

Dunque in definitiva ogni problema relativo alla nozione di verità (e di realtà) sembra derivare dalla pluralità (intersoggettiva, ma anche intra-soggettiva) di opinioni, dal «fatto del pluralismo», evidenza-base della politica democratica. Eppure, se questo è vero, e se ci sono molte verità, ciò che bisogna chiedersi è: *quante?* Quante sono? Se ci sono molte tesi p, q, r, s, ecc. su un dato tema,

⁸ Cfr. Verra 1992: 76–78.

⁹ Kant 1800: 43.

¹⁰ *Ibid.*

quante sono? Se ci riflettiamo, la risposta è in fondo abbastanza semplice: *due*.

4. Solo due: dal disaccordo alla contraddizione

Non è realmente problematico il fatto che vi siano opinioni diverse su uno stesso argomento. Io guardo la questione da un certo punto di vista, tu da un altro, e insieme ne abbiamo una visione completa. Nel suo recente *The Idea of Justice* Amartya Sen (2009) elenca le opportunità di una discussione orientata in senso pluralistico, e individua due dati di base. Il primo è che «l'interdipendenza» delle scelte economico-sociali e politiche ci dice che tenere conto della situazione e delle esigenze di qualcun altro può costituire un vantaggio (a lungo o a breve termine) per le mie stesse esigenze e situazioni. Il secondo è che gli errori dovuti a ciò che si può chiamare «illusione posizionale» possono essere facilmente visti ed evitati solo nella considerazione delle posizioni altrui¹¹. Non c'è niente di male dunque e anzi molto di bene nella pluralità: l'ascolto delle opinioni altrui avvantaggia la visione di insieme; la considerazione delle esigenze degli altri mette al riparo dall'erronea sopravvalutazione delle proprie esigenze.

La buona pluralità si rende particolarmente evidente in un'ottica metodologica. Il pluralismo metodologico nella scienza è una fondamentale garanzia di scientificità: se imponessi un metodo unico alle scienze e ai programmi di ricerca, una grande quantità di risultati dovrebbero essere ignorati. Non soltanto: un pluralismo metodologico riconosciuto mette al riparo da controversie inutili avviando il confronto dei diversi risultati. Questo è un ritratto ideale della comunità scientifica, ma in fondo non molto lontano da quanto di fatto avviene, o si cerca di far avvenire, specie nell'ambito delle scienze mediche. Ma è evidente che fino a questo punto la pluralità è solo lo strumento attraverso il quale ci si accosta a una certa realtà. Qui non è tanto in gioco la pluralità di verità, quanto piuttosto i diversi modi di accesso a una verità/realtà che si suppone unica.

Una pluralità metodologica convergente, ossia: molti metodi per risultati unici, o tali da contribuire a una visione d'insieme, non è un serio problema, né richiede alcun tipo speciale di relativismo o tolleranza. Una pluralità metodologica divergente ossia: diversi metodi che ottengono diversi risultati, non è ancora di per sé un problema, che richieda tolleranze di qualche tipo; i diversi risultati infatti possono essere in disaccordo solo *prima facie*, ed è in questo caso che una forma preliminare di tolleranza risulta razionale.

Non soltanto: anche quando a confrontarsi non sono singole credenze, ma sistemi di credenze, ci sono molte risorse a disposizione, per esempio

¹¹ Sen 2009: 406–11 e 179.

l'*overlapping consensus*, di John Rawls, base di una ragionevole cooperazione sociale, o il «trascendimento interno» di Jürgen Habermas, procedura caratteristica delle società multiculturali.

Invece, quel che rende la pluralità autentica pluralità, e dunque tale da costituire un problema per la conoscenza e la vita associata (e insieme una circostanza rilevante per il pensiero filosofico), è il conflitto, ossia l'eventualità che le tesi p, q, r, sostenute in relazione a un certo evento, si rivelino a due a due in contrasto. Il pluralismo è un problema, e in definitiva un dato interessante, quando c'è inconsistenza: c'è una tesi accettabile p, tale che se p è vera un'altra tesi che fa parte del gruppo delle verità accettate risulterebbe inaccettabile in quanto falsa, e le due tesi non possono essere rifiutate entrambe.

Il passaggio dal *disagreement* alla contraddizione è in qualche modo già chiaramente avvertibile nelle discussioni attuali sul relativismo, ma l'evidenza della connessione tra tolleranza relativistica e accettazione della contraddizione è ancora in discussione, anche e soprattutto perché c'è sempre il dubbio che i disaccordi siano per lo più questioni di gusto, mentalità, culture, parametri, punti di vista, e dunque non riguardino propriamente la verità¹². È necessario allora guardare la questione più da vicino, e tenere conto dei tipi di disaccordo che risultano effettivamente rilevanti.

Procedendo in modo elementare, se due persone guardano un oggetto, probabilmente notano aspetti diversi. Ma il confronto tra le proposizioni che esprimono le loro differenti visioni potrebbe non essere affatto problematico, anzi, come ricorda Sen, ci si confronta, e si trova la verità completa sull'oggetto in questione. Ecco il paradiso del tollerantista: la vera e completa verità ottenuta non a partire dalla scepsi, dalla ricerca, ma a partire dall'ascolto e dal confronto. Però relativismo e tolleranza definiscono solo l'atteggiamento preliminare che lascia aperte le condizioni della pace, e della ricerca pubblica di verità.

Quando due persone sono in disaccordo, la politica della razionalità (senza bisogno di specificarla come «tollerante») consiste nel risolvere il conflitto, e ciò si può fare in tre semplici modi: riconoscendo che entrambi i contendenti hanno torto, o che ha in verità ragione solo uno dei due, oppure scoprendo che hanno ragione entrambi, ma in base a parametri diversi, che hanno valore contestualmente diverso. Ovviamente tutte queste vie sono praticabili se e solo se si ascoltano e si valutano le ragioni diverse. Se allora il relativismo tollerante è ascolto preliminare delle ragioni, in attesa di trovare soluzioni, ogni comune espressione di razionalità, ogni ricerca di verità e/o

¹² Cfr. Richard 2008.

di accettabilità razionale dovrebbe muoversi in questo modo. Se d'altra parte tolleranza significa capacità di rivedere verità pubbliche acquisite sulla base dell'ascolto di altre verità, provenienti da ragioni diverse (ciò su cui particolarmente insiste Sen 2009) allora si tratta semplicemente della *regola di rivedibilità*, caratteristica del ragionamento scientifico in regimi di incertezza¹³.

Immaginiamo invece una disputa classica e giudicata irriducibile. Io dico «la finestra è aperta: si gela», tu dici: «la finestra è aperta: si respira». È chiaro che siamo d'accordo sulla descrizione dei fatti: le cose stanno così, per entrambi; la finestra è aperta: non v'è dubbio. Tuttavia evidentemente non andiamo d'accordo, su altre questioni. Si dice che in questi casi la divergenza è di *valutazione*, o *atteggiamento*: per te la finestra aperta è una buona cosa, e per me non lo è affatto. Ma non è propriamente così. È abbastanza ovvio che se dico «si gela» è perché registro certe reazioni termiche del mio corpo, e dico dunque una verità *de re*, anche se è un *de re* che riguarda il mio corpo. (Certo, potrei mentire, e non avere affatto freddo, ma per esempio aver voglia di contraddirti per il puro amore della disputa... ma questo è un caso limite, che non consideriamo e che in ogni caso coinvolge qualche elemento di verità). Dunque possiamo dire che anche in questo caso la divergenza riguarda comunque dati di fatto o stati di cose, e dunque abbiamo verità in senso realistico: la formula oggettiva «si gela» equivale a «io ho freddo, e le cose stanno proprio così».

Non siamo di fronte alle prospettive convergenti, a due (o più) persone che guardano un oggetto da vari punti di vista, e insieme ci danno un quadro dell'oggetto complessivo e più o meno completo. Siamo proprio di fronte a due fatti distinti, in cui è coinvolto uno stesso oggetto–evento, la finestra aperta: il freddo del mio corpo, e il caldo del tuo. Però si possono notare due questioni interessanti. La prima è che c'è anche la posizione neutra, il né caldo né freddo. Introduciamo allora una terza persona, che non ha né caldo né freddo, e questa persona potrebbe dare torto a entrambi, ma in definitiva nel fare così darebbe ragione a entrambi, da vero tollerantista–relativista, dicendo: per me la cosa è indifferente. La seconda e più importante questione è che si *può ignorare totalmente il problema*. Io allora me ne vado, e ti lascio la tua finestra aperta, o mi adatto ad aver freddo. Oppure te ne vai tu, o ti adatti tu ad aver caldo¹⁴.

È chiaro però che il conflitto vero emerge, e mette davvero in questione il «relativismo», la «tolleranza», il «confronto democratico», e tutto il resto, in una situazione successiva. Esattamente: *quando io sostengo che dobbiamo chiudere*

¹³ Una facile e intelligente presentazione della materia si trova in Frixione 2007.

¹⁴ Il tollerantista neutrale qui svolge il ruolo del cosiddetto «tiranno», ossia quello che decide davvero, in base al principio democratico della maggioranza.

la finestra, e tu sostieni che no, dobbiamo tenerla aperta. Allora sorge la situazione critica. Notiamo che la finestra non può essere *aperta e chiusa* nello stesso tempo, e neppure può essere *né aperta né chiusa*, dunque non vale la posizione indifferentista, e neppure vale quella tollerantista. I «fatti» in contrasto a questo punto non sono propriamente caldo e freddo, che sono *contrari ma non contraddittori* e per cui varrebbe la posizione del terzo neutrale, e per giunta sono *vaghi*, per cui c'è un più caldo e un meno caldo (per cui potrebbe funzionare un calcolo comparativo dei parametri). Piuttosto, sono «finestra aperta» e «finestra chiusa», che sono appunto circostanze mutuamente esclusive e congiuntamente esaustive: non possono darsi insieme, e almeno una delle due deve darsi¹⁵. Lì si annida allora la contraddizione pratica, il dilemma: se si chiude tu soffochi, se si tiene aperto io gelo.

Tuttavia, a questo punto non siamo ancora al vero conflitto¹⁶. Abbiamo infatti *disagreement*, disaccordo, ma non possiamo ancora propriamente attivare una valutazione tollerantista completa. Occorre invece, come i teorici del pluralismo hanno più volte mostrato, passare a un ulteriore livello di analisi. Il livello interessante e realmente conflittuale è quello relativo al fatto che io potrei dire per esempio:

(1) «Bisogna chiudere, perché questa è casa mia, e si fa quel che io voglio»,

oppure tu potresti dire:

(2) «Bisogna lasciare aperto, perché io sono più forte di te, e se chiudi vai incontro a guai».

Nel caso (1), tu potresti obiettare: «No, il fatto di essere padrona di casa non ti dà alcun diritto speciale» e io nel caso (2) obietterei alla tua minaccia: «No, questo è un argomento *ad baculum*, e non posso accettarlo», e così via... Naturalmente, uno dei due potrebbe cedere di fronte alla questione «di principio».

Potremmo anche dire, in alternativa a (1) e (2):

(1-a) «Bisogna chiudere, perché con questo freddo potremmo ammalarci».

(2-a) «Bisogna lasciare aperto, perché l'aria chiusa e soffocante fa male alla salute».

In (1), in (2), in (1-a) e in (2-a) sono in gioco «principi», come forza,

¹⁵ Lascio da parte l'obiezione per cui la finestra potrebbe essere «socchiusa», perché irrilevante.

¹⁶ Ho cercato di spiegare questo punto nella mia analisi dei dilemmi: cfr. D'Agostini 2009, cap. 8.

privilegio, bene comune. Abbiamo comunque esclusione ed esaustione, esattamente come per «aperto/chiuso», ma forse, come molti sostengono, non si tratta propriamente di «verità», dunque il contrasto non sarebbe leggibile in termini di «contraddizione».

Ci spostiamo qui sulla questione di fondo, a cui ho già accennato (§ 1). Le proposizioni che esprimono principi o valori orientativi (privilegi, forza, ragioni pratiche, morali, economiche, ecc.) sono vere o false? Ciò equivale a chiedersi: la mutua esclusione e la congiunta esaustione di principi o norme è leggibile in termini di verità (realistica), per cui varrebbero le regole di non contraddizione e del terzo escluso? Le opinioni divergono, si tratta infatti di una questione particolarmente frequentata nella filosofia contemporanea¹⁷ (specie in contesti in cui prevale qualche forma di realismo empiristico: in altri contesti sembra meno rilevante). Ma ora vorrei provare a mostrare in quale misura la verità, il «così stanno le cose», sia presente nella controversia, se possibile in modo ancora più evidente di quanto avvenisse quando si parlava semplicemente di freddo e caldo.

Il conflitto di cui stiamo parlando non riguarda i fatti nudi e crudi (se esistono fatti di questo tipo), per intendersi: finestra aperta–chiusa, mio freddo–tuo caldo. Non riguarda neppure le azioni collegate a questi fatti: chiudere la finestra–lasciarla aperta. Qualcuno potrebbe dire che il conflitto si stabilisce tra le *norme direttive* che guidano un'azione o l'altra, espresse con: «lasciamo aperto!» e «chiudiamo!» Ora è ben noto che formulazioni come ingiunzioni, richieste, preghiere non sono propriamente *truthbearers*, ossia cose che possano essere vere o false. Lo sono invece e solo gli enunciati dichiarativi, e i loro contenuti, le proposizioni (e anche derivatamente le asserzioni, le credenze, ecc.). La prima obiezione plausibile è che per ogni «chiudi quella finestra!» c'è un «devi chiudere quella finestra» che ha forma dichiarativa: posso sempre dire, no non è *vero* che *devo* chiuderla. Ma questo non scoraggia i sostenitori della normatività senza verità, i quali ci dicono che il «devi» esprime comunque il riferimento a circostanze non fattuali, irriducibili al «come stanno le cose». Dunque quando dico «non è *vero* che *devo* chiuderla» sto implicando la verità, ma non la verità realistica, perché non starei riferendomi al fatto che le cose stanno così.

Ma a ben guardare, se la ricostruzione tentata è esatta, questo è solo e ancora un passaggio intermedio. La cosiddetta «normatività» intesa come categoria ontologica (un modo d'essere) o lessicale (un modo di parlare) o pratica (un modo di agire verbalmente), in ogni caso priva di implicazioni «aletiche» (di vero–o–falso), è solo una fase transitoria (o meglio un passaggio

¹⁷ Cfr. per il dibattito recente Wedgwood 2007.

nella nostra analisi del conflitto). Invece, il punto interessante è che, come abbiamo visto, quando io dico (1) faccio valere la norma del privilegio, e quando tu dici (2) fai valere la norma della forza; oppure, nei casi (1-a) e (2-a) facciamo valere entrambi il principio del bene comune, anche se con opinioni diverse su quale sia questo bene (o con maggiore o minore «falsa coscienza» nel farlo valere). È a questo punto che il conflitto, con le sue stratificazioni successive, diventa (o sembra diventare) irriducibile, e abbiamo allora le due (solo due) verità. E a questo punto si deve parlare senz'altro di verità realistica perché in ogni caso abbiamo fatti circostanziati a cui appellarci. Nei casi (1-a) e (2-a) la questione riguarda certamente diverse interpretazioni del bene comune¹⁸, ma questa interpretazione è certo legata ad attualità, inequivocabilmente: i benefici peraltro riscontrabili empiricamente, del freddo e del caldo sui corpi umani. Nei casi (1) e (2) sono visibilmente in questione il fatto della mia proprietà, e il diritto parzialmente codificato che ne deriva; il fatto della tua forza, e il diritto non codificato che ne deriva. Ma vediamo che questi diritti poggiano su stati di cose, e anche le giustificazioni che ne diamo poggiano su stati di cose¹⁹. Il vero consiste nel rilevare se questi fatti o stati o eventi sussistano o no.

Ci si può allora adattare a dire che tanto nel conflitto (1) o (2), quanto nel conflitto (1-a) o (2-a) il punto in questione è che le due posizioni sono esclusive—esaustive. Se è vera l'una, l'altra deve essere falsa (si escludono a vicenda), e se una non è vera, l'altra non può essere falsa (non c'è terzo). Emerge allora la verità intesa classicamente, in base alle regole di non contraddizione (che è semplicemente la mutua esclusione dei predicati «vero» e «falso») e del terzo escluso (che è semplicemente la congiunta esaustione di vero e falso). Se assumiamo relativisticamente che siano accettabili entrambe le posizioni, dobbiamo dire che i dati presentati all'interno dell'una e dell'al-

¹⁸ Vattimo (2009) obietterebbe: si tratta di interpretazione e non verità. Ma non capisco perché l'interpretazione che è in definitiva un modo di accesso o avvicinamento alla realtà (testuale, culturale, fattuale ecc.) dovrebbe essere in antagonismo alla verità: anzi, per l'ermeneutica è il principale modo di avvicinamento all'essere di cui disponiamo, e pertanto il risultato dell'interpretazione è la migliore verità «realistica» di cui possiamo disporre, nella scienza come nella politica o nei fatti umani. Ma convergo che forse questa è una visione dell'ermeneutica che si allontana dal ritratto che dell'ermeneutica dà Vattimo.

¹⁹ Naturalmente, ciò non ha nulla a che vedere con la posizione neo-postmodernista (o post-postmodernista) secondo cui ogni essere e dato sociale sarebbe riducibile alla «traccia», o a qualche «iscrizione». Tesi semplicemente falsa, se traccia o iscrizione si intendono in senso stretto; tesi irrilevante, se per l'uno o l'altro termine si intende qualsiasi «dato» empirico (come intende visibilmente Ferraris 2009). Si noti peraltro che questa tesi, se intesa come tesi ontologica, consiste nel confondere epistemologia (come riscontriamo o confermiamo che qualcosa è vero) e metafisica (che cosa è vero), e in ultimo (come capita a qualsiasi confusione di questo tipo) nel togliere di mezzo la verità, che evidentemente è «oggetto sociale» che non ha traccia, tanto che Colodi per darle corpo visibile dovette inventare il formidabile meccanismo del naso di Pinocchio: ma questa evenienza, che farebbe la soddisfazione estrema dei *traccisti*, se così si può dire, era evidentemente magia.

tra (come costituenti dei diritti avanzati dall'una parte e dall'altra) sono tutti veri, dunque siamo di fronte a una vera contraddizione, ossia una palese violazione della legge di non-contraddizione: le cose stanno in un modo, ma anche in modo opposto.

Ma è pronto il relativista tollerantista ad accettare vere contraddizioni? È pronto per esempio a sostenere che una finestra può essere aperta e chiusa nello stesso tempo, e che si debba chiuderla, ma anche aprirla, che un tizio possa essere morto—e—vivo, o che si possa scendere da un autobus, ma nel momento stesso salirvi? La questione è evidentemente logico—metafisica, nel senso che coinvolge al tempo stesso il modo in cui è fatto (o riteniamo sia fatto: qui la differenza è irrilevante) il mondo, e di conseguenza le regole che governano il nostro ragionare e argomentare in relazione ai vari aspetti del mondo (umani e naturali), e a come dobbiamo agire per migliorarli, o evitare o risolvere i problemi che ne derivano.

5. Un esempio: il burqa secondo Martha Nussbaum

Un esempio può forse aiutare a chiarire la questione. In un recente intervento apparso sul «New York Times», e leggibile on line²⁰, Martha Nussbaum ha difeso la possibilità delle donne musulmane di indossare il burqa, criticando alcune amministrazioni europee che hanno proposto di vietarne l'uso in luoghi pubblici. Nussbaum sostiene che tutti gli argomenti di chi vieta tale pratica sono sbagliati, e ne esamina e discute cinque. Il primo è — in breve — che nascondere viso e corpo è vietato, per ragioni di sicurezza; il secondo (simile) è: le relazioni tra liberi cittadini, nella sfera pubblica, devono essere improntate a trasparenza e reciprocità. Nussbaum sostiene che in questo caso bisognerebbe anche vietare di coprirsi il viso con sciarpe e passamontagna, nel freddo di Chicago, o allora vietare ai dentisti e chirurghi di indossare le mascherine, o vietare le maschere protettive dei giocatori nel football americano. In realtà il controesempio non funziona molto: il punto non è il coprirsi in sé, se mai il coprirsi per motivi che non sono di ordine *naturale* (proteggersi dal freddo o dal rischio di lesioni o infezioni) o *sociale* (coprirsi per evitare di infettare gli altri). Certo, si può sostenere che chi si copre per le proprie credenze religiose va rispettato: ma fino al punto da permettergli di minacciare la convivenza? Da questo punto di vista la legge italiana è ragionevole: coprirsi con il burqa o in altro modo «per giustificati motivi» non è in sé vietato (e l'usanza alla base del burqa è giudicata un «giustificato

²⁰ <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/07/11/veiled-threats/>.

motivo», in base a una sentenza del 19 giugno 2008), ma in circostanze sospette lo è. Una donna in burqa che partecipa a una manifestazione potrebbe essere fermata in quanto sospetta, esattamente come un manifestante in passamontagna.

Ma il punto è che questa è solo una ragione *parziale* per la giustificata resistenza al burqa che possiamo provare noi occidentali. L'argomento contro il burqa è uno di quegli argomenti che Amartya Sen, sodale e maestro di Nussbaum, chiama «convergenti»: più linee di ragionamento che convergono verso una conclusione. E incontriamo allora il terzo argomento: «The burqa is a symbol of male domination that symbolizes the objectification of women». Un legislatore spagnolo ha recentemente definito il burqa, lamenta Nussbaum, «a degrading prison», una degradante prigione. Nussbaum risponde prontamente: costoro non sanno nulla dell'Islam, e riuscirebbero con difficoltà a spiegare che cosa esattamente il burqa significhi per tale religione. L'argomento non è molto decisivo (l'ignoranza di chi sostiene una tesi non sarebbe di per sé una ragione per considerare falsa la tesi stessa), ma Nussbaum prosegue notando che anche le nostre società sono piene di simboli della dominazione maschile che sono considerati del tutto leciti: per esempio, «le riviste sexy, le foto con donne nude, i jeans attillati». Non soltanto, dice Nussbaum: la chirurgia plastica non è forse una «prigione degradante»? Questo dimostrerebbe che l'argomento contro il burqa è discriminatorio: viene bandito solo un tipo di «objectification».

In verità il fatto che esistano molte forme di prigione degradante e molte forme e molti simboli della dominazione maschile non significa che io non debba denunciare almeno alcuni di essi, e cercare di eliminarli. Inoltre, il controesempio anche in questo caso non funziona molto: non esiste alcuna norma né alcun obbligo che prescriva l'uso di jeans attillati o l'obbligo di sottoporsi alla chirurgia plastica. Se esistesse, sarebbe legittimo opporsi. Esistono peraltro leggi che regolano l'eventuale coercizione o il dolo occorrenti in questi casi: obbligare una donna a vestirsi in abiti succinti e jeans attillati sarebbe comunque un crimine. D'altra parte forse le ragioni di chi si sottopone alla chirurgia plastica non derivano sempre e propriamente dalla «dominazione maschile». E forse almeno alcune tra le porno-star, o le modelle che si fanno ritrarre nude o poco vestite, lo fanno per ragioni di espressione, per esprimersi guadagnando dei soldi (le stesse ragioni, presumibilmente, per cui Martha Nussbaum fa quel che fa). La tesi di Nussbaum comunque è: io non impedirei la chirurgia plastica e i jeans attillati, come non impedirei il burqa, ma semplicemente, con il mio comportamento, offro un esempio diverso. Questo secondo Nussbaum è il modo in cui si dovrebbe lottare contro la dominazione maschile: con la persuasione e l'esempio. Difficile però credere che questo sia l'unico tipo di lotta

politica plausibile, in questa e in altre materie, e se il risultato della tolleranza è annientare la dialettica politica, forse non è il risultato migliore che ci si possa augurare. Nussbaum come Amartya Sen non ama le soluzioni istituzionali (e i principi fissati in modo aprioristico); ma di fronte a serie violazioni della dignità degli individui, forse le vie istituzionali (definizioni di regole e leggi) non sono del tutto disprezzabili.

Il quarto argomento riguarda la violenza domestica di cui il burqa sarebbe un segno inequivocabile, in quanto implicherebbe una coercizione. Forse non è un buon argomento, ma il modo in cui Nussbaum lo discute in fondo non è migliore. La violenza domestica non è un problema solo musulmano, dice Nussbaum, e ci ricorda ben note statistiche riguardanti le violenze domestiche occidentali. Non è chiaro però in quale misura ciò dimostrerebbe l'esistenza di una pratica discriminatoria. Bandire il burqa sarebbe una discriminazione in quanto allora bisognerebbe bandire anche le violenze domestiche occidentali? Ma le violenze domestiche *sono* bandite, per quanto si riesce a scoprire su di esse. Se vedessi la mia vicina di casa circolare con i lividi addosso, perché visibilmente o molto probabilmente picchiata dal marito, non dovrei forse in qualche modo preoccuparmi della cosa? Posto che io venga a sapere o giunga a sospettare che le donne musulmane (tutte o alcune) sono obbligate a portare il burqa o il velo contro la loro volontà, non sarebbe in fondo un comportamento corretto da parte mia cercare di appurare se così stanno le cose, ed evitare che ciò avvenga? Gli argomenti di Nussbaum mi sembrano astratti e incomprensibili, da questo punto di vista.

L'ultimo argomento consiste nel dire che il burqa sarebbe «poco salutare». Ma Nussbaum ha qui buon gioco, visto che si tratta di un argomento molto debole, che possiamo tralasciare.

Ciò che mi sembra più interessante per il nostro tema è il fatto che Nussbaum, per la sua stessa impostazione filosofica (anti-metafisica, e anti-trascendentale), non tiene conto dei problemi ontologici (aletici) implicati nell'intera questione. Infatti, se si sposta l'ottica di indagine si vede bene che siamo alle prese con una semplice tesi, di cui occorre valutare la verità, e dunque l'accettabilità razionale. La tesi è: «il viso e il corpo delle donne deve essere celato». Questa è visibilmente una tesi discriminatoria, per quanto possa forse avere ragioni più nobili di quelle consistenti nell'imporre alle donne una «degradante prigione». Vediamo quindi comparire una vistosa inconsistenza nella critica della critica del burqa in quanto «discriminatoria». Ammettiamo che ciascun essere umano abbia uguali diritti e debba godere di eguali libertà (tesi fondamentale del liberalismo); ammettiamo però anche che tra le libertà degli esseri umani ci siano anche le libertà di avere credenze religiose. Se una credenza religiosa consiste nel limitare le libertà di qualche essere umano dobbiamo

accettarla, dobbiamo permetterla? Non abbiamo forse il diritto e anzi il dovere di discuterla, non semplicemente, come vuole Nussbaum «con la persuasione e l'esempio», ma con mezzi più decisi, che accostano alla persuasione dialettica dei maschi musulmani, anche l'ascolto e la difesa delle donne musulmane, se non altro di quelle che sono riluttanti alla pratica del burqa o ne sono perplesse, ma non hanno molti strumenti per capire e difendersi?

A questo punto è necessario cogliere la «verità» implicata nella tesi «il viso e il corpo delle donne deve essere celato». In che senso si può dire che questo enunciato visibilmente normativo è *vero*, o *falso*? La risposta credo consista in questo: un enunciato che coinvolge «si deve», «bisogna», «dobbiamo», «è giusto», «è ingiusto» ha un regime logico in alcuni aspetti diverso da quello della logica classica del primo ordine, ma coinvolge comunque, in modo inequivocabile e inaggirabile, la verità realistica. Infatti, quando dico «la pena di morte è ingiusta» io sto dicendo sostanzialmente che *un mondo identico al nostro in cui però non vi fosse la pena di morte sarebbe migliore, preferibile*. Chi la pensa diversamente da me ritiene invece che no, *non* sarebbe preferibile. Ed entrambi — è bene notarlo — diamo le nostre valutazioni di preferibilità valutando come è fatto il nostro mondo. Dunque in entrambi i casi stiamo parlando di verità e proprio di verità in senso realistico: come è fatto il mondo, come stanno le cose.

In questa prospettiva, chi ci dice $p =$ «il viso e il corpo delle donne deve essere celato» ci sta dicendo in realtà che *un mondo possibile in cui il viso e il corpo delle donne* (in generale, o anche solo quello delle donne islamiche) *è celato è un mondo migliore, preferibile al nostro*. Questa è molto semplicemente l'idea musulmana, tradotta nel nostro linguaggio. Essa ha alle sue basi un'antropologia, e delle ragioni, che non è il caso di discutere. Ma Martha Nussbaum crede davvero che p sia una tesi *vera*? Oppure crede che non sia né vera né falsa? Oppure crede che sia vera, ma sia anche vera la sua negazione?

Ho qualche dubbio. Presumibilmente, crede, come molti di noi, che p sia semplicemente falsa: un mondo di quel tipo non sarebbe migliore del nostro. Ma allora non è chiaro in che cosa consistano il necessario relativismo o la necessaria tolleranza. Si va incontro cioè alla difficoltà esposta nel § 1: il falso a rigore non dovrebbe essere razionalmente tollerabile.

In realtà, una procedura corretta, una volta appurata la natura semplicemente inaccettabile della tesi di cui sopra, non consisterebbe in qualche forma di tolleranza relativistica. Nussbaum dovrebbe incominciare *anzitutto* con il notare che il burqa e altre condizioni delle donne in alcune tribù dell'Islam *sono* visibilmente discriminatorie, *quindi* riflettere sui modi in cui si può eliminare *questa* discriminazione senza offendere la «coscienza» di chi crede che sia una misura necessaria, e senza venir meno ai principi democratici. Invece il suo procedimento è opposto: si pone anzitutto il problema di non adottare

leggi discriminatorie nei confronti di pratiche discriminatorie. Il che è un po' bizzarro. Evidentemente, il motivo per cui procede in questo modo non è perché ritiene che p sia vera e sia anche vera $\text{non-}p$, o perché ritiene che p sia né vera né falsa. Neppure ritiene (penso) che la credenza-base espressa da p (ossia: il mondo in cui tutte le donne indossano il burqa è un mondo migliore) sia vera. Credo che la risposta possa essere una sola: perché reputa più importante il principio della tolleranza delle credenze religiose e dei comportamenti da esse attivati piuttosto che altri principi, come la salvaguardia dei deboli, la difesa dell'equità e della giustizia, o anche: il principio della ricerca collettiva (e incruenta) di verità.

In effetti, l'indifferenza di Nussbaum per le questioni propriamente ontologiche distoglie la sua analisi dalla considerazione di ciò che sta nascosto nell'intero problema, ossia, io credo, la questione della *visibilità*. Perché le donne non dovrebbero essere visibili? Lasciamo da parte le ragioni di intimità tipicamente musulmana, in fondo simile all'intimità padrona dei maschi siciliani di pochi anni fa (e che peraltro aveva molte donne felicemente consenzienti). Consideriamo invece la questione da un punto di vista più generale: è evidente che la visibilità è uno strumento di libertà, per le donne, come per gli uomini. Ma è anche uno strumento di espropriazione. Nell'espormi alla valutazione altrui io posso venire espropriata della mia immagine, e della mia identità, in mille modi diversi (che effettivamente un certo tipo di pornografia o un certo uso della chirurgia plastica possono bene esemplificare). Il burqa, il velo, sono visibilmente forme di protezione contro questo tipo di rischio (specie, a quanto sembra, nelle donne di ceto superiore), anche se di fatto tali forme sono soprattutto concepite per mettere al riparo i maschi dalla «tentazione» che la visibilità del corpo femminile dovrebbe comportare.

Siamo dunque di fronte a un doppio principio: visibilità come libertà, visibilità come espropriazione. Ma in quale misura questa è una «vera» contraddizione? In quale misura i due termini sono davvero indecidibili? In fondo non dovremmo essere disposti a negoziare la libertà per evitare l'espropriazione, esattamente come non siamo disposti a tornare al dispotismo per evitare i rischi e le anomalie della democrazia. Un mondo in cui le donne non fossero pubblicamente visibili e non partecipassero alla vita pubblica non sarebbe un mondo migliore, perché vi sarebbe meno libertà.

6. La realtà delle contraddizioni

Le due precisazioni inserite nel quadro di base del relativismo tollerante (§§ 1 e 2) portano verso l'idea di vera contraddizione, ossia la situazione in

cui una certa proposizione p risulta vera, ma risulta vera anche $\text{non-}p$. Se ci sono molte posizioni diverse, e tutte devono essere accettate, ciò costituisce un problema (e dunque evoca qualche forma di relativismo o tolleranza) solo se ci sono almeno due posizioni in conflitto, e queste due posizioni devono essere considerate entrambe vere, benché siano incompatibili. Il procedimento è dunque semplice: dal pluralismo al disaccordo (perché una pluralità convergente o riducibile non è problematica); dal disaccordo al conflitto (perché un disaccordo puramente epistemico, senza implicazioni pratiche e decisionali, non è rilevante); e dal conflitto alla contraddizione: perché un conflitto che può essere risolto non necessita di relativismo, ma solo di ricerca di soluzioni e solo le «vere» contraddizioni non hanno — almeno al momento — soluzioni, e dunque bisogna dire che entrambi i termini contraddittori sono veri.

In effetti, scartata l'eventualità di accettare il visibilmente falso (§ 1) ed evidenziato il fatto che il «pluralismo» rilevante è quello che ammette il conflitto di posizioni esclusive–esaustive (§§ 2, 3), tutta la questione della verità relativa diventa questione della contraddizione. Notate che anche in regimi culturali in cui la logica classica ha un valore fondante e inaggirabile, e non si discute in nessun senso e modo il principio di non–contraddizione (PNC), si assume però che sia legittimo sostenere pubblicamente che qualcuno che sostiene che p ha ragione, e ha anche ragione chi sostiene che $\text{non-}p$. Si tratta dei regimi *bipolaristici*. Si è visto che il visibilmente non vero non è comunque accettabile, ma a rigore nella logica classica non si può ammettere che p e $\text{non-}p$ siano entrambe accettabili, visto che se accetto p devo rifiutare $\text{non-}p$.

Le logiche che ammettono la possibilità di accettare p e $\text{non-}p$ insieme sono le logiche paraconsistenti. Oggi la più importante è certamente il *dialeteismo*, di Graham Priest. Una logica paraconsistente accetta contraddizioni, ossia appunto casi in cui p è vera ed è anche vera $\text{non-}p$ (cioè p è anche falsa), senza però postulare che da ciò derivi un'*esplosione* della logica, e cioè l'indifferenza della verità, il «tutto è vero» (e dunque «tutto è contraddittorio»: *panti logo logos isos antikeitai*).

Ora vediamo bene che i regimi bipolaristici postulano una logica paraconsistente, evidentemente, perché presuppongono che si sia di fronte a programmi politici antagonisti, di cui l'uno esclude l'altro, e non c'è terzo, ma sono entrambi legittimi–accettabili. Si dice di solito: d'accordo, ma qui si tratta di programmi e non quindi di «verità», propriamente. Ma se si tiene conto di quanto si è detto, allora l'accettabilità anche di un programma, di una norma, di una linea direttiva, di un valore, implica la verità perché coinvolge più o meno direttamente riscontri fattuali. Per di più, l'accettabilità

implica il non falso, dunque a rigore nessuna delle due posizioni accettabili può essere falsa, ma se vale la logica classica, questo vuol dire che sono entrambe vere. Contraddizione.

Abbiamo allora il partito X che veicola la tesi p, e p va considerata vera; e il partito Y che veicola un'altra tesi, poniamo q, tale però che accettandola neghiamo p e negandola affermiamo p. Se anche q deve essere considerata vera (accettabile), i casi sono solo due: *stiamo dando corso e legittimazione al falso, oppure diamo credito alla tesi delle vere contraddizioni*. In fin dei conti, e se vale questa ricostruzione, il bipolarismo è una istigazione alla guerra sociale (perché prendere partito significa pensare che l'altra parte dica il falso) oppure e più ragionevolmente all'astensionismo (perché per la logica classica e per i nostri comuni ragionamenti è impossibile che abbiano entrambi ragione, e se si litiga tanto su un punto, vuol dire che entrambe le posizioni sono sbagliate, ovvero dire che p è V ed è V anche non-p significa dire che nessuna delle due è vera).

È chiaro che il tollerantista potrebbe approvare la posizione dialeteista, eventualmente ricordando che una logica importante e politicamente fondamentale era la logica «paraconsistente» hegeliana. Ma in verità né Hegel né Priest né i dialettici né i dialeteisti sono qualificabili come «relativisti», e tutto sommato non sembrano neppure molto «tolleranti» o tollerantisti. Piuttosto, e in particolare per i dialeteisti, vale una verità chiara e unilaterale: il fatto che esistono, si possono dare, contraddizioni vere, proposizioni o credenze di cui dobbiamo dire che sono vere ma sono anche false, ossia: è vera anche la loro negazione²¹.

Però le di-aletheie (doppie verità) ammesse, cioè le vere contraddizioni, sono *poche*, e caratterizzabili con una certa chiarezza²²:

- i paradossi logici e semantici, ossia quegli argomenti o situazioni che in qualche modo generano la forma $\mu \leftrightarrow \neg\mu$ (l'enunciato μ è vero se e solo se è falso);
- le situazioni di confine, e le asserzioni sui confini: per esempio nel momento in cui entro in una stanza c'è un istante in cui sono dentro ma sono anche fuori; più in generale tutti i casi *borderline*, che tipicamente generano i paradossi della «vaghezza»;

²¹ Per una sintesi della posizione dialeteista, cfr. D'Agostini 2009, cap. 12. Per un esame più dettagliato, a parte gli scritti di Priest (2006), cfr. Berto 2006 e 2007.

²² Naturalmente i dialeteisti come tutti i logici paraconsistenti devono mostrare che l'argomento detto dello pseudo-Scoto, secondo cui data una contraddizione consegue che tutto è vero, e dunque anche tutto è contraddittorio (perché appunto *panti logo logos antikeita*), non è valido, e di solito ciò viene fatto appellandosi alla regola della rilevanza, che la logica classica moderna tende a trascurare: l'inferenza da $p \wedge \neg p$ a q (dove q è qualsiasi proposizione) non rispetta la regola della rilevanza delle premesse per la conclusione. E dunque del necessario legame tra le une e le altre.

- i risultati contro-intuitivi e le inconsistenze che si devono all'infinito (dai paradossi di Zenone a Cantor e oltre);
- alcuni casi di sovra-determinazione epistemica, che riguardano cioè la conoscenza o la credenza, per cui credo che p ma per qualche ragione credo anche che non- p .

Come si vede, il caso del conflitto politico, nella discussione pubblica, non sembra contemplato. Forse solo l'ultimo caso potrebbe applicarsi al nostro oggetto, ossia le contraddizioni in materia di opinioni politico-programmatiche, o religiose o metafisiche, o sociali, che giustificano il bipolarismo e il tollerantismo. Però l'opinione ragionevole, che si può suggerire, è che *non esistono contraddizioni irriducibili in ambito epistemico*, perché l'apparente sovra-determinazione epistemica, ossia la situazione in cui su un dato argomento abbiamo opinioni contrastanti, è *sempre interpretabile in termini di sottodeterminazione*, ossia di lacuna di valori di verità. Questo significa anzitutto che c'è un solo caso di «contraddizione vera», ed è il caso dei paradossi: le antinomie del tipo del mentitore, i soriti (paradossi della vaghezza), i paradossi dell'infinito, mentre le contraddizioni epistemiche sono in realtà interpretabili come casi di contrarietà: due proposizioni che si escludono, ma nessuna delle due è vera. Ciò può essere mostrato tecnicamente con una certa chiarezza, ma non è qui il caso di affrontare l'argomento²³.

7. Conclusioni: dal relativismo al dialeteismo

In sintesi, il percorso qui tentato è consistito nello spostare il fulcro dell'attenzione dalla questione epistemica del relativismo alla questione logico-metafisica dell'esistenza e accettabilità di effettive, irriducibili, contraddizioni, ossia, in ultimo e in definitiva: *paradossi*. Ha scritto Stewart Shapiro, recensendo il libro di Michael Lynch *Truth as One and Many* (2009): «La letteratura filosofica sulla verità è divisa in due grandi aree: una interessata alla questione *metafisica* della verità... l'altra dedicata ai *paradossi*. Sembra che non vi sia alcuna intersezione tra le due». Credo che sia una tesi condivisibile, anche se suggerirei di distinguere piuttosto la questione *epistemologica* della verità dalla questione *logica* che è per ovvie ragioni anche una questione metafisica (se si accetta che le scelte logiche sono in gran parte legate a scelte metafisiche, come era noto ad Aristotele, e oggi ogni tanto viene ricordato: cfr. Varzi 2005).

²³ Cfr. D'Agostini 2009a, cap. II.

L'intuizione di base che ha guidato queste pagine è che la connessione tra le due aree è data dal problema del *disaccordo* (e dunque di ciò che sembra essere «verità relativa»), e conseguentemente dal problema della *contraddizione*. In effetti, come ho cercato di suggerire (§ 2), il pluralismo, ossia il fatto che si sostengano tesi diverse riguardo a un determinato argomento è la base non soltanto della difficoltà di convergenze sociali che garantiscano la giustizia e il bene comune, ma anche di qualsiasi difficoltà relativa alla verità e alla conoscenza, ed è forse la ragione primaria per cui ci serve «la logica» intesa come ordine condiviso del discorso e degli argomenti, e delle procedure di giustificazione e accettazione di una o un'altra tesi. Conviene ora rivedere da vicino questa ipotesi.

Supponendo una circostanza ideale e primordiale, in cui un individuo vede e ascolta le vicende del mondo e ne registra le regolarità e le discontinuità, non c'è ragione, in una simile condizione primaria, che questo individuo postuli la differenza tra ciò che è e ciò che gli risulta. Non c'è dubbio, né esitazione: non c'è scarto tra le sue (e altrui) parole e la realtà. In una simile situazione la parola stessa «verità» non avrebbe luogo di presentarsi: non avrebbe neppure senso ipotizzare una «verità» come «dis-velamento» che stabilisce la connessione appropriata (l'adeguatezza) tra quel che penso e dico e quel che è effettivamente, in contrapposizione al falso, ossia la mancata connessione, o la simulata connessione, tra quel che dico e quel che è. Nel momento però in cui io fossi in questa situazione e qualcuno mi dicesse «no, attenzione: le cose non stanno così», o anche «no, io vedo le cose diversamente», in quel momento allora avrebbe senso mettere in gioco la verità, e chiedersi: chi ha ragione? Come stanno le cose?

La parola e il concetto di verità si presentano dunque nel linguaggio e nel pensiero a causa della pluralità, e in special modo quando non è possibile credere simultaneamente a due versioni diverse di una stessa realtà (e non c'è una terza versione possibile), dunque a causa della contraddizione. È allora che chiediamo «è vero?», o difendiamo una tesi come «vera», o ci poniamo il problema di come stabilire che è vero quel che ci sembra tale²⁴.

Qui si colloca anzitutto il profondo legame del concetto di verità con la nozione di *skepsis*, ricerca, e dunque con lo scetticismo. La verità è caratteristicamente un'arma scettica: non evochiamo mai la parola verità se non ci sono perplessità e incertezze intersoggettive o intra-soggettive. Se dico «questo è vero» è perché sto difendendo il «questo» specifico da chi mi dice che devo pensarla diversamente. Chi consegna la verità nelle mani dei dogmatici, chi la pensa come strumento fondamentale del linguaggio del potere, ne fraintende profondamente la natura, e disarmo il pensiero privandolo del suo

²⁴ Ho sviluppato queste intuizioni in diversi scritti, ma per un'ultima versione della teoria cfr. in particolare D'Agostini, in corso di pubblicazione, parte IV.

primario strumento critico. Non per nulla la verità (come gli altri concetti fondamentali della lista tradizionale: *unum, verum, bonum*, a cui sono andati aggiungendosi nel tempo altri concetti) nasce e diventa di primaria importanza nel contesto della sperimentazione democratica greca. Perché con l'appello alla «verità» propriamente si intende: credo che p non perché me l'ha detto il Papa, o perché l'ha stabilito il Principe, ma perché le cose stanno così.

Naturalmente qui cominciano un buon numero di difficoltà, perché ovunque c'è chi si arroga il diritto di dire come stanno le cose, spacciando per «le cose come stanno» quel che gli fa comodo ritenere; e ovunque c'è qualcuno che dimentica e dissolve la pluralità non perché abbia trovato soluzioni e verità, ma in favore di certe versioni di realtà nient'affatto vere. In più, esistono «istituzioni della verità», come la Religione e la Scienza, che si presentano come depositarie della versione di realtà a cui dovremmo fare riferimento, ma per lo più, come ricorda Simone Weil nel suo capolavoro, il *Manifesto per l'abolizione dei partiti politici*, in quanto istituzioni sono fondate sulla violazione del vero (del dubbio e del processo di «disvelamento» che lo accompagna). Da tutto ciò evidentemente nascono danni in gran numero, per cui si è stati tentati di pensare che l'operazione in sé, l'impresa cognitiva che colleghiamo alla parola «verità», sia veicolo di ingiustizia e dogmatismo, se non addirittura, come a volte si dice, guerra e terrore. Ma forse la via di soluzione è da ricercarsi piuttosto in una maggiore consapevolezza della natura (scettica appunto) della verità.

In secondo luogo, la pluralità epistemica (ovvero la presenza di versioni diverse della realtà) è ciò che lancia l'idea-guida degli ultimi due secoli di filosofia, un'idea che si presentò già agli antichi, ma che è solo a partire da Kant che si sviluppa in ogni aspetto e dispiega tutte le sue possibilità. Si tratta della distinzione tra le cose come sono «in sé» e come sono «per noi». Il fenomenismo (base ontologico-antropologica di ogni nichilismo, come si vede bene negli argomenti del suo primo profeta ottocentesco: il Bazarov di *Padri e figli*) non avrebbe alcuna ragione di presentarsi se non vi fosse appunto quella situazione primordiale in cui qualcuno mi dice che non è vero quel che io dico e credo, e cioè: la realtà non è esattamente come io la vedo. È allora che sorge il dubbio antropologico fondamentale, ben catturato dall'ipotesi cartesiana del demone ingannatore, e in seguito da tutte le altre ipotesi scettiche (fino ai «cervelli in una vasca» di Putnam, e oltre). L'idea che ciò che vedo sia solo mio e sia dato solo dal mio vedere stesso è la base della solitudine del soggetto epistemico, ed è ciò che ispira ogni costruzionismo o semi-costruzionismo, da Kant in avanti.

Ma anche in questo caso la soluzione forse è più a portata di mano di quanto si creda. Anzitutto, la pluralità è una distinzione epistemica, interna

alle credenze, e non c'è ragione di tradurla in una distinzione metafisica riguardante il «per noi» e l'«in sé». Inoltre, anche volendo mantenersi alla intuizione della solitudine dell'io con le proprie percezioni e auto-percezioni, vale pur sempre l'argomento, di Heidegger, secondo cui «l'essere soli è ciò in cui siamo meno soli», visto che l'intuizione di cui sopra, il nascere e morire chiusi in qualcosa che è o sembra essere «solo io», è ciò in cui più facilmente ci incontriamo e ci riconosciamo.

In terzo luogo la scoperta delle diverse «verità» è anche scoperta della logica, intesa in modo tradizionale (ma ancora del tutto plausibile) come teoria del ragionamento valido, ossia del processo per cui «date talune cose talune altre ne seguono di necessità». Infatti è la pluralità delle verità proposte che mette in moto il meccanismo della giustificazione, e dunque ci impone di giustificare e confermare (per noi stessi e per gli altri) come vero quel che riteniamo essere vero. Naturalmente, se vale la cesura tra realtà «in sé» e «per me» o «per noi», il processo della giustificazione è infinitamente regressivo, per cui avremo il secondo tropo scettico. E se si ferma, avremo il dogmatismo, o alternativamente la circolarità (terzo tropo). Ma le risorse della logica non si limitano a questo: l'accordo intersoggettivo e intrasoggettivo è sicuramente in grado di fermare il regresso più accanito; e non ogni circolarità è da valutarsi come un errore (per esempio: ci sono credenze reciprocamente *corroboranti* che «si giustificano» a vicenda). Non soltanto: la crescita di informazioni può certamente trasformare una pluralità conflittuale in una pluralità convergente.

Dunque è dalla pluralità che emerge non soltanto l'esigenza di verità (e la parola e il concetto che la esprimono), ma anche tutto il problema del vero: la sua fragilità e la sua incertezza, e il suo bisogno di essere considerato con cautela, ossia non affidato agli apparati della religione o della scienza, ma lasciato nelle mani della scepri filosofica. Ed è nella considerazione scettica della fragilità delle verità acquisite che emergono anche le soluzioni ai problemi suscitati dal predicato «vero».

In particolare in questo articolo ho voluto sottolineare come tutto ciò ci allontani molto dall'epistemologia, ossia dal problema di come possiamo o non possiamo conoscere la verità, e ci porti invece molto vicini alla logica, e alla metafisica, e più precisamente al confronto discussivo tra gli esseri umani, e a quanto in esso intervengano la realtà, l'essere delle cose (intese nel senso più ampio), e i giudizi che formuliamo su tale essere. Infatti la questione della pluralità trascolora facilmente nella questione logica e metafisica della realtà delle contraddizioni: esistono «vere» contraddizioni? Si può ammettere che dicendo p e anche $\text{non-}p$ qualcuno stia comunque dicendo il vero? Si può ammettere che due persone x e y che discutono sostenendo rispettivamente p e $\text{non-}p$ abbiano entrambe ragione? Tutto ciò è ovviamente difficile da

accettare, eppure sappiamo sin dalle origini della dialettica antica che non è facile liquidare il problema, e che in molti casi il principio di non-contraddizione sembra fallire.

È naturale allora fare riferimento alle discussioni recenti sul dialeteismo, che è oggi la più nota e importante delle logiche paraconsistenti (che accettano violazioni della legge di non contraddizione, senza che ciò comporti conseguenze «esplosive» per la logica e la razionalità). Il termine finale di queste discussioni è che le «vere» contraddizioni, gli autentici casi in cui una proposizione *p* è vera ma è vera anche la sua negazione, sono pochi, e molto caratteristici, e sono appunto i *paradossi*.

Se allora davvero vogliamo ammettere, in sede di discussione pubblica, che alcune posizioni sono accettabili ma sono anche accettabili le posizioni espresse dalle loro contraddittorie, allora forse dovremmo adattarci a verificare se davvero, in questi casi, c'è nascosto da qualche parte un paradosso. Se non c'è (ed è molto facile che non vi sia), allora la nostra via non sarà la tolleranza, ma piuttosto la ricerca di chiarimenti, di convergenze possibili, di informazioni ulteriori, o l'ammissione definitiva della nostra ignoranza sul tema²⁵.

D'altra parte la lettura della realtà in termini di verità che a volte confliggono, e dunque in termini di occasionali e riconoscibili contraddizioni «vere», è alla base della tradizione di filosofia politica che è forse la più frequentata della nostra storia, l'hegelo-marxismo. Le differenze tra il dialeteismo come teoria delle di-aletheie, le doppie verità, e la dialettica nel senso di arte delle contraddizioni discussive e storiche, è stata ripetutamente oggetto di analisi²⁶. Non è qui il caso di affrontare tutte le affinità e le differenze. Si può però forse suggerire una precisazione che è oggi ampiamente condivisa. Mentre il dialeteismo ammette contraddizioni statiche, che ci sono, e di cui dobbiamo riconoscere l'esistenza, la dialettica hegeliana ammette contraddizioni dinamiche, che evolvono, e dunque in definitiva non «sono» propriamente contraddizioni nel senso di vere e definitive verità che si contrappongono, ma piuttosto temporanee vicende di una verità umana che va precisandosi. In ogni caso, la paraconsistenza hegeliana sarebbe una paraconsistenza «debole», come si usa dire, ossia relativa alla conoscenza e non alla realtà, se non fosse che, come nota Berto²⁷, è la nozione di «realtà» che qui subisce una modifica sostanziale.

All'intero quadro così delineato può essere opposta una sola e fondamentale obiezione: che nei nostri confronti pubblici non si tratta propriamente di

²⁵ Ho cercato di descrivere il modo in cui l'ignoranza opera nella discussione pubblica per incoraggiare e nutrire il dogmatismo in D'Agostini 2010a, Appendice, e 2010b.

²⁶ Cfr. in particolare Priest e Routley 1984 (in particolare cap. 2); Priest 2006; Berto 2006 e Berto 2007. Cfr. anche D'Agostini 2010c e 2008.

²⁷ Cfr. Berto 2007.

«verità», ma piuttosto di pragmaticità ed efficacia, o al più di «accettabilità razionale». Ho cercato di mostrare che anche l'efficacia e l'accettabilità sono in ultimo basate su un certo modo in cui stanno le cose: «accetto p perché p è utile» significa in definitiva «accetto p perché le cose sono fatte in modo tale per cui un mondo in cui p sia vera è per me preferibile al mondo in cui non lo sia» (o anche «perché una situazione in cui io credo che p è più piacevole di quella in cui non ci credo»). Qualsiasi enunciazione programmatica e normativa, d'altra parte, coinvolge riscontri di fatto, e sarebbe artificioso e in fondo inutile levare di mezzo la verità, in circostanze di questo tipo. Come ho cercato di evidenziare, il vero momento interessante, quando si tratta di tolleranza e relativismo, è il momento in cui le posizioni entrano davvero in conflitto: ma gli autentici conflitti coinvolgono la verità, in quanto coinvolgono la contraddizione.

Alla base di queste posizioni, così rapidamente delineate, c'è evidentemente una teoria della verità e del suo ruolo in ambito pubblico. Di questa teoria ho potuto dare qui solo alcuni cenni, riservando ad altrove una sua formulazione più dettagliata.

franca.dagostini@polito.it

Riferimenti bibliografici

- BERTO, F., 2006: *Teorie dell'assurdo*, Roma, Carocci.
- BERTO, F., 2007: *How To Sell A Contradiction*, London, King's College.
- D'AGOSTINI, F., 2008: *The Last Fumes. Nihilism and the Nature of Philosophical Concepts*, Aurora (Col.), Daviesgroup Publications.
- D'AGOSTINI, F., 2009: *Paradossi*, Roma, Carocci.
- D'AGOSTINI, F., 2010a: *Verità avvelenata. Buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico*, Torino, Bollati Boringhieri.
- D'AGOSTINI, F., 2010b: *Epistemicismo e realismo. Contributo allo studio filosofico delle fallacie*, in A. Cattani, P. Cantù, I. Testa, P. Vidali, *La svolta argomentativa*, Napoli, Loffredo.
- D'AGOSTINI, F., 2010c: *Was Hegel Noneist, Allist, or Someist?*, in A. Nuzzo, *Hegel and the Analytic Tradition*, New York, Continuum.
- D'AGOSTINI, F., 2011: *Introduzione alla verità*, Torino, Bollati Boringhieri.
- FERRARIS, M., 2009: *Documentalità*, Bari–Roma, Laterza.
- FREGE, G., 1918: *Il pensiero*, in Id., *Ricerche logiche*, tr. it. R. Casati, Milano, Guerini, 1988.
- FRIXIONE, M., 2007: *Come ragioniamo*, Roma–Bari, Laterza.
- KANT, I., 1800: *Logica*, tr. it. L. Amoroso, Roma–Bari, Laterza, 1984.
- LYNCH, M., 2009: *Truth as One and Many*, Oxford, Oxford University Press.
- MACFARLANE, J., 2005: *Making sense of relative truth*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 105.
- MACFARLANE, J., 2007: *Relativism and Disagreement*, «Philosophical Studies», 132.
- MARCONI, D., 2007: *Per la verità*, Torino, Einaudi.
- PRIEST, G. E R. ROUTLEY, 1984: *On Paraconsistency*, Research Series in Logic and Metaphysics, Philosophy Department, Western Australia.
- PRIEST, G., 2006: *In Contradiction*, Oxford, Oxford University Press (1a ed. 1987).
- RICHARD, M., 2008: *When Truth Gives Out*, Oxford, Oxford University Press.
- SEN, A., 2009: *L'idea di giustizia*, tr. it. di L. Vanni, Milano, Mondadori, 2010.
- VARZI, A., 2005: *Ontologia*, Roma–Bari, Laterza.
- VATTIMO, G., 2009: *Addio alla verità*, Roma, Meltemi.
- VECA, S., 2005: *La priorità del male e l'offerta filosofica*, Milano, Feltrinelli.
- VERRA, V., 1992: *Hegel e lo scetticismo antico: la funzione dei tropi*, in Id., *Lecture hegeliane*, il Mulino, Bologna.
- WEDGWOOD, R., 2007: *The Nature of Normativity*, Oxford, Clarendon.