

**Sara Mollicchi**

**Realismo metafisico e disaccordo pubblico. Alcune riflessioni a partire da *Disputandum est. La passione per la verità nel discorso pubblico*.\***

1. Chi leggesse soltanto il frontespizio del libro di Antonella Besussi potrebbe essere indotto, vista la forte risonanza mediatica di quel dibattito, a collocarlo nel contesto del cosiddetto «nuovo realismo»<sup>1</sup>. *Disputandum est* nasce però, oltre che da un lavoro di ricerca del tutto indipendente, dall'insoddisfazione per le tesi di un'importante corrente in filosofia *politica*, quella dei liberali contemporanei raccolti (più o meno fedelmente) attorno al progetto di *Liberalismo politico* di John Rawls. Non si tratta, secondo Besussi, soltanto di dibattiti accademici: questa corrente di pensiero incarna allo stesso tempo una tesi sul significato della riflessione teorica e un approccio diffuso, sebbene in modo non sempre consapevole, nella sfera pubblica democratica. In questa intuizione si radica uno degli elementi di maggiore originalità del libro: l'intento di unire l'analisi di problematiche filosofiche classiche, spesso tralasciate dal pensiero politico contemporaneo, al dialogo con un pubblico più ampio di quello dei soli specialisti. Nelle prossime pagine vorrei sia presentare le linee fondamentali del discorso di Besussi, straordinariamente ricco nelle sue articolazioni, sia qualche considerazione a partire da esso.

Dall'inizio del libro viene in primo piano il problema della «disputa». Con questo termine Besussi indica un genere specifico di disaccordo, caratterizzato da una contrapposizione tra tesi contrarie e incompatibili<sup>2</sup> riguardo al tema fondamentale di che cosa, e in quali casi, renda degna di considerazione morale la vita umana. Si tratta in genere di «questioni di vita e di morte»<sup>3</sup>, perché il quesito diviene incalzante nelle zone liminali collocate all'inizio o alla fine della vita umana – come quelle al centro delle dispute su aborto e diagnosi pre-impianto, eutanasia e nutrizione artificiale di persone in stato vegetativo permanente –, oppure quando è in gioco il rapporto tra la vita degli esseri umani e quella di altri viventi – gli animali, e in particolar modo quelli più imparentati con noi sul piano evolutivo, ma anche ambienti naturali con le cui dinamiche interferiamo.

La discussione su questi temi può essere collocata, in base ai criteri del pensiero filosofico contemporaneo<sup>4</sup>, e con un certo margine di semplificazione, su due piani in

---

\* A. Besussi, *Disputandum est. La passione per la verità nel discorso pubblico*, Bollati Boringhieri, Torino 2012

<sup>1</sup> Cfr. ad esempio M. De Caro- M. Ferraris A (a cura di), *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, Einaudi, Torino 2012.

<sup>2</sup> Cfr. A. Besussi, *Disputandum est. La passione per la verità nel discorso pubblico*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 243-244.

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, p. 7.

<sup>4</sup> Il riferimento classico è il primo capitolo di G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge 1903, trad. it. di G. Vattimo, con una introduzione di N. Abbagnano, Bompiani, Milano 1964, che ha notoriamente segnato l'inizio di un programma di ricerca fortemente orientato in senso metaetico per l'intera filosofia pratica anglosassone. La tendenza oggi predominante che Besussi prende in considerazione, rivolta al contrario in direzione

linea di principio distinti. Sul primo, quello «normativo»<sup>5</sup>, ci si chiede se determinate azioni e comportamenti siano da apprezzare, permettere o contrastare (l'aborto è un male? È giusto che qualcuno decida della vita di un'altra persona in stato di coma irreversibile?), per quali ragioni e in base a quali valori (la vita umana è un bene da proteggere in ogni caso? Il rispetto che dobbiamo a un essere vivente è legato alla sua vulnerabilità al dolore o alla sua capacità di giudizio?). Sul secondo, quello che gli avversari di Besussi indicano in generale come «metafisico»<sup>6</sup>, ci volgiamo riflessivamente alle nostre valutazioni normative, ponendoci domande di natura epistemologica (Cosa conta come una ragione o una prova a sostegno di una certa tesi normativa? Cosa intendiamo quando sosteniamo che una credenza è «vera?»), metaetica (Le valutazioni descrivono qualcosa o equivalgono all'espressione di sentimenti?) o propriamente metafisico-ontologiche (Cosa intendiamo quando diciamo che una certa entità «esiste»? Esiste soltanto ciò che è oggetto della percezione quotidiana oppure anche qualcos'altro?). Siccome coloro che riflettono su «questioni di vita o di morte» possono trovarsi in disaccordo su uno, su più, o anche su tutti questi generi di problemi, le loro divergenze tendono a non avere un quadro di riferimento condiviso sullo sfondo del quale collocarsi<sup>7</sup>.

Ora, la «disputa» è un fenomeno particolarmente ostico per il pensiero liberale contemporaneo. È auspicabile, si sostiene, che essa si svolga al di fuori dello spazio istituzionalizzato a fini di deliberazione e decisione politica<sup>8</sup>, e quindi soltanto all'interno del più ampio dibattito pubblico *informale* della società<sup>9</sup>. Questa conclusione nasce da un interesse di natura prevalentemente *normativa*: non si valutano i meriti delle singole posizioni, né ci si pone il problema se in effetti esistano soluzioni da individuare o se le singole dispute possano individuarle; non è necessario entrare in questi problemi «*metafisici*», perché il punto è che il genere di disaccordi in questione si è storicamente dimostrato inconcludente nel migliore dei casi – non si giunge sostanzialmente mai a una soluzione condivisa dalle parti, e legato ad atteggiamenti prevaricatori nel peggiore – a prese di posizione, per farla breve, da guerra di religione. Nel corso della modernità politica, sostiene chi avanza

---

normativa, ha cominciato a prendere piede negli anni Settanta. Si veda, sempre per citare un riferimento tradizionale, J. Rawls, *The Independence of Moral Theory*, in "Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association", Vol. 48, (1974 - 1975), pp. 5-22. Per misurare la distanza tra la temperie culturale che segue l'opera di Rawls con quella che caratterizzava la prima metà del Novecento nella riflessione pratica e politica anglo-sassone, si veda ad esempio T.D. Weldon, *The Vocabulary of Politics. An Enquiry into the Use and Abuse of Language in the Making of Political Theories*, Penguin Books, Harmondsworth 1953.

<sup>5</sup> Cfr. A. Besussi, *Disputandum est*, cit., p. 13.

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, pp. 14-15.

<sup>7</sup> Cfr. *ivi*, pp. 22-23.

<sup>8</sup> Cfr. *ivi*, pp. 29-30.

<sup>9</sup> Cfr. *ivi*, p. 32. Tra i testi più noti che sostengono questa tesi, seppure con alcune differenze importanti, cfr. J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 2005, trad. it. di A. Ferrara, P. Palmiello, G. Rigamonti, C. Spinoglio, *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino 2012, lezione VI (*L'idea di ragione pubblica*) e *Un riesame dell'idea di ragione pubblica* (pp. 403-457); J. Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, trad. it. di L. Ceppa, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e associati, Milano 1996, pp. 426 e ss.; Id., Cfr. J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, trad. it. di M. Carpitella, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 32-33.

questa proposta, le società europee e nordamericane hanno sviluppato un apprezzamento per la convivenza pacifica e la tolleranza. Questi beni morali e politici sono minacciati dal proliferare indiscriminato della disputa, e possono essere protetti soltanto qualora le decisioni di rilevanza pubblica siano prese in base a un discorso che mette da parte il contrasto su cose prime e ultime per concentrarsi invece su principi e valori condivisi. Occorre escludere che la «passione per la verità» si diffonda nelle sedi politiche in senso stretto, perché è proprio la ricerca della verità ad alimentare la disputa. Nelle parole di Besussi, l'intento di chi porta avanti queste posizioni è «pacificatorio», e più teso a *conservare* accordi già raggiunti piuttosto che a cercarne di nuovi<sup>10</sup>.

La delimitazione dello spazio della disputa da una parte e del discorso politico dall'altra viene condotta in base al principio che Besussi chiama «dell'agnosticismo». L'idea di base è che ciascun cittadino o cittadina sia tenuto a esporre e sostenere, quando si viene a discorsi politicamente rilevanti nel senso specificato sopra, le proprie proposte attraverso ragioni che possono risultare non soltanto comprensibili, ma anche accettabili per tutti. In un contesto di disaccordo diffuso riguardo al modo di vedere la realtà, ciò implica il mettere da parte tutte le posizioni, sia «metafisiche» sia «normative», che caratterizzano le dispute. I cittadini possono tranquillamente continuare a sostenere, al di fuori dell'«avvocatura politica», tali posizioni, a ritenere vere le proprie e false quelle di chi è in disaccordo con loro, ma dovranno, in ambito politico, «sospendere il giudizio», cioè comportarsi come se non accettassero la verità o la falsità di alcuna delle tesi disputate. La «ragionevolezza» che il progetto politico in questione richiede a ciascuno, in base alla ricostruzione che Besussi ne offre<sup>11</sup>, consiste nella disponibilità ad assumere tale attitudine agnostica e «cooperante»<sup>12</sup>, cioè tesa a offrire soltanto ragioni condivisibili.

Nel libro si ribattezza la corrente liberale che sostiene questo progetto con il nome di «secolarismo», ma non perché essa nutra intenti specificamente anti-religiosi<sup>13</sup> – sebbene i suoi esiti colpiscano spesso le discussioni religiosamente improntate più delle altre. Il fatto è piuttosto che questo approccio, sviluppatosi come risposta ai conflitti che seguirono la Riforma Protestante, avrebbe esteso gradualmente lo stesso trattamento adottato nei confronti delle credenze religiose a qualsiasi tipologia di credenza (filosofica, politica, culturale) che comprenda tesi ulteriori rispetto a quelle sostenibili a livello politico. Questa tendenza storica viene analizzata nella seconda parte del primo capitolo: l'origine del secolarismo viene rintracciata nella fase seicentesca del pensiero liberale, quando la delimitazione delle «questioni di coscienza» rispetto a quelle oggetto di intervento statale, rispose al duplice, e

---

<sup>10</sup> Cfr. A. Besussi, *Disputandum est*, cit., pp. 97-100.

<sup>11</sup> Cfr. *ivi*, pp. 49-57. Besussi (come afferma, ad esempio, a p. 86) non intende ricostruire la specifica nozione di «ragionevolezza» adottata da Rawls (Cfr. J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., pp. 46-47, 52-53), ma riflettere in termini più astratti sul suo funzionamento in questa e in altre teorie liberali.

<sup>12</sup> Cfr. A. Besussi, *Disputandum est*, cit., pp. 52-57.

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, p. 25.

ambiguo, intento di difendere sia il credo individuale dall'ingerenza politica, sia la sfera pubblica dalle intemperanze di una coscienza dogmaticamente intesa.

Nel seguito del libro si dipana la vera e propria critica di Besussi al «secolarismo», nonché uno schema della sua contro-proposta. La critica sviluppa lo stesso punto di vista su due piani differenti, sebbene spesso intrecciati tra loro. In primo luogo, si constata l'incapacità, da parte della corrente liberale indicata, di risolvere i problemi al centro delle sue preoccupazioni, oltre che il rischio di crearne altri di una certa rilevanza. Se il modo di procedere del secolarismo consiste nella separazione aprioristica dei disaccordi politicamente trattabili da quelli che non lo sono<sup>14</sup>, e nella scelta della ragionevolezza come definita da Besussi quale carattere distintivo del comportamento politicamente accettabile, il suo intento «pacificatorio» rischia di prodursi nella semplice *esclusione* del conflitto. In quanto per definizione deve rinunciare a mostrare perché e in che senso *sia vero* che la ragionevolezza è un'attitudine da adottare, il liberale secolarista non potrà difendere la propria posizione da obiezioni. Sceglierà piuttosto i propri interlocutori tra coloro che sono già simpatetici alle sue tesi, ed eviterà di rispondere a coloro che, per varie ragioni, non sono convinti dal criterio della ragionevolezza in quanto tale. Proprio come le sette che vorrebbe tenere a bada, il secolarismo finisce con il «predicare ai convertiti» piuttosto che interloquire con i «miscredenti»<sup>15</sup>. Del resto, anche il desiderio liberale di *mantenere* la concordia è meno benefico di quanto sembri: rinunciando al mutamento di credenze che la discussione potrebbe produrre, il secolarismo rischia di trasformarsi nella semplice difesa dello *status quo*<sup>16</sup>.

Su questo lato della critica di Besussi getta però una luce originale la sua seconda, più controversa, linea di argomentazione. Il libro affronta infatti, parallelamente, la pretesa secolarista di riscontrare una *separazione netta* tra le due dimensioni del dibattito etico, quella «normativa» e quella «metafisica», sopra indicate, nonché la convinzione, propria di tale posizione liberale, di potersi presentare in termini esclusivamente «normativi». Infatti, se le questioni di verità sono da escludere dalla riflessione politica, il liberalismo dovrà astenersi anche dal prendere posizione sui vari significati che il termine «vero» e «falso» possono assumere. Anche su problemi quali l'esistenza di principi normativi validi al di là di quello che gli esseri umani sono in grado di comprendere o scoprire, o di «fatti» nel mondo ai quali tali principi si richiamerebbero, il secolarismo dovrebbe propendere per l'«agnosticismo». Ma la radice di tutti i problemi del secolarismo sta nel fatto che non può andare fino in fondo in questo intento. Besussi ritiene che ci sia, dal punto di vista liberal-secolare, «una concezione filosofica della verità considerata specificamente responsabile degli effetti problematici ascrivibili al concetto»:

---

<sup>14</sup> Cfr. *ivi*, pp. 71-74.

<sup>15</sup> Cfr. *ivi*, pp. 27-28, 59, 56, 63-64 (n. 8).

<sup>16</sup> Cfr. *ivi*, pp. 37-38.

si tratta di una concezione realista, identificata essenzialmente da una tesi «independentista» sulla validità di standard normativi. 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<sup>17</sup>.

Che le cose stiano in questo modo, secondo Besussi, è reso chiaro dal fatto che, sebbene sospendere il giudizio sulla verità significhi a rigore evitare anche posizioni che ridimensionino o abbandonino questo concetto<sup>18</sup>, i procedimenti di deliberazione politica individuati come accettabili dal secolarismo ricalcano i modelli di ricerca della conoscenza come vengono descritti da varie posizioni *non realiste* o *anti-realiste*. In alcune fasi del loro pensiero, filosofi come, tra gli altri, Hilary Putnam e, in ambito più strettamente etico-politico, Jürgen Habermas<sup>19</sup> hanno proposto, sebbene secondo modalità anche molto differenti, di utilizzare il concetto limite di giustificazione in condizioni epistemiche («discorsive», secondo Habermas) ideali come esplicitazione della nozione di verità. Secondo Besussi, l'agnosticismo presentato in precedenza può ad esempio essere descritto, in questo senso, come un approccio che tiene separata la nozione di verità da quella di giustificazione delle credenze, ma modella il dibattito politico sulla seconda<sup>20</sup>. Dovrà perciò essere distinto da quello che nel libro viene indicato come «negazionismo», cioè la tesi che la nozione di verità sia inutile, o addirittura incomprensibile, dal punto di vista degli interessi e delle pratiche umani, e debba quindi essere abbandonata e sostituita con quella di giustificazione – una tesi che incontriamo negli scritti di Richard Rorty<sup>21</sup>. Il «possibilismo» sarebbe infine una strategia non realista che non esclude la distinzione tra verità e giustificazione, e, pur ritenendo che la discussione pubblica debba costituirsi sul modello della ricerca della seconda, riconosce la nozione di verità come concetto guida per le pratiche di giustificazione e come limite ideale di tali pratiche<sup>22</sup>. Besussi non accetta quest'ultimo modello, ma ritiene che esso indichi la via che occorre intraprendere se si vuole trattare in maniera adeguata il problema della rilevanza pubblica della disputa: riconoscere finalmente che quest'ultima presuppone

---

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, pp. 106.

<sup>18</sup> Si veda la significativa osservazione di Rawls secondo la quale, in base alla sua definizione di «metafisico», anche un filosofo come W.V.O. Quine si occupa di «metafisica»: J. Rawls, *Reply to Habermas*, in «The Journal of Philosophy», 92 (1995), 3, trad. it. di A. Ferrara, *Risposta a J. Habermas*, in «Micromega. Almanacco di filosofia 1996», p. 379.

<sup>19</sup> Cfr. ad esempio J. Habermas, *Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School*, in Id., *Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996, trad. it. di L. Ceppa, *Replica al convegno della Cardozo Law School*, in J. Habermas, *Solidarietà tra estranei*, Guerini e associati, Milano 1997, p. 65; H. Putnam, *Reason, Truth, and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, trad. it. di N. Radicati di Brozolo, *Ragione, verità e storia*, con una introduzione di S. Veca, il Saggiatore, Milano 1989, pp. 57-58.

<sup>20</sup> Cfr. A. Besussi, *Disputandum est*, cit., pp. 110-111.

<sup>21</sup> Cfr. *ivi*, pp. 111-114.

<sup>22</sup> Cfr. *ivi*, pp. 114-117.

quantomeno *intuizioni* di natura realista, e comprendere quali siano le conseguenze politiche di questo fatto.

A questo punto, occorre chiarire quale sia l'interpretazione adeguata dell'idea, per il momento indeterminata, che anche i disaccordi di natura normativa, e le dispute in particolare, siano dotate di risposte corrette a prescindere dalla nostra capacità di individuarle, e che, secondo Besussi, debbano tenere conto di «fatti nel mondo» indisponibili alla nostra volontà. Cosa si intende per «realismo», in relazione alle nostre valutazioni, e soprattutto a livello etico-morale? Da un punto di vista secolaristico, si rinnova, di fronte a tesi di questo tipo, la preoccupazione che la natura «fattuale» del discorso normativo metta tra parentesi il legame tra valutazione e libera riflessione umana – una deriva che rafforzerebbe il sospetto di autoritarismo già aleggiante attorno all'idea di «pretesa di verità». Introducendo il problema del rapporto tra fatti e valori e il dibattito tra naturalismo e non-naturalismo in relazione ai valori etici, Besussi si impegna a fugare questo timore, valendosi soprattutto della distinzione, tipicamente realista, tra il fatto che esistano verità non dipendenti dalle credenze umane e il fatto che esse siano state senza ombra di dubbio raggiunte da chi sostiene un certo punto di vista<sup>23</sup>.

Dopo aver trattato queste e altre obiezioni, il testo si dedica all'analisi di alcune posizioni in favore di una versione, per così dire, *minimale* di realismo, quali ad esempio quelle dell'ultimo Bernard Williams, la cui posizione è definita da Besussi «realismo incompiuto»<sup>24</sup>. Il filosofo inglese propone, per riassumere il punto in maniera molto schematica, di considerare la nozione di verità a partire da due tipologie di comportamento che hanno un enorme valore per gli esseri umani: le virtù di «precisione» («*accuracy*»), cioè l'impegno ad assicurarsi che la propria descrizione della realtà sia corretta e a superare gli ostacoli che possono rendere difficile la conquista della verità, e quella di «sincerità» («*sincerity*»)<sup>25</sup>. Il fatto che il concetto di verità sia così importante per noi dipenderebbe *non* dalla possibilità di definire la verità stessa come una proprietà specifica delle credenze e indipendente da noi, ma dal fatto che la ricerca di credenze vere permette di sviluppare le virtù sopra indicate. Perché quest'ultimo fatto *si dia*, però, dobbiamo perseguire la verità *come fine in se stessa*, come se si trattasse di un obiettivo indipendente dai nostri sforzi e che vale la pena raggiungere a prescindere da ogni altro risultato<sup>26</sup>. Sul piano del discorso pubblico e della vita politica, l'interesse per la verità si riflette, secondo Williams, nell'opposizione alla menzogna come strumento politico, nella resistenza alle derive maggioritarie delle democrazie e in uno sforzo di verifica e correzione delle credenze comunemente accettate. Ma Besussi ritiene che questa difesa del realismo non basti:

---

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, pp. 131-142.

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, pp. 155.

<sup>25</sup> B. Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton University Press, Princeton 2002, trad. it. di G. Pellegrino, *Genealogia della verità: storia e virtù del dire il vero*, Fazi, Roma 2005, cap. 5-6.

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, pp. 59-61.

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 [...]. 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 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 ha 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<sup>27</sup>.

Una volta messa da parte quindi anche questa opzione, il discorso prosegue, nell'ultima parte del terzo capitolo, sotto forma di un confronto generale tra realismo e costruttivismo in ambito etico-morale. Besussi osserva all'inizio:

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 [...]. 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<sup>28</sup>.

In ultima analisi, la tesi che sia corretta ogni valutazione che risulti da un processo di ragionamento adeguatamente *costruito* – secondo criteri che variano a seconda della teoria costruttivista di volta in volta in questione<sup>29</sup> – risulta difficilmente sostenibile, dal momento che non può escludere che il risultato del migliore ragionamento normativo disponibile risulti comunque errato<sup>30</sup>, né individuare ragioni da offrire a coloro che costruiscano le loro decisioni secondo criteri notevolmente differenti dai nostri, e con esiti per noi inaccettabili<sup>31</sup>.

L'ultima parte di *Disputandum est* traccia quindi le conseguenze etiche e politiche che discendono dalla critica del liberalismo secolarista e della sua attitudine anti-realista. Occorre infatti chiarire il significato delle argomentazioni precedenti in relazione al ruolo che dovrebbe essere assegnato alla disputa in ambito politico, e cosa questo ruolo comporti per le questioni di giustizia ed eguale rispetto dei cittadini. Infine, Besussi illustrerà la sua tesi anche in relazione a casi specifici di

---

<sup>27</sup> A. Besussi, *Disputandum est*, cit., pp. 160-161.

<sup>28</sup> Cfr. *ivi*, p. 185.

<sup>29</sup> Uno dei punti di vista più rappresentativi è quello esposto in C. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, con saggi di G.A. Cohen, R. Geuss, T. Nagel e B. Williams, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

<sup>30</sup> A. Besussi, *Disputandum est*, cit., p. 187, 192.

<sup>31</sup> Cfr. *ivi*, pp. 193-195.

disputa, quali quello della nutrizione artificiale di persone in stato vegetativo permanente e, più distesamente, quello dell'aborto.

Nel quarto e ultimo capitolo, la natura dei disaccordi su cose prime e ultime viene ulteriormente specificata. In particolare, una nozione di disputa che non si fermi all'insieme di atteggiamenti effettivamente messi in mostra nel dibattito pubblico, ma che individui un modello ideale di comportamento<sup>32</sup>, sembra capace di incorporare una serie di principi normativi dei quali coloro che riflettono sulla politica e coloro che attivamente decidono al suo interno dovrebbero tenere conto. La disputa si distingue sia dal dialogo, come confronto nel quale gli interlocutori considerano importante soltanto la ricerca della verità – qualsiasi essa sia, sia dalla polemica, come scontro di punti di vista settari indifferenti alla ragione e al torto<sup>33</sup>. La sua natura appassionata si lega alla percezione della rilevanza dei problemi in gioco, e all'interesse perché sia la propria credenza ad affermarsi. Ma ciò *non* a costo di un atteggiamento infallibilistico e prevaricatorio. Il principio di cercare sempre una verità indisponibile alla propria volontà e alla propria tendenza alla manipolazione è la norma fondamentale della disputa, nonché il criterio che dovrebbe regolare la distinzione tra ragioni più o meno ricevibili al suo interno – in contrapposizione al criterio della ragionevolezza. Perciò nessun genere di argomentazione, sia essa di origine metafisica, religiosa, filosofica, ecc. potrà essere esclusa dal dibattito in ambito politico finché rispetta questo principio<sup>34</sup>. Soltanto il «fanatismo», come rifiuto della messa in questione delle proprie tesi, e il «nichilismo», come rinuncia all'idea che la disputa stessa abbia un contenuto cognitivo, sono da considerarsi fonti di ragioni alle quali non si devono risposte<sup>35</sup>.

Permettere che la disputa si svolga anche in ambito strettamente politico, e in relazione a decisioni di natura legislativa, significa riconoscere come obiettivo del confronto pubblico, più che il consenso, la chiarificazione e la comprensione reciproca tra le posizioni contrastanti<sup>36</sup>. In questa direzione si muove anche la proposta di Besussi quanto al problema della legittimità, e soprattutto alla necessità di operare scelte in condizioni nelle quali persistano forti divisioni. In situazioni nelle quali si deve giustificare l'obbedienza alle leggi di fronte a coloro che siano duramente in disaccordo con alcune di esse, e allo stesso tempo, in liberal-democrazia, fondare il potere coercitivo che le impone sul consenso dei governati, il secolarismo sceglie come legittime le decisioni frutto di una deliberazione ragionevole<sup>37</sup>. Besussi ritiene invece che, quando sia in corso una disputa, soltanto la pratica del compromesso possa condurre a una legislazione legittima<sup>38</sup>. Soltanto in questo caso, infatti, il risultato codificato nelle norme, sempre parziale e rivedibile,

---

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, p. 269.

<sup>33</sup> Cfr. *ivi*, p. 245.

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, pp. 117-127.

<sup>35</sup> Cfr. *ivi*, pp. 127-129.

<sup>36</sup> Cfr. *ivi*, p. 248.

<sup>37</sup> Cfr. *ivi*, pp. 32-33.

<sup>38</sup> Cfr. *ivi*, pp. 259-265.



può essere considerato, dal punto di vista delle parti, come un momento pragmaticamente inevitabile e necessario al rispetto della facoltà di giudizio di tutti, e non come l'accettazione *sul piano etico* di un giudizio normativo che si trova, per così dire, *a metà strada* tra le tesi più radicali.

2. Come credo traspaia dalla ricostruzione precedente, il filo conduttore di *Disputandum est* è la rilevanza pubblica e sociale di un *interesse* spiccatamente filosofico: quello per la riflessione sulla natura delle ragioni che sorreggono le nostre prese di posizione, soprattutto quando si tratta di valutazioni. Parlo di un «interesse», piuttosto che di una «tesi» o di un «punto di vista», perché mi sembra che questa sia l'obiezione centrale che Besussi solleva contro il «secolarismo», prima ancora di evidenziarne i punti morti e le difficoltà sul piano decisionale e legislativo: esso è cieco alla concretezza inaggrabile della disputa, al significato del realismo «metafisico» per l'esperienza e, in sostanza, al valore della riflessione filosofica per la vita<sup>39</sup>. Nella parte che segue non posso occuparmi dei molti possibili sviluppi di questo tema classico. Ma le questioni che vorrei sollevare non sono separabili da tale nucleo problematico. Esse suggeriscono un'esigenza di chiarificazione rispetto alla trattazione di Besussi: condivido e ritengo fondamentale l'interesse alla base del suo libro – almeno per come lo capisco –, e sono interessata a individuare il modo migliore per difenderlo.

Se torniamo alla distinzione iniziale fatta propria dalla maggioranza dei filosofi politici liberali contemporanei, quella tra discorso «normativo» e discorso «metafisico», possiamo rilevare come la sua utilità sia proporzionale alla possibilità di considerarla una ripartizione netta e radicale. Sulla nitidezza di questo dualismo si basa la pretesa normativamente connotata di rinunciare *del tutto* alla riflessione «metafisica», e di mettere da parte quindi un *secondo* genere di problema, quello dell'origine della validità dei principi e dei valori etico-morali. Chi si occupasse di quest'ultimo quesito potrebbe farlo in vari modi: ai due estremi di una vasta gamma di opzioni si collocano le due ipotesi, «dipendentista» e «indipendentista», indicate sopra. Ma, in base alla posizione che è oggetto di critica nel libro, il punto di vista normativo può decidere se e in che modo oltrepassare la barriera che lo separa dall'intero ambito di queste risposte; e, nello specifico, decide di non farlo. Secondo Besussi, come abbiamo visto, la mossa del sostenitore della riflessione normativa non è così semplice: nel caso della corrente etichettata come «secolarismo», si finisce comunque per assumere posizioni equivalenti a quelle degli anti-realisti<sup>40</sup>. Ciò dipende dal fatto che il presupposto iniziale è sbagliato: la distinzione tra «normativo» e «metafisico», sembra suggerire Besussi, è molto più sfumata di quanto creda il suo avversario, tanto che può accadere sia che posizioni in ambito normativo

---

<sup>39</sup> Mi sembra che questo sia il modo nel quale viene interpretato l'interrogativo che torna più volte nel testo, quello dell'Eutifrone di Platone riguardo al fondamento dei valori di natura religiosa (n. 32 a p. 104, pp. 108, 184): ciò che si riflette nel riferimento alla divinità è, secondo questa lettura, il radicamento concreto e *personale* del problema della giustificabilità razionale del valore.

<sup>40</sup> A. Besussi, *Disputandum est*, cit., pp. 105-106.

abbiano conseguenze metafisiche – o meglio, metaetiche –, come nel caso del secolarismo, sia il contrario. Il realismo in molte sue forme, secondo Besussi, ha infatti conseguenze normative, e anzi «esistenziali» importanti<sup>41</sup>, e proprio queste conseguenze sono l'oggetto centrale del suo libro.

Ora, alla tesi che il liberalismo politico presenti una deriva anti-realistica, e a quella che la distinzione tra normativo e metafisico non debba essere intesa come un dualismo, Besussi sembra aggiungere un altro punto, ovvero l'idea che la scelta di porsi domande di natura prevalentemente normativa abbia *sempre* il genere di conseguenze tendenzialmente anti-realistiche indicate. Secondo questa ulteriore tesi, cioè, la pretesa (normativa) di rimanere sul solo piano normativo condurrebbe a pensare nei termini in cui penserebbe chi si occupasse di questioni «metafisiche», e *in più* assumesse una posizione anti-realista (o «dipendentista», come la chiama Besussi). D'altra parte, i risvolti normativi di una concezione realista vengono descritti nel modo seguente:

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 [...]. Lasciamo stare se nel caso specifico [l'esempio è quello di una valutazione sul suicidio assistito] ci riesce. Quello che conta è che il giudizio vuole giudicare secondo quello che la verità morale richiede [...] Gli effetti delle altre concezioni metaetiche sulla forza del linguaggio normativo sono indubbiamente meno intensi perché dipendono da sentimenti, attitudini, costruzioni<sup>42</sup>.

Questa osservazione sarebbe confermata indirettamente da una strategia che Besussi considera interessante, ma che non condivide, nel – o meglio, *contro* il – dibattito tra realisti e anti-realisti in morale. Secondo tale approccio, detto «quietismo», le tesi realistiche si riducono in realtà, nonostante il modo in cui vengono presentate, a un tentativo di rafforzare, di «gonfiare» posizioni semplicemente normative – non metafisiche o metaetiche<sup>43</sup>. Se dico che la validità di un certo principio morale è nella natura delle cose, cioè, sto soltanto cercando di mostrare il mio attaccamento a quel principio, o di renderlo più influente, o di sottolinearne la rilevanza, e così via. Non sto anche avanzando una qualche *altra* presa di posizione *a proposito di* esso. Besussi non condivide l'approccio quietista – che generalmente ha l'obiettivo di sconfessare l'idea stessa che la contrapposizione tra realisti e anti-realisti abbia un senso, ma ritiene che essa colga in qualche modo un aspetto importante del realismo<sup>44</sup>.

In collegamento con questa descrizione delle, per così dire, *conseguenze del realismo*, sembra – questo è il punto che mi risulta meno chiaro – che Besussi

---

<sup>41</sup> Cfr. *ivi*, p. 16.

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, p. 17.

<sup>43</sup> Cfr. T. McPherson, *Quietism*, in "The International Encyclopedia of Ethics", online dall'1 febbraio 2013.

<sup>44</sup> A. Besussi, *Disputandum est*, cit., p. 17.

consigli anche una sorta di procedimento opposto a quello del liberale secolarista, o comunque a chi si concentri esclusivamente sul livello normativo: sembra che Besussi ritenga che «la metaetica condizion[i] la normatività restando autonoma nel suo dominio»<sup>45</sup>, e cioè che sia necessario chiarire preliminarmente le questioni metaetiche – o, più in generale, «metafisiche» secondo l'accezione secolarista – e *poi* trarre le conseguenze normative del ragionamento.

Vorrei analizzare più a fondo sia quest'ultima considerazione, sia la descrizione degli effetti della scelta in favore della riflessione normativa da una parte, e di quella metafisica e realista, dall'altra. Infatti, condivido l'idea di Besussi che non si dia una separazione così netta come si vorrebbe far credere tra discorso metafisico e discorso normativo, e anche quella che mi sembra la sua interpretazione (nella maggior parte del libro) del significato normativo del realismo filosofico. Ma non so se la relazione tra ambito normativo e ambito metafisico sia esattamente, o soltanto, quella da lei indicata. Credo inoltre che sia utile chiarire bene che cosa il realismo *non dovrebbe implicare*.

Se proviamo a tracciare un breve schema della riflessione tipica che si concentra su tematiche di natura normativa, possiamo supporre che essa intrecci una serie di ragioni che partono da un problema di valutazione specifico e sostanziale («ti stai comportando in maniera ingiusta con questa persona agendo in questo modo?»), e arrivano a individuare gradualmente considerazioni più generali, sebbene sempre di *contenuto*, per così dire (fino a valutazioni molto generali e astratte, come «è giusto tributare un eguale rispetto a ciascun essere umano»). In questo modo, ogni ulteriore passaggio nel nostro ragionamento, o nella discussione con i nostri interlocutori, si aggancia a quello che già ritenevamo valido sul piano morale, o che ritenevamo valido ma abbiamo riconsiderato a causa di eventi e ragionamenti sopraggiunti in seguito – che, in ogni caso, si collegavano alla nostra esperienza precedente. Perciò i nostri risultati, più o meno chiari e generali, non andranno al di là di ciò a cui siamo stati capaci di arrivare. Ma è importante osservare che, nel ricercare quei risultati, non abbiamo rintracciato i principi che, quali che fossero, offrivano un sostegno alle valutazioni che già ci trovavamo ad avere. Non abbiamo cercato una *conferma* di quello che credevamo di sapere, ma abbiamo confrontato le ragioni a sostegno di posizioni differenti, e confrontato valori e principi in contraddizione gli uni con gli altri.

Credo che la catena di ragioni individuata possa essere intesa come il tentativo di passare da posizioni che incorporano valori dipendenti da valori più significativi a posizioni che incorporano valori via via meno dipendenti da altri<sup>46</sup>. Giungiamo in qualche modo a valori, o principi, che consideriamo validi in maniera non condizionata, cioè che non consideriamo validi *soltanto a condizione che* lo siano altri valori più rilevanti – o, comunque, tendiamo ad avvicinarci a un risultato simile.

---

<sup>45</sup> Cfr. *ivi*, pp. 16, 196 (n. 41), 67 (n. 12), 70 (n. 16), 105.

<sup>46</sup> Si veda la definizione della distinzione tra «valore finale» e «valore strumentale» in C. Korsgaard, *Two Distinctions in Goodness*, in T. Rønnow-Rasmussen - M. J. Zimmerman (eds.), *Recent Work on Intrinsic Value*, Springer, 2005, p. 78.

Nel mezzo di questo percorso, potrebbe emergere il problema se l'accettabilità alle persone, o un certo genere di preferenza qualificata che esse accordano a un principio, sia un valore, e, inoltre, se lo sia di per sé oppure no. A questo punto la riflessione normativa può prendere almeno due direzioni diverse. Sembra che il secolarista che Besussi si impegna a criticare risponda affermativamente all'ultimo quesito. Ma se, al contrario, si conclude che esistono valori più importanti che conferiscono rilevanza al fatto che un principio sia accettabile (in vari modi) per coloro che devono farsi guidare da esso, quali che siano questi valori, si sarà propensi a rispondere in un certo modo alla domanda: «credi che il tale principio per te fondamentale sarebbe valido anche se nessuno lo condividesse, anche se le persone lo considerassero da rifiutare, o addirittura nessuno ci avesse mai pensato?». Credo cioè che si risponderebbe positivamente a questa domanda.

Sembra che questa risposta mostri in qualche modo un intreccio tra riflessione «normativa» e riflessione «metafisica»<sup>47</sup>, dato che sembra difficile distinguerla da una tesi epistemologica sulla validità di proposizioni in relazione a ciò che le persone possono o non possono *conoscere*. Perciò, sembra testimoniare a favore della tesi di Besussi secondo la quale non esiste una separazione netta tra dimensione normativa e dimensione metafisica, ma *contro* sia l'idea che una riflessione prevalentemente improntata in senso normativo conduca a esiti anti-realistici – perché credo che la conclusione raggiunta sia almeno «independentista» nel senso indicato da Besussi, sia – naturalmente, qualora il modello di ragionamento proposto sia plausibile – la convinzione che la giustificazione di una teoria normativa debba basarsi prevalentemente sulla deduzione a partire da tesi di natura metafisica o metaetica.

Ciò che probabilmente la conclusione alla quale siamo giunti *non* presenta è un argomento riguardo all'esistenza di determinati stati di cose, che Besussi ritiene inscindibile da un «independentismo» correttamente inteso. Supponiamo infatti che emerga una domanda ulteriore: «credi che la validità del principio per te fondamentale potrebbe consistere nel fatto che le situazioni nelle quali è chiamato in causa possiedono alcune caratteristiche, o proprietà importanti?». Immagino che il nostro interlocutore possa considerare questa domanda in due modi: o come una riproposizione della domanda precedente in una veste diversa, oppure come una domanda ulteriore riguardo alla natura più o meno subordinata ad altri principi della validità del principio in questione. Questo secondo caso è importante perché mostra ancora come la nostra riflessione si trovi *al crocevia*, per così dire, tra ambito «normativo» e ambito «metafisico» – in questo caso, ontologico. Ma la risposta di chi ritenga un certo principio come fondamentale, come il genere di valutazione dalla quale ogni altra trae la propria validità, dovrà essere negativa. Se così non fosse, il risultato sarebbe che, in fin dei conti, la validità del nostro principio è *subordinata* a un'altra fonte di valore: certe proprietà, qualsiasi esse siano, delle situazioni nelle quali il principio è chiamato in causa.

---

<sup>47</sup> Sempre in base all'accezione che abbiamo conferito in precedenza a questi due termini.

Ora vorrei passare al rapporto inverso indicato da Besussi: quello attraverso il quale la presa di posizione independentista in senso filosofico produce conseguenze normative rilevanti per le nostre valutazioni quotidiane. In proposito, è importante chiarire in che senso l'«independentismo» doti le nostre prese di posizione di «autorevolezza», per usare l'espressione di Besussi, e in che cosa quest'ultimo carattere *non* possa consistere. Non può consistere nel fatto che i nostri principi sono (maggiormente) in grado di ottenere il riconoscimento delle persone. Non può costituire, cioè, una misura del loro *successo* nell'uditorio al quale proponiamo i principi che riteniamo validi, né, tantomeno, della loro realizzabilità nella realtà. La logica dell'independentismo si basa precisamente sull'idea che il fatto che un principio sia valido non ha alcuna relazione predefinita con il fatto se le persone credono o meno che lo sia. Perciò non solo non c'è modo di «aggiungere autorevolezza» a un principio o una valutazione attraverso l'independentismo, o anche il realismo morale a livello ontologico, nel senso di rendere più influente, più degna di considerazione, più *seria* una certa posizione. L'attitudine independentista *proibisce espressamente* questo intento.

In cosa consiste, dunque, l'«autorevolezza» che l'independentismo attribuirebbe alle nostre tesi? Credo che debba trattarsi della capacità del realismo, come tendenza filosofica generale, di ispirare in coloro che sono alla ricerca di valutazioni morali corrette una particolare accuratezza e attenzione. In sostanza, dell'atteggiamento che Besussi attribuisce a Diane Arbus citandola in esergo: «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». Il significato normativo dell'independentismo consiste in un atteggiamento che non *inquadra* la realtà morale in modo da trarne un'immagine confacente alle proprie esigenze, e che non si *accomoda* sulle credenze considerate corrette al momento o in passato. Per questo tiene anche conto del rischio di trasformare la ricerca di principi autorevoli in un approccio semplicemente autoritario, e di sostituire alla serietà del proprio impegno un contegno serio.

Si potrebbe obiettare che in realtà è il presupposto, fatto proprio dai soggetti conoscenti, che l'independentismo sia una ipotesi filosofica corretta a far sì che essi mettano in pratica queste virtù. Ma l'obiezione fraintende la tesi secondo la quale l'independentismo filosofico ha conseguenze normative. Le virtù di accuratezza, attenzione e cura per la verità sono a loro volta continuamente sottoposte a scrutinio e riformulazione al fine di saggiarne l'apprezzabilità, e non risultano intelligibili a prescindere dalla correttezza dell'ipotesi independentista – cioè se, alla fine dei conti, la verità risulta una nozione inconsistente. Questo è il modo in cui, credo, deve essere interpretato il passaggio di Besussi contro Williams che ho citato in precedenza: non stiamo sostenendo che l'independentismo è una prospettiva filosofica da adottare in nome degli atteggiamenti apprezzabili che la convinzione della sua correttezza ingenera nelle persone. Piuttosto, è l'indipendente validità di *alcuni* principi – se essi in effetti risultano validi – a giustificare le virtù in questione come tali, e quella che si

diano *in generale* principi indipendentemente validi è una tesi che deve essere argomentata e discussa come ogni altra.

Il problema è che, poche righe dopo, il discorso di Besussi prende un piega ambigua, che rischia di smentire l'interpretazione precedente:

il punto non è se questo modo di procedere del realismo incompiuto [di Williams] 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 [...]. 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<sup>48</sup>.

In passaggi del genere Besussi rischia di suggerire che è proprio un genere di «autorevolezza» come *puntello esterno* per le nostre tesi normative che la tesi realista cerca di assicurarci. Ma in questo modo si tende non tanto a riconoscere che esiste, in fin dei conti, qualcosa di vero nel quietismo, ma a *dare apertamente ragione* ai suoi propugnatori.

3. L'ambiguità che ho appena cercato di evidenziare mi sembra influenzare anche alcuni passaggi importanti dell'argomentazione diretta contro l'approccio secolarista. Un tema estremamente rilevante è quello della «contraddizione resistente tra bisogno di giustificazione e bisogno di assoluto»<sup>49</sup>, incontrata da coloro che argomentano l'accettabilità di una certa soluzione normativa o politica. Besussi descrive, come ho già accennato, due atteggiamenti differenti che i sostenitori di principi normativi possono assumere nel difendere le loro tesi da obiezioni. L'approccio secolarista cerca una «giustificazione politica», mentre quello realista si impegnerebbe in una «giustificazione filosofica»<sup>50</sup>. Il secolarista tende cioè a rivolgersi a coloro che già in qualche misura condividono il suo ideale di discorso pubblico e di ragionevolezza, e a rafforzare le convinzioni di questi interlocutori «già convertiti». L'approccio favorevole alla disputa si rivolge invece a un uditorio in linea di principio illimitato, cerca di offrire ragioni volte a modificare le opinioni altrui, e si apre a eventuali obiezioni sollevate da punti di vista anche del tutto estranei al proprio. Secondo Besussi, la concezione filosofica della giustificazione

---

<sup>48</sup> A. Besussi, *Disputandum est*, cit., p. 162.

<sup>49</sup> Cfr. *ivi*, p. 103.

<sup>50</sup> Cfr. *ivi*, pp. 94-95.

riconduce la fundamentalità 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 a 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. 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<sup>51</sup>.

Ora, mi sembra che anche questo argomento necessiti di qualche chiarimento nel senso che ho indicato sopra. Da una parte, si può interpretare l'argomentazione di Besussi come una sorta di confutazione della posizione avversaria a partire dalle sue stesse premesse. Possiamo cioè considerare gli obiettivi che il secolarismo si propone di realizzare, e giungere alla conclusione che non riesce affatto in quest'impresa. L'intento della corrente liberale in questione è infatti quello di sostenere tesi che risultino accettabili per gli interlocutori a cui si rivolge. Pertanto argomenta a partire da principi che tali interlocutori considerano fondamentali e irrinunciabili. In questo modo, però, rinuncerà da subito al successo nei confronti di coloro che *non* condividono quegli stessi principi. Il progetto teorico che più si propone di avere un'utilità pratica immediata finisce per risultare inconcludente, e, per metterla in termini un po' brutali, l'*attivismo a oltranza* del liberalismo lo condanna a girare su se stesso.

Credo che i secolaristi possano rispondere in due modi a questa critica. Filosofi come Rawls potrebbero rispondere, mi sembra, di *non avere affatto* l'ambizione di ampliare il loro uditorio di partenza<sup>52</sup>: confermare le credenze di chi è già d'accordo con loro è un obiettivo che considerano abbastanza degno dei loro sforzi. Ciò non toglie, naturalmente, che tale progetto possa continuare a sembrare molto modesto ai loro avversari. Una risposta più interessante, perché ci avvicina alla lettura problematica dell'argomento di Besussi, è quella che credo offrirebbe un liberale come Richard Rorty<sup>53</sup>. Questi non avrebbe alcuna difficoltà a riconoscere che il suo

---

<sup>51</sup> Cfr. *ivi*, p. 103.

<sup>52</sup> Cfr. ad esempio, J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 61.

<sup>53</sup> Cfr. Rorty, *Solidarity or Objectivity?*, in Id., *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, trad. it. di M. Maraffa, *Solidarietà od oggettività?*, in *Scritti filosofici: Volume I*, a

desiderio principale è portare più persone possibili a condividere i suoi valori. Sarebbe anzi veramente felice se potesse nutrire la sensata speranza che un giorno tutti saranno d'accordo con lui. Ma il problema è che, se questa speranza risultasse fondata, non lo sarebbe di certo grazie a una qualche nozione di verità. L'ipotesi che esistano tesi vere indipendentemente da ciò che chiunque può pensarne si è rivelata uno strumento inadatto a portare i nostri interlocutori a convergere sulle nostre posizioni. Se qualcuno crede che i principi liberali di tolleranza dovrebbero diffondersi nel mondo, secondo Rorty, dovrebbe anche capire che un'eventuale fondatezza di tali principi indipendente dall'opinione di chiunque – qualsiasi cosa ciò possa mai significare, aggiungerebbe naturalmente Rorty –, non sarebbe utile alla realizzazione dei suoi desideri. Perciò, per farla breve, è meglio lasciar perdere il problema della verità e occuparsi della diffusione del liberalismo in modi più efficaci. Ad esempio, impegnandoci affinché sempre più persone abbiano occasione di sperimentare le conseguenze concrete apprezzabili delle pratiche politiche liberal-democratiche.

Rorty attribuisce cioè al realista l'interesse al successo che sopra escludevo come risvolto normativo di questo approccio. Questo è l'atteggiamento del realista descritto dal punto di vista del suo avversario, ed è necessario che la descrizione risulti scorretta, se il realismo può essere difeso. Ma, se leggiamo l'argomento di Besussi sulla «contraddizione resistente» in modo differente da come abbiamo appena fatto, esso rischia di prestarsi proprio a un simile ritratto. Si consideri infatti dal punto di vista dei parlanti liberali la situazione nella quale essi non riescono a convincere coloro che non condividono le loro valutazioni. Se la natura più o meno convincente dei loro discorsi potesse dipendere esclusivamente dal fatto che tali discorsi si richiamano a principi già apprezzati dai loro avversari, i liberali non avrebbero particolari ragioni per credere che in un futuro gli altri passeranno dalla loro parte. Ma se i loro discorsi potessero essere convincenti in una maniera in qualche modo connessa al loro riportare credenze vere, i liberali potrebbero *nutrire la speranza* che un giorno anche i loro avversari diventino sensibili alla verità. Credo che ci siano due osservazioni da fare in questo senso. Innanzitutto, pur non costituendo un'intuizione anti-realista, quella appena presentata non è tanto un'intuizione sulla natura «indipendente da noi» della verità. Suggestisce se mai il nostro bisogno che la verità delle credenze non sia del tutto disconnessa dal loro essere convincenti, cioè accessibili per noi. Ma la fondamentale distinzione realista tra credere e sapere ci impedisce anche di considerare quella del parlante liberale sul mutamento d'opinione del proprio avversario come *qualcosa di più che una speranza*: se così non fosse, ogni credenza vera dovrebbe risultare automaticamente convincente, e non ci sarebbe più spazio per l'errore né per la conoscenza come la intendiamo di solito. Il problema è che espressioni come «favorire la non-sfidabilità della giustificazione», «tutelare

---

cura e con una introduzione di A.G. Gargani, Laterza, Roma-Bari 1994; Id., *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, trad. it. *Contingenza, ironia, solidarietà*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 58, 69, 92, 102, 112; 218, 223-227.



accettabilmente da sfide» e «ragioni imbattibili» suggeriscono proprio uno scenario del genere. Sul versante normativo della questione, inoltre, queste stesse espressioni rischiano di presentare il bisogno del parlante di fare riferimento all'assolutezza dei suoi principi come il bisogno di vedere *assicurato* il successo di tali principi. È qui che il ritratto di Rorty finisce per sembrare troppo simile all'originale.

Nonostante queste considerazioni, credo che l'osservazione di Besussi sulla «contraddizione resistente» al cuore del processo di giustificazione sia corretta. Ma penso che dovremmo descriverla in un altro modo. Mi sembra condivisibile l'osservazione che proviamo, come persone impegnate nella riflessione, un costante «bisogno di giustificazione». Vogliamo credere qualcosa che sia comprensibile per noi, qualcosa che sia sensato in relazione a ciò di cui già (a torto o a ragione) siamo convinti. Vogliamo che la verità, per così dire, *sia qualcosa* per noi, non che non si possa sapere cosa sia. In ambito normativo, vogliamo che ciò che arriveremo a credere sia bene fare non risulti pazzesco o mostruoso. Ma vogliamo anche credere ciò che è vero in contrapposizione a ciò che è falso, non nel senso che vogliamo credenze che resistano nel tempo – che siano «assolute» in questa accezione del termine<sup>54</sup>, ma nel senso che non vogliamo rimanere nella credenza che abbiamo ora, se è falsa. Non vogliamo accontentarci di quello che crediamo ora per paura di scoprire che dovremmo pensarla altrimenti. Sul piano normativo, vogliamo sapere come fare ciò che è bene fare, in contrapposizione a ciò che male. Più che «mettere al sicuro» le credenze, questo atteggiamento le mette *a rischio*. Besussi mi sembra vedere anche questa spinta al superamento come un tendenza ad acquisire ulteriori conferme di quello che crediamo. In sostanza, come la ricerca di corroborazione per le nostre credenze<sup>55</sup>. Mi chiedo se questo atteggiamento non faccia parte a sua volta del primo corno del dilemma, se non sia cioè una manifestazione del «bisogno di giustificazione».

Riconciliare queste due tendenze umane mi sembra il problema centrale del realismo – in ambito teoretico così come in ambito etico e morale, ed è forse ciò che più si avvicina a un problema di «assolutezza»<sup>56</sup>, se vogliamo utilizzare i termini di Besussi. La nostra esigenza che infine *si diano* credenze vere non equivale alla possibilità che da qualche parte si trovi l'insieme di tutte le credenze che dovremmo avere – che le raggiungiamo o meno –, quanto all'esigenza che il rapporto tra credenze accessibili e superamento di tali credenze non si riduca ad una continua corsa a *bruciare* convinzioni una dopo l'altra. Equivale cioè al problema, posto in termini molto generici, se la nostra ricerca della verità sia *sensata*, se *vi sia posto* nel mondo per essa. Mi sembra che si tratti di ciò che Habermas descrive in questo passo:

---

<sup>54</sup> Naturalmente, vogliamo anche questo, e spesso soltanto questo. Uno dei problemi è proprio stabilire se il nostro desiderio di verità si riduca a questo *in definitiva*.

<sup>55</sup> Leggo in questo modo il suo invito a «incentivare il rendimento veritativo di obiezioni e repliche» attraverso la disputa, ad esempio a p. 123.

<sup>56</sup> Cfr. A. Besussi, *Disputandum est*, cit., n. 32, pp. 103-104.

la questione del nesso interno di giustificazione e verità, che spiega perché noi, alla luce di evidenze disponibili, possiamo sollevare una pretesa di verità che guarda al di là di ciò che è giustificato, non è una questione gnoseologica. Non si tratta di Essere o Parvenza. È in gioco non già la corretta rappresentazione della realtà, bensì una prassi che non deve andare in pezzi<sup>57</sup>.

4. La mia ultima considerazione riguarda un passaggio molto significativo del testo di Besussi che non è comparso nell'esposizione precedente. Si tratta di un argomento essenziale al modo in cui il libro tratta alcuni esempi di disputa, e in particolare il problema dell'aborto. Il punto di partenza è di nuovo il modo di procedere della «giustificazione politica», o, in base al parallelo tracciato in precedenza, dell'approccio costruttivista alla morale. La natura *di confine* delle circostanze in cui si scatena la disputa crea a questo genere di ragionamento ostacoli insormontabili. L'oggetto della disputa è infatti il problema se un determinato ente debba o meno essere considerato degno di considerazione sul piano normativo. Ciò su cui si discute è perciò, secondo Besussi, proprio il fatto se e come a qualcuno debba essere riconosciuto uno status che è analogo a quello di un parlante capace di prendere posizione in pratiche di giustificazione. Nel caso del coma o dello stato vegetativo permanente, ad esempio, un quesito importante riguarda il modo in cui si debba considerare l'interesse di qualcuno che è sempre stato un interlocutore finora, ma che è d'ora in poi, o per un lungo periodo di tempo, impossibilitato a rivestire questo ruolo – soprattutto quando la persona non ha precedentemente espresso una volontà in relazione ad eventualità del genere. Nel caso dell'aborto la questione sarebbe ancora più spinosa, perché, suggerisce Besussi, il problema non è soltanto se il feto sia o meno da considerarsi come un qualche genere di interlocutore, ma anche che le decisioni che verranno prese influiscono sul suo accesso effettivo a uno status esplicitamente riconosciuto come degno di rispetto morale.

Il problema che la giustificazione politica comporterebbe in casi simili consiste nella sua tendenza a delimitare fin dall'inizio e in maniera netta il novero dei suoi interlocutori. Credo che Besussi faccia riferimento ai *probabili* sviluppi di una situazione nella quale è diffusa la convinzione che la validità di una certa scelta o di un certo principio dipende dalla possibilità che esso sia il frutto di una deliberazione tra gli interessati in certe condizioni più o meno ideali. In circostanze simili, è probabile che coloro che sono chiamati a portare avanti la deliberazione scelgano come condizioni per riconoscere attenzione a un certo ente quelle che nei fatti sono le *loro proprie* caratteristiche. In buona sostanza, essi si farebbero guidare da criteri antropocentrici e, presumibilmente, razionalistici, visto che le condizioni ideali a cui la giustificazione tende sono in genere condizioni che favoriscono la riflessione e il

---

<sup>57</sup> J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende*, in Id., *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999, trad. it. di M. Carpitella, *Verità e giustificazione. Sulla svolta pragmatica di Richard Rorty*, in Id., *Verità e giustificazione. Saggi Filosofici*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 242-243.

ragionamento. Besussi riconosce che questo esito non è necessario, ma lo considera quantomeno prevedibile<sup>58</sup>. Nei termini che ho utilizzato in precedenza, le convinzioni metaetiche si accompagnerebbero (tendenzialmente) a determinate scelte sul piano normativo.

Ora, credo che questo rilievo sia importante, ma mi sembra che le modalità per affrontarlo indicate nel libro non siano univoche. Se intendo bene la sua proposta, Besussi suggerisce di immaginare un ideale *ampliamento e apertura* del processo di giustificazione fino a comprendere la possibilità che a stabilire a chi debba essere riservata considerazione morale, e in che senso, sia la natura degli enti presi in considerazione – ad esempio, quella del feto, o quella della persona in stato di coma. Si passa dall'ipotesi di considerare anche l'eventuale punto di vista di «interlocutori non-standard»<sup>59</sup> a quella di mettere del tutto da parte la questione dei punti di vista. Tendo a leggere in questo modo passi come il seguente:

il suo [del genere costruttivista] 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 [...]. 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 ontologiche 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 conferire. Lo si potrebbe così riconoscere anche a entità che non hanno un punto di vista, almeno non intelligibile per noi<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> Cfr. A. Besussi, *Disputandum est*, cit., p. 196.

<sup>59</sup> Cfr. *ivi*, p. 125.

<sup>60</sup> Cfr. *ivi*, pp. 197-198.

Ciò che non mi sembra chiaro è se Besussi intenda questo procedimento di graduale superamento del punto di vista della giustificazione come un modo per ottenere una *maggiore equità* nel trattamento degli esseri oggetto di considerazione, come un modo per giustificare l'idea che debbano essere presi in considerazione esseri differenti da quelli considerati prevalentemente al momento, o ancora come un modo per sostenere il superamento del costruttivismo in direzione di un realismo che tenga conto delle caratteristiche della realtà. Questi tre obiettivi mi sembrano infatti distinti, sebbene sia possibile forse perseguirne più di uno allo stesso tempo. Nel primo caso, ad esempio, il riferimento a «interlocutori non-standard» configura un ampliamento ideale dell'insieme dei soggetti chiamati a giustificare una certa scelta. Si tratta della trasformazione del modello di ragionamento rawlsiano da «posizione originaria»<sup>61</sup> che Besussi, nel passo, considera il massimo risultato ottenibile rimanendo all'interno del costruttivismo. In base a questo modo di ragionare, consideriamo gli enti ai quali potremmo conferire uno status normativo come dotati di interessi propri, sebbene non siano nei fatti in grado di esprimerli o addirittura di conoscerli. Ciò che *non* consideriamo è la questione se la natura degli enti in questione stabilisca principi che dovremmo seguire nel rapportarci ad essi. Operiamo piuttosto, per così dire, *umanizzando* tali enti, immaginandoli come il più possibile simili a noi, attraverso un processo di finzione abbastanza discutibile. Besussi desidera superare questo approccio, ma a volte sembra adottarne la logica, perché avanza le sue proposte come se fossero volte alla realizzazione di una maggiore equità e neutralità nella scelta dei principi: come se, cioè, ritenesse che i principi normativamente corretti debbano in effetti essere scelti in base a un procedimento congegnato secondo criteri di equità, e che però il costruttivismo nella sua forma più diffusa *individui questi criteri nel modo sbagliato*<sup>62</sup>.

In base alla seconda delle ipotesi indicate, invece, ci preoccupa il tipo di valutazione adottata di solito in relazione ai problemi che scatenano dispute. I valori che le persone individuano più frequentemente sono quelli legati a un certa concezione che potremmo grossolanamente definire «razionalistica» dell'essere umano e della realtà. Ciò che ha valore nella vita di qualcuno è la sua capacità di operare scelte sensate, di riflettere su se stesso. Perciò le vite di coloro che da sempre non hanno questa capacità – la maggior parte degli animali, si presume –, o che non hanno ancora o non hanno più questa capacità – gli esseri umani agli estremi dell'inizio e della fine della loro esistenza – non vivono una vita dotata di valore. Di fronte a questa presa di posizione *normativa*, Besussi, mi sembra, fa propria una tesi contraria secondo la quale la vita è dotata di valore a prescindere da queste caratteristiche. In un caso del genere, l'idea di *ampliare l'uditorio* della giustificazione passa in secondo piano. Ma, siccome ciò che facciamo nel riflettere sulle nostre valutazioni consiste pur sempre nell'offrire ragioni a chi la pensa diversamente – in

---

<sup>61</sup> Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, seconda edizione, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1999, trad. it. di U. Santini, *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 33-36.

<sup>62</sup> Cfr. ad esempio A. Besussi, *Disputandum est*, cit., p. 198, sul fatto che il costruttivismo «non può avere implicazioni normative neutrali tra entità che dispongono/non dispongono delle attitudini che la valutazione richiede».

questo caso, al «razionalista» –, siamo chiamati a spiegare perché sia meglio rispettare e proteggere la vita anche in assenza di (almeno alcune) sue caratteristiche, piuttosto che la capacità di ragionamento, o qualsiasi altra cosa.

Qui emerge un problema abbastanza tipico della giustificazione politica e dell'approccio costruttivistico: esso vorrebbe offrire un procedimento di scelta e decisione che non predetermina i suoi risultati, ma spesso pone alla base di tale procedimento alcuni assunti sostanziali che non possono che produrre certi risultati. Questa può essere un'altra lettura della difficoltà che Besussi individua nel discorso dei suoi avversari: senza rendersene conto, essi danno per scontato che la razionalità e la capacità di scelta siano i principali beni da coltivare, e perciò vedono in un processo di deliberazione l'unico modo per compiere scelte etiche e morali valide. Scelte che però non fanno che ribadire quella iniziale di proteggere certi beni, e per giunta secondo modalità prevedibili in partenza. Ora, il fatto è che un'analisi del genere giunge a rimproverare al costruttivista una certa incoerenza e un atteggiamento acritico, ma non attacca la sua valutazione di partenza in quanto tale. Se pensiamo che esistano beni più importanti della *possibilità di scegliere* come è qualificata da un certa teoria normativa, dovremo spiegare di quali beni si tratti e perché siano da riconoscere come tali. L'argomento realista secondo il quale essi, *quali che siano*, dovrebbero essere riconosciuti da tutti a prescindere dalla loro volontà o opinione può essere perfettamente condivisibile, ma non ci porta dove vogliamo andare.

Infine, un terzo modo di leggere il suggerimento di Besussi conferisce al suo parlare di «interlocutori non-standard» un valore, per così dire, *simbolico*. Si tratta di una sorta di segnale d'allarme che ci ricorda, ogni volta che intraprendiamo una giustificazione insieme ad altri interlocutori «standard», che siamo particolarmente soggetti a compiere scelte e valutazioni centrate sulle nostre esigenze e su quanto consideriamo comunemente corretto. Questo implica da parte nostra l'impegno ad adattare il più possibile le nostre pratiche di ragionamento a quelle di persone che inizialmente non ci sembrano interlocutori «standard», ma che potrebbero diventarlo: tanto per citare esempi molto differenti tra loro, possiamo pensare a persone che seguono tradizioni di pensiero molto lontane dalle nostre, oppure a persone che presentano sindromi e disturbi mentali, eccetera. Questi principi si accordano bene con l'idea che la scelta giusta in una certa situazione, o un principio valido in generale, siano tali a prescindere dal fatto se ne siamo, o saremo in futuro, al corrente. Il riferimento ad altri interlocutori sarebbe spesso, per l'appunto, «simbolico», nel senso che siamo pur sempre noi a trovarci a riflettere e a giustificare le nostre scelte – mi sembra che quello dell'aborto sia inevitabilmente un caso del genere. Per quanto la validità di una scelta vada al di là di quello che ci troviamo a credere, cioè, possiamo cogliere tale validità – se ci riusciamo – soltanto cercando di giustificare la scelta. Questa è l'interpretazione che mi sembra seguire maggiormente alla lettera il passo di Besussi riportato sopra – la cui tesi, messa in questi termini, condivido interamente. Tendo però a dubitare che si tratti della lettura giusta per via di altri passaggi del

libro, quelli nei quali il genere di riconoscimento che sembra dover essere attribuito agli enti a cui spetta – probabilmente gli esseri viventi – viene associato a quella che Besussi chiama «sacralità». Ad esempio, quasi alla fine del libro si trova questo passaggio:

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 [...] come una visione «religiosamente non religiosa»<sup>63</sup> 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<sup>64</sup>.

Ho dei dubbi riguardo alla proposta di Besussi di «garantire» il rispetto per gli esseri viventi. Se questo significa che la vita degli esseri non umani deve essere considerata con maggiore rispetto di quanto gli esseri umani tendano a fare di solito, e forse come il bene che massimamente deve essere protetto, una «fonte normativa radicalmente indipendente» può essere alla base di questa valutazione. Ma, come ho appena osservato, non ci offre in quanto tale *ragioni* in favore di essa. Se invece vogliamo una «garanzia» del fatto che tutti riconosceranno di dovere rispetto alla vita non umana, credo che il realismo allo stesso tempo escluda e proibisca «garanzie» di questo genere<sup>65</sup>. Una volta che abbiamo iniziato a chiederci *se* dovremmo considerare degno di rispetto un certo ente, la nostra «reverenza» nei suoi confronti passa, per il momento, in secondo piano – sebbene non scompaia, e possa anzi rimanere intatta.

---

<sup>63</sup> Besussi cita qui A. Kohen, *In Defence of Human Rights. A Non-Religious Grounding in a Pluralistic World*, Roudledge, New York 2007.

<sup>64</sup> Cfr. A. Besussi, *Disputandum est*, cit., p. 297, corsivi aggiunti.

<sup>65</sup> Un problema ancora differente riguarda il rapporto tra questa visione del «sacro» e quelle fatte proprie dalle varie tradizioni religiose. Non c'è quasi bisogno di dire che il contributo presente non può affrontare questo problema. Si vedano, in direzione di un approfondimento, le osservazioni di Piergiorgio Donatelli a proposito di *Disputandum est: Quale ritorno della verità nella discussione pubblica?* in "Notizie di Politeia", XXIX (2013), n. 110, p. 75, e soprattutto la risposta in A. Besussi, *Replique*, nello stesso numero della rivista alle pp. 91-92.