

Anno LII, n. 218
gennaio-aprile 2017
ISSN 2035-5866
Nuova serie

L'universalità dei diritti e il concetto di verità

Editoriale

Salvatore Carrubba

Franca D'Agostini

Diritti atletici

Antonella Besussi

La doppia natura della verità

Alessandra Facchi

La verità come interesse collettivo

Maurizio Ferrera

L'anima atletica della democrazia liberale

Elisabetta Galeotti

La difficile convivenza di verità e inganno

Franca D'Agostini

Risposte, chiarimenti e ipotesi

Andrea Spagnolo

Offshore law. The tension between the universality of human rights and the practice of states in the management of migration flows

Frontiere liberali

*Il liberalismo secondo Giovanni Sartori:
un ricordo*



libertà

Biblioteca della libertà

- 1 *Editoriale*
Salvatore Carrubba

L'universalità dei diritti e il concetto di verità

- 5 Diritti aletici
Franca D'Agostini
- 43 La doppia natura della verità
Antonella Besussi
- 51 La verità come interesse collettivo
Alessandra Facchi
- 67 L'anima aletica della democrazia liberale
Maurizio Ferrera
- 81 La difficile convivenza di verità e inganno
Elisabetta Galeotti
- 89 Risposte, chiarimenti e ipotesi
Franca D'Agostini
- 127 Offshore law: The tension between the universality of human rights and the practice of states in the management of migration flows
Andrea Spagnolo
- 149 *Frontiere liberali*: Il liberalismo secondo Giovanni Sartori: un ricordo
- 157 Abstracts
- 161 Biographical notes



Direzione, redazione e amministrazione
Biblioteca della libertà
Via Ponza 4 • 10121 Torino
Telefono 011 5591611 (cinque linee)
segreteria@centroeinaudi.it

<http://www.centroeinaudi.it>

Autorizzazione del Tribunale di Torino
n. 3606 del 30 dicembre 1985
Quadrimestrale
Direttore responsabile: Salvatore Carrubba
Condirettori: Maurizio Ferrera e Beatrice Magni
© Copyright 2017 by Centro di Ricerca e Documentazione Luigi Einaudi

Mancano almeno due interlocutori nella stimolante raccolta di saggi sul tema della verità in democrazia presentati in questo numero di Biblioteca della Libertà: il primo è il principe di Talleyrand, quello che Napoleone apostrofava: «Avete ingannato tutti!»; il secondo è Karl Popper, convinto che «il metodo critico – ovvero l'approccio critico – consiste nella ricerca delle difficoltà o contraddizioni e nel tentativo di risolverle, e che questo approccio può trovare applicazione ben oltre la scienza...», ovvero (inferisco) che nella società aperta difficilmente ci si possa illudere di aver raggiunto la verità.

Il riferimento a Talleyrand, evidentemente, è scherzoso: anche perché qui si parla del rapporto non tra verità e politica ma, ben più impegnativamente, tra verità e democrazia, della quale ultima il principe di Benevento non era certo campione. Ed è questo il tema dominante, la riflessione iniziale di Franca D'Agostini, che non esito a definire coraggiosa e che affronta teoricamente il tema banalizzato nei mesi scorsi dalle polemiche sulle *fake news* e sull'utilizzo disinvolto di autentiche e consapevoli bugie per vincere le elezioni (esito raggiunto dai bugiardi prima in Gran Bretagna con la vittoria della Brexit, poi negli Stati Uniti con il successo del presidente Trump).

Gli interventi qui presentati rappresentano certamente uno dei contributi scientifici più interessanti e approfonditi comparsi negli ultimi mesi su un tema che, concordano gli autori, ha a che fare col funzionamento stesso della democrazia.

Riconosciuto ciò, le loro idee non sempre coincidono, soprattutto quando si viene a discutere della possibile declinazione che può assumere il diritto, anzi i sei diritti alla verità invocati da D'Agostini.

Non spetta a me entrare nel merito delle loro discussioni; mi limito qui a premettere due osservazioni, da liberale e da professionista dell'informazione.

Da liberale, rimango scettico, se non preoccupato, dalla tendenza ad attribuire valenza di diritto, dunque passibile di applicazione cogente, a quella che diversi commentatori qui sottolineano potersi delineare piuttosto come una semplice aspirazione. Diffido in particolare della tendenza ad allargare l'area di competenza del diritto, di conseguenza della magistratura, e dunque dello stato e della violenza legittima, ad ambiti che possono dare vita a pericolose prevaricazioni. Nel caso di specie, a quale autorità andrebbe riconosciuto il potere di pronunciarsi se il dibattito democratico avvenga o meno sulla base del rispetto della verità? Tanto più in una società pluralista, e relativista, che si fa vanto della conquista di consentire a ciascuno di perseguire il proprio ideale e modello di vita (salvo poi trovarsi sguarnita al momento di garantire convinzioni e "verità" di propri cittadini oggettivamente incompatibili coi principi liberali e democratici sanciti dalla Costituzione)? Lasciare giudicare a un magistrato se la verità sia stata o meno violata in un tweet, un comizio, un blog, significherebbe annientare definitivamente l'autonomia della politica, che risponde all'elettorato. Storicamente, del resto, i liberali hanno diffidato dell'ideale virtuocratico in politica, bollato da Croce, nella sua variabile dell'onestà, quale un'«utopia per imbecilli».

Il filosofo doveva essere di cattivo umore quando scrisse le sue righe, ma certo la storia non gli dà torto: Robespierre e Stalin erano convinti di stare dalla parte giusta e dire le cose "vere" che andavano dette al popolo. Si potrà obiettare che, appunto, il riconoscimento del diritto a vedere riconosciuta la verità garantirebbe al popolo di non essere ingannati, ma dubito che un regime autoritario se ne lascerebbe intimidire (o rinunciarebbe a piegare il diritto ai propri obiettivi); mentre in democrazia quel riconoscimento aprirebbe la stura a una guerriglia permanente tra politica, magistratura, gruppi di interesse e minoranze vocianti. A quest'ultimo proposito, saranno queste, per esempio, pronte a riconoscere patenti di "verità" alle dimostrazioni degli scienziati pro vaccini? Una ricerca di cui ha riferito il *Financial Times*, ed effettuata da due studiosi dell'università di Exeter, dimostrerebbe di no: pur in presenza di una presentazione persuasiva dei benefici dei vaccini, infatti, i genitori scettici si sono dimostrati comunque meno propensi a sottoporre i loro figli alla misura di prevenzione. Come dire che possiamo pure affermare la verità, ma non obbligarci a crederci. Per dirla infatti con Tim Harford, del *Financial Times*, ormai per gran parte dell'opinione pubblica «il ragionamento pratico riguarda spesso meno il cogliere cosa sia vero e più l'appartenere alla tribù giusta».

Qui vengo alle osservazioni da gazzettiere: la dialettica feconda che ha fatto della libera informazione il presupposto irrinunciabile della democrazia liberale

non si fonda sull'onnipotenza (agli inizi) della stampa, depositaria della verità contro la naturale corruzione del potere. Nessuno ha mai potuto mettere in dubbio che ogni testata persegua gli interessi del proprio editore, una precisa visione del mondo, un determinato orientamento politico: e che l'informazione fornita sia fatalmente deformata da questi pregiudizi. Per questo, il sale della democrazia liberale non sta semplicemente nella libertà dell'informazione, ma nel suo pluralismo, tale da assicurare un dibattito fecondo, capace di fare fatalmente emergere i rispettivi pregiudizi e di abituare il cittadino a diffidare – per l'appunto – di verità rivelate e a tenere nel giusto conto le idee diverse dalle proprie.

Per circa due secoli e mezzo, ci siamo barcamenati in questo modo, costruendo un modello, certamente imperfetto, che l'innovazione tecnologica ha travolto in pochi anni: la disintermediazione determinata dall'illusione che l'informazione sia un flusso continuo di lampi e presenze sui “social” non sta determinando una maggiore democrazia delle notizie e una più limpida trasparenza ma, al contrario, una massa informe di spazzatura mediatica che travolge l'utente. L'ha ammesso, in una amara conversazione col *New York Times*, il fondatore di Twitter, Evan Williams: «Pensavo che se avessimo dato a tutti la possibilità di esprimersi liberamente e scambiarsi idee e informazioni, il mondo sarebbe diventato automaticamente migliore. Mi sbagliavo... Internet finisce per premiare gli estremi. Se è vero che Trump non sarebbe diventato presidente se non fosse stato su Twitter, beh sì mi dispiace».

Il dato più drammatico della tendenza attuale è rappresentato infatti dalla realtà che ormai domina questo immane flusso di pseudoinformazioni, che non vengono più ricercate dall'utente, così come, in passato, si sceglieva di acquistare un giornale o di ascoltare un certo telegiornale, ma sempre più frequentemente, vengono raccattate casualmente, quasi sempre solo da fonti la cui affidabilità deriva esclusivamente dalla comune appartenenza: già oggi, negli Stati Uniti, metà degli americani attingono da Facebook (che rivendica di non svolgere attività editoriale) le notizie di carattere politico. L'informazione, così, da ricerca di opinioni critiche, si trasforma in strumento di conferma e consolidamento dei propri pregiudizi. È l'incubo delle “bolle” denunciate dal presidente Obama nel suo discorso di congedo a Chicago il 10 gennaio 2017:

«For too many of us, it's become safer to *retreat into our own bubbles*, whether in our neighborhoods or college campuses or places of worship or our social media feeds, surrounded by people who look like us and share the same political outlook and never challenge our assumptions. The rise of naked partisanship, increasing economic and regional stratification, the splintering of our media

into a channel for every taste – all this makes this great sorting seem natural, even inevitable. And increasingly, we become so secure in our bubbles that we accept only information, whether true or not, that fits our opinions, instead of basing our opinions on the evidence that's out there. This trend represents a (third) threat to our democracy. Politics is a battle of ideas; in the course of a healthy debate, we'll prioritize different goals, and the different means of reaching them. But without some common baseline of facts; without a willingness to admit new information, and concede that your opponent is making a fair point, and that science and reason matter, we'll keep talking past each other, making common ground and compromise impossible.

C'è posto per la verità nelle bolle temute da Obama? Che verità ricerca l'abitatore di bolle? E, in queste condizioni, chi dovrebbe cercarla e fornirla o, meglio, garantire il godimento del diritto relativo? Forse, appunto, Facebook, già accusato di censurare le posizioni non in linea con la predominate correttezza politica? O l'algoritmo che, com'è pure stato dimostrato, è anch'esso sottoposto (o predisposto) alle insidie del pregiudizio? E che dire, ancora, della commistione tra pubblicità e informazione (un'eresia per il sistema informativo tradizionale ma ormai la regola sui "social")?

Ritengo dunque che per la democrazia liberale sia prioritario, rispetto alla garanzia del diritto alla verità, il riconoscimento del dovere a informarsi che si sostanzia nella ricerca, se non della verità, di un'informazione di qualità.

Le premesse non sembrano entusiasmanti, ma anche risultati elettorali in giro per il mondo (non c'è solo Trump) lasciano sperare che un'azione di informazione sull'opinione pubblica non sia del tutto disperata e infruttuosa. Di alcune soluzioni pratiche si comincia a parlare: per esempio, quella di cui si discute negli Stati Uniti (e la si sta già sperimentando) di affidare a soggetti *non profit* la gestione di fonti informative di qualità, prendendo atto della crisi gravissima del tradizionale modello di business del settore editoriale; oppure l'altra (che sarebbe ancora più attuale nel nostro paese) di rivalutare il servizio pubblico televisivo attribuendo alle Tv di stato la responsabilità di sgonfiare le bolle e di smontare le balle (ma ce l'immaginiamo in Italia una verità informativa vidimata dalla Commissione di vigilanza?).

Si conferma dunque l'esigenza di combattere i luoghi comuni e di affrontare concretamente le sfide che la modernità pone a una società liberale: nel solco di una riflessione che è la ragione stessa dell'esistenza di questa rivista, di cui è pure testimonianza lo scritto profetico di Giovanni Sartori, qui riproposto per ricordare il grande studioso nonché amico e collaboratore prezioso del Centro Einaudi.

Franca D'Agostini

Diritti aletici

INTRODUZIONE

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

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

1. LA VERITÀ COME BENE GIURIDICO E POLITICO

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

1.1. *La verità come bene giuridico*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2. *La verità come bene politico*

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

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

⁶ Cfr. su questo tema D'Agostini 2016.

⁷ Cfr. Puppo 2012.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.3. Una sfida filosofica

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

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

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

¹⁵ Cfr. Arendt 1967.

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

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

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

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

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

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

²⁰ Cfr. la ricostruzione di Berti 2014.

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

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

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

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

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

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

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

2. SEI DIRITTI ALETICI

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

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

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

²⁵ Cfr. Rodotà 2012, 218.

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

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

2.1. *Informazione*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2. *Credibilità e affidabilità*

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

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

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

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

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

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

³¹ Cfr. Fricker 2007.

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

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

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

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

³³ Anderson 2012, 163-173.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁸ Cfr. in particolare Latour 1986 e Shapin 1994.

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

2.3. Società e culture aletiche

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.4. *Obbligati alla verità*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. OBIEZIONI E CONTROBIEZIONI

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

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

⁴⁴ Goldman 2004, 195.

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

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

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

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

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

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

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

3.1. Un concetto trasversale

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

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

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

⁴⁷ Austin 1950.

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

Il riferimento ai trascendentali ci introduce alla seconda controbiezione.

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

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

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

⁴⁹ Cfr. in particolare Lewis 1968.

⁵⁰ Cfr. Soames 2005 e anche 2015.

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

3.2. *Verità e scetticismo*

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

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

⁵¹ Cfr. Barberis 2011; 2013.

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

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

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

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

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

3.3. *Verità e filosofia*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. CONCLUSIONE

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

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

⁵⁵ Cfr. in particolare Vattimo 2009.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

BIBLIOGRAFIA

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

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

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

Antonella Besussi

La doppia natura della verità

INTRODUZIONE

In questi anni Franca D'Agostini ha ricostruito le sfortune del concetto di verità contrastando la tendenza a considerarlo un orpello metafisico di cui sbarazzarsi e non un insostituibile arredo del nostro mondo (cfr. almeno D'Agostini 2002 e D'Agostini 2010). Anche nello scritto sui diritti atletici qui commentato D'Agostini riporta la logica della funzione concettuale servita dal predicato “è vero” (la funzione V) al modo in cui la verità abita le nostre vite, all'uso, le pratiche e le aspettative cui è associata. Nello stesso tempo ricorda che la funzione V è stata oggetto di preclusioni filosofiche e normative che hanno ignorato o minimizzato la sua rilevanza cognitiva e morale come criterio di orientamento. L'affermazione di una cultura della non verità è l'effetto congiunto di un discredito della funzione V da parte della filosofia e da parte della politica democratica. È quindi su un doppio crinale che il concetto di verità deve essere difeso come ubiquo e inevitabile perché sempre presupposto dalle nostre asserzioni e indispensabile a una civiltà argomentativa. In questo contesto il riferimento di D'Agostini alla filosofia politica (p. 11) non è casuale dato che l'indagine filosofica contemporanea sulla politica ha avanzato a suo modo un pregiudizio antialetico, problematizzando sotto diversi aspetti la relazione tra verità e politica e contribuendo a quella che è stata ben definita come una “drammatizzazione” del concetto di verità (Marconi 2015, 152-153).

Considerata la varietà e l'ampiezza degli spunti che l'ipotesi sui diritti atletici solleva mi concentrerò su due aspetti importanti per avanzare alcune osser-

vazioni e qualche dubbio. Sono certa che lo scambio qui iniziato proseguirà in altre forme e che dalla mia interlocutrice continuerò a imparare.

1. VERITÀ E POLITICA

La drammatizzazione fa coincidere la funzione V con quello che D'Agostini, citando Alf Ross, chiama l'argomento del pugno sul tavolo. La funzione concettuale che la verità svolge è coercitiva, chiude il discorso, non lascia scelta. I suoi esiti dogmatici sono associati a una concezione realistica del concetto: la verità è conoscenza delle cose «come stanno realmente» (p. 6). Non entro per ora nel merito di quali sono le “cose” di cui si deve dire come stanno “realmente” se si deve dire la verità¹. A meno che non sia intesa in senso pragmatista o coerentista, la funzione V presuppone un mondo di fatti indipendenti, una realtà inaggirabile, e per questa ragione la sua autorevolezza in ambito morale e politico deve essere contrastata². Dal punto di vista della filosofia politica è una conclusione che può derivare da una tesi filosofica (l'autoritarismo della verità è in se stesso distruttivo della politica perché cancella la pluralità e la contingenza che la rendono possibile), da una tesi metaetica (uno standard morale o politico può avere valore per noi solo se siamo noi a darglielo) e/o da una tesi normativa (sullo sfondo di visioni plurali e inconciliabili del valore la verità rappresenta un fattore di polarizzazione intenso quanto inconcludente, dato che non può esservi accordo politico sulle credenze aleticamente migliori)³.

Che si condivida o meno la strategia della drammatizzazione l'argomento di D'Agostini ha due meriti.

¹ Come dirò più avanti specificare quali sono le “cose” di cui si deve dire come stanno è importante per capire di quali verità si sta parlando quando si parla di diritti aletici: verità fattuali, verità politiche, verità morali?

² Coerentismo (nessuna credenza è vera in sé, ma come parte di un sistema di credenze) e pragmatismo (una credenza è vera se permette di conseguire risultati utili) sono due concezioni della verità che non implicano alcuna corrispondenza tra credenze e stati di cose corrispondenti. L'indipendenza sostenuta dal realismo invece implica che c'è un modo in cui le cose stanno indipendentemente dalle attitudini valutative di qualcuno.

³ I riferimenti sono ad Arendt (2004), al costruttivismo di tipo kantiano e humeano, e a Rawls (1994).

Anzitutto cerca di chiarire come deve essere inteso quello che chiama il “carattere obbligante” delle cose come stanno senza sottrarsi alle difficoltà che farlo può sollevare. La rispondenza alla realtà può assumere un significato politicamente rilevante perché rende le credenze fattualmente ed epistemicamente responsabili. Il punto mi è chiaro. Non capisco bene invece come questa rispondenza potrebbe implicare un’“inevitabile intersezione” tra fatti e valori (p. 22, nota 48) L’idea che sbagli etici dipendano da errori cognitivi, e che quindi sapere cosa è giusto o buono implichi agire di conseguenza (e non solo valutare di conseguenza), mi pare allo stesso tempo troppo vaga e troppo impegnativa per difendere gli esiti normativi di una responsabilità delle credenze verso il modo in cui le cose stanno⁴. Nonostante questo aspetto per me problematico D’Agostini fa emergere che ammettere i nostri obblighi politici verso le cose come stanno non vuol dire arrendersi all’autoritarismo della verità, ma assumere la responsabilità di rappresentare adeguatamente un campo di azione, scelte e decisioni. Le cose non stanno come temiamo, speriamo, vogliamo che stiano, ma saperlo non impedisce la libera iniziativa e non ci condanna a una attitudine semplicemente confermativa. Quando usiamo il predicato “è vero” ragioniamo come se dovessimo rispondere a “qualcosa” che non dipende dalle nostre decisioni. A seconda di come il “qualcosa” in questione è inteso le relazioni tra politica e verità possono diventare più o meno complicate. Inoltre, usiamo il predicato per attribuire speciale autorevolezza alle nostre asserzioni. A seconda di quanto e come questa autorevolezza è considerata “speciale” la salienza politica della funzione V può assumere forme benefiche o malefiche perché, come D’Agostini sa, si può invocare il “nome”, ma non il “fatto” della verità (p. 34).

Il secondo merito dell’argomento riguarda proprio questo punto. D’Agostini ha sempre sostenuto, e lo ribadisce anche qui, che la funzione concettuale svolta dalla verità non è dogmatica, ma scettica. La funzione V *propriamente intesa* si attiva

⁴ Ipotizzare un “groviglio” inestricabile tra fatti e valori, per esempio, può favorire l’opzione secondo cui questioni atletiche si pongono solo in quanto questioni etiche o normative (un’opzione per altro non ristretta al solo anticognitivismo, come D’Agostini sembra credere, p. 16, nota 29: cfr. per esempio Dworkin 2013). All’origine del “groviglio” la tesi di Putnam secondo cui: «Un essere senza valori non disporrebbe neppure di fatti» (Putnam 1985, 217). Come i fatti i valori possono essere veri o falsi, non c’è una dicotomia ontologica, siamo d’accordo; ne segue che valutare è un’attività cognitiva, siamo d’accordo; non ne segue però che descrivere è un’attività valutativa (siamo d’accordo?).

in circostanze di disaccordo e incertezza decisionale: quando si chiede ragione di qualcosa, si dubita di credenze giustificate, si mettono in questione principi condivisi. Sono circostanze critiche in cui la verità è percepita in modo precario e incerto. Essendo un trascendentale, cioè un concetto-condizione, la verità interviene quando si va alla radice di un problema: che cos'è la giustizia? Cosa richiede la libertà? La legittima difesa deve essere intesa come questa legge dice? Sei sicuro che la tassazione sul lavoro non sia troppo alta in Italia? Se il fanatico, l'integralista o l'ideologo si appropriano della funzione V, invece, la usano *impropriamente*, per dare potere apodittico alle loro credenze in modo da giustificare l'infallibilismo come attitudine epistemica e la prevaricazione come attitudine pratica, una circostanza che la linea della drammatizzazione generalizza.

L'insistenza di D'Agostini sul carattere dubitativo e critico della verità è coerente con la sua tesi sulla verità come condizione negativa imprescindibile della vita associata (p. 19). Nell'argomento per i diritti atletici valorizzerei soprattutto la questione del "danno atletico" che subiscono individui e società impossibilitati a conoscere come le cose stanno perché mantenuti coercitivamente in uno stato di ignoranza e inconsapevolezza (pp. 6-7). Non c'è società senza che la funzione V svolga un ruolo costitutivo nel modo in cui pensiamo, parliamo, entriamo in relazioni di accordo o disaccordo con gli altri. Prendere sul serio la verità come esercizio di responsabilità verso una realtà indipendente è un fatto delle società umane e nessuna società umana può tirare avanti se conta solo su una cultura strumentale della verità, riducendo il suo valore ai beni che promuove o ai mali che evita (cfr. Williams 2005). È su questo sfondo che l'esercizio adeguato della funzione V diventa importante per la politica, e per la politica democratica, soprattutto nella sua dimensione deliberativa. Tuttavia, per quanto la corrispondenza adeguata tra credenze e realtà sia un bene irrinunciabile è difficile immaginare che in un regime democratico sia possibile regolarla se non negativamente, vale a dire per fissare una soglia al di sotto della quale le asserzioni scendono quando ignorano la funzione correlativa che devono svolgere.

Ne concluderei che le pretese atletiche descritte da D'Agostini come diritti dovrebbero essere intese piuttosto come espressione di un "interesse oppositivo" contro la manipolazione e la cancellazione dei fatti, l'alterazione della realtà, la sostituzione di "cose" vere con "cose" fittizie⁵. È un interesse che

⁵ L'interesse oppositivo (o diritto affievolito) è una categoria giuridica per descrivere la situazione in cui si trova il titolare di un diritto di fronte all'esercizio di un'atti-

produce ragioni a non essere danneggiati dalla privazione di verità, ma che non dovrebbe essere considerato come fonte di diritti per due ragioni. Anzi-tutto, il rischio di articolare in diritti specifici l'interesse oppositivo che la funzione V tutela è quello di andare verso una società in cui la consapevolezza di cosa la funzione implica diventi troppo costringente: una società della verità a tempo pieno in cui – ha ragione Constant – sarebbe intollerabile vivere. Secondariamente, riconoscere diritti aletici implicherebbe un cumulo enorme di doveri correlativi da parte delle istituzioni politiche, giuridiche, educative.

È la “doppia natura” della verità, come D'Agostini la definisce (pp. 11-12), a fare dell'ipotesi sui diritti aletici un'ipotesi necessariamente instabile: non possiamo fare a meno della verità, ma rivendicare positivamente la sua indispensabilità è problematico.

2. IL DIRITTO ALLA VERITÀ

Il diritto alla verità è tutelato in quanto tale solo nella legislazione internazionale, in circostanze di emergenza come quelle della giustizia transizionale, e quando sono avvenute sistematiche e massicce violazioni di diritti umani. In questo contesto il diritto, che può essere implementato con mezzi giudiziari e non, prevede si debba disporre di un resoconto veritiero di azioni e eventi in cui le violazioni sono avvenute e più in generale delle loro cause, circostanze e ragioni, oltre che del destino delle vittime e dell'identità dei perpetratori (Walker 2011). In via di principio, non si tratta solo di un diritto a sapere come le cose sono andate, cioè di un diritto alla conoscenza, ma di una garanzia contro l'impunità dei colpevoli, che quindi assicura alle vittime l'accesso alla giustizia come aspettativa legittima. Tuttavia, è emerso con qualche evidenza che le cosiddette *Truth Commissions*, istituzioni non giudiziarie per ricostruire storie di abusi in paesi postconflittuali in modo da ripristinare un tessuto di relazioni civili, hanno privilegiato la natura riconciliatoria e terapeutica della verità, politicizzando il suo rendimento in modo da offrire un record accettato del passato. È difficile quindi prendere a riferimento questa esperienza, in

vità pubblica di livello amministrativo che incide negativamente sulla sfera giuridica restringendo un suo interesse sostanziale. Uso la categoria in modo lasco per suggerire quale tipo di interesse potrebbe motivare la pretesa di non essere privati della funzione trascendentale che la verità serve.

cui per altro semplicemente si approfitta dei benefici pratici che la funzione V può offrire, per concettualizzare il diritto alla verità come una sorta di metadiritto capace di giustificare diritti aletici in circostanze ordinarie della vita pubblica. Inoltre, le verità di cui si parla nelle situazioni di emergenza sono prevalentemente *verità fattuali*. Questo è un aspetto su cui vorrei fermarmi. Contrastando il pregiudizio antialetico D'Agostini fa emergere un risultato interessante: nello spazio politico la verità è più fragile che prevaricatoria, più vulnerabile che pericolosa. Mi pare che questa osservazione valga soprattutto per le verità fattuali, che sono indispensabili a una conoscenza e memoria corretta degli eventi, al ragionamento politico, a una adeguata attitudine epistemica verso le cose pubbliche. È noto che Hannah Arendt insiste sulla vulnerabilità delle verità fattuali proprio a partire dalla constatazione di come è stato facile per i totalitarismi cancellarle. Almeno, le verità razionali (scientifiche, logiche, filosofiche), quando distrutte o dimenticate, non vanno necessariamente disperse e hanno sempre la possibilità di essere riscoperte. (Arendt 2004, 34-35) Verità fattuali, invece, potrebbero non ricomparire più, una volta perdute, dato che sono stabilite da testimonianze, registrazioni, documenti-prove intrinsecamente esposte al deperimento. I fatti sono materia della realtà che condividiamo, si riferiscono a circostanze ed eventi che coinvolgono persone mortali, sopravvivono soltanto nella misura in cui se ne parla. L'opposto della verità fattuale, quindi, sono la falsità deliberata o la manipolazione, cioè la cancellazione della realtà. Un rischio incrementato anche dalla crescente attitudine a trattare i fatti come opinioni e le opinioni come fatti, attitudine responsabile di una vera e propria defattualizzazione dell'argomento politico e connessa a quella costellazione di problemi cui ci si riferisce con il termine "postverità"⁶.

Mentre dal mio punto di vista la speciale rilevanza di verità fattuali come oggetto di un interesse oppositivo dovrebbe essere maggiormente enfatizzata, per D'Agostini quello che conta è che abbiamo un diritto di conoscere i fatti – e di essere messi nelle condizioni di esercitarlo. La questione riguarda, come dicevo sopra, il tipo di "cose-fatti" che abbiamo diritto di sapere. D'Agostini ha in mente un'ontologia minimale, ma ampia e diversificata. Citando

⁶ Il termine descrive circostanze in cui asserzioni e credenze non devono rispondere ad alcuna attendibilità fattuale per avanzare pretese di verità. In queste circostanze accade che discorsi falsi esigano di essere trattati come veri e che non-fatti esigano di essere considerati come fatti alternativi.

una sua definizione: «chiamiamo fatto *tutto ciò su cui si può mentire*» (D'Agostini 2013, 178, corsivo nel testo). Fatti sono dunque le verità storiche, le verità politiche, le verità morali. Questi però non sono tutti fatti dello stesso tipo. Mi sembra che il nostro interesse a sapere come e perché è morto Giulio Regeni, cosa è successo al volo su Ustica, chi è responsabile della strage di Piazza Fontana sia di natura diversa rispetto all'interesse della bambina abusata, che non sa di aver subito un abuso o all'interesse del nero, che non sa di essere trattato ingiustamente in una società razzista (p. 2). In entrambi i casi ignorare come le cose stanno vuol dire ignorare quello che si dovrebbe sapere perché si è verificata una sottrazione di verità. Tuttavia, il danno atletico subito dai cittadini italiani nel primo caso non mi sembra analogo a quello subito dalla bambina o dal nero nel secondo: nel primo caso si tratta di una sottrazione di verità storica e politica, nel secondo di una sottrazione di verità morale. Se la restituzione di verità storiche e politiche può essere complicata, ma non è impraticabile, la restituzione di verità morali implica una critica delle credenze distorte troppo onerosa perché il riconoscimento di un dovere di dire come le cose stanno da parte delle istituzioni possa anche solo iniziare il lavoro. D'Agostini ammette implicitamente la distinzione quando sostiene che i diritti atletici non dovrebbero essere intesi solo come diritti epistemici, cioè diritti alla conoscenza (p. 29). A interessarla infatti sono gli effetti etici che la conoscenza ha non solo sulle competenze, ma sulle pratiche. Quando si sa come le cose stanno, insomma, si sa anche quale condotta dovrebbe seguire dal saperlo.

Si riprende qui l'idea della connessione strutturale promossa dalla verità tra fatti morali e fatti cognitivi su cui ho già avanzato prima una richiesta di chiarimento. Dal mio punto di vista non è il carattere fattuale attribuito a verità morali che crea difficoltà. Come D'Agostini sono convinta che credenze morali false non rappresentino correttamente la realtà: è un *fatto* che l'abuso è una violenza inaccettabile e se la bambina lo ignora è privata della possibilità di valutare la sua situazione. Una giusta valutazione, però, non comporta di per sé la responsività pratica adeguata al caso. Sapere come le cose stanno, conoscere la verità, non significa necessariamente sapere cosa è bene fare. La competenza atletica ha effetti etici sulla valutazione, ma non sulla motivazione.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt H. (2004), *Verità e politica*, Torino, Bollati Boringhieri
- D'Agostini F. (2002), *Disavventure della verità*, Torino, Einaudi
- (2010), *Verità avvelenata. Buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico*, Torino, Bollati Boringhieri
- (2013), *Realismo. Una questione non controversa?*, Torino, Bollati Boringhieri
- Dworkin R. (2013), *Giustizia per i ricchi*, Milano, Feltrinelli
- Marconi D. (2015), *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Torino, Einaudi
- Putnam H. (1985), *Ragione, verità, storia*, Milano, il Saggiatore
- Rawls J. (1994), *Liberalismo politico*, Milano, Comunità
- Walker M.U. (2012), “Truth commissions and human rights”, in *Handbook of Human Rights*, a cura di T. Cushman, New York, Routledge
- Williams B. (2005), *Genealogia della verità. Storia e virtù del dire il vero*, Roma, Fazi

Alessandra Facchi

**La verità come interesse
collettivo**

Le bonheur des individus comme dépendant des lois sociales
sera également d'autant plus sûr que la vérité sera plus connue.

Nicolas de Condorcet, *Reflexions sur cette question:
si il est utile aux hommes d'être trompés*

1. LA NORMALITÀ DELLA MENZOGNA

Condivido la preoccupazione di fondo che anima la proposta di diritti aletici avanzata da Franca D'Agostini e concordo con la sua affermazione che una società fondata sulla non-verità è una società che funziona male, che procura un danno ai suoi componenti. Correttezza, sincerità, esaustività, trasparenza hanno un ruolo centrale nella comunicazione, nella fiducia e nella cooperazione sociale, nella partecipazione democratica, nella salvaguardia della dignità e dell'autodeterminazione delle persone.

Sapere la verità su fatti determinanti del passato, o almeno credere di saperla, è un elemento essenziale anche per l'identità collettiva di un popolo¹, credenze condivise e stabili nel tempo contribuiscono all'integrazione sociale. Dal punto di vista soggettivo la verità è strettamente legata alla sicurezza, sapere di conoscere la verità ha una funzione di stabilità sociale e benessere individuale.

¹ Sul tema della ricerca della verità su eventi che costituiscono il fantasma collettivo di una nazione consiglio la lettura del romanzo di Juan Gabriel Vásquez, *La forma delle rovine*, Milano, Feltrinelli, 2016.

Se accettiamo che la verità svolga un ruolo importante nel buon funzionamento della società, una cultura di verità si pone come un bene meritevole di essere perseguito non solo nella sfera politica e delle istituzioni pubbliche, ma più in generale nei rapporti sociali, nelle istituzioni, nelle associazioni, nelle aziende ecc.

L'importanza della verità collettiva è particolarmente evidente in Italia dove siamo ancora in attesa di sapere qualcosa, qualsiasi cosa, su molte stragi e attentati, dove abbiamo assistito alla glorificazione della menzogna e al suo riconoscimento parlamentare, dove mentire sembra sempre più non soltanto una pratica diffusa ma una pratica "normale" (cfr. D'Agostini 2012). Se a questo quadro aggiungiamo la confusione e l'incertezza, il disorientamento cognitivo che derivano dalla comunicazione in rete, dalla incontrollata moltiplicazione delle fonti, dalla diffusa distorsione di fatti per diffondere opinioni e influenzare scelte politiche e economiche, dall'uso pubblico di cattivi argomenti, il diritto alla verità è una prospettiva di cui si sente immediatamente l'attrattività. In un contesto di falsificazione diffusa e in qualche modo socialmente e teoricamente legittimata l'interesse individuale e collettivo a una cultura della verità emergono con nettezza².

Sottrarre la menzogna e la falsificazione all'ambito della normalità, qualificare la verità come valore pubblico mi paiono dunque obiettivi politici importanti, ma il diritto in che modo può contribuire? D'Agostini non sottovaluta le difficoltà di tradurre la tutela e la promozione di valori di verità in diritti, obblighi e norme vincolanti. Cercherò di contribuire alla problematizzazione del diritto alla verità con alcune considerazioni dal punto di vista della teoria dei diritti, concentrandomi dunque solo su alcune delle varie questioni sollecitate da questo stimolante saggio. Mi muovo in una prospettiva pragmatica che considera il diritto alla verità in relazione alle sue conseguenze³.

²La funzione sociale della verità si realizza non soltanto attraverso il sapere come stanno le cose, ma anche attraverso l'essere sicuri collettivamente che le cose stanno in un certo modo. In un certo senso non importa quale sia *la* verità, l'importante è credere in *una* verità. Bisogno di verità è in gran parte bisogno di sicurezza, vuol dire non solo credere che qualcosa sia vero, ma sapere che anche altri lo credono. Nella stabilizzazione di questo bisogno il diritto gioca un ruolo importante.

³In questo commento propongo spunti e domande per approfondimenti e discussioni; per non allungare ulteriormente un testo già lungo riduco al minimo le note e i rinvii bibliografici.

Una precisazione preliminare: in questo commento trattando di diritto alla verità farò riferimento alle condizioni di possibilità di un diritto, non alla verità assoluta ma ai caratteri di sincerità, correttezza, trasparenza, chiarezza, esaustività come forme di manifestazione della funzione V di verità, diversamente coinvolti e declinati secondo le specifiche situazioni tutelate⁴. Da quei doveri prende infatti le mosse D'Agostini chiedendosi se esistono i diritti corrispondenti e mettendo così subito in evidenza una questione centrale: la correlazione tra diritti e obblighi. Partire dai doveri sembra *prima facie* semplificare le cose: se esistono già i doveri cosa osta postulare i diritti corrispondenti? Tuttavia sul piano giuridico non soltanto non tutti i doveri si traducono in diritti, ma quei doveri esistono solo in fattispecie definite in cui la protezione della verità è circoscritta a situazioni specifiche ed è strumento per altri beni, valori, interessi. Non discende da un diritto generale alla verità.

2. LA VERITÀ COME BENE GIURIDICO E COME DIRITTO SOGGETTIVO

Che la verità costituisca un bene danneggiabile e espropriabile non implica che questo bene possa tradursi in un diritto soggettivo alla verità, inteso come pretesa legittimata e garantita da norme giuridiche. Non soltanto non è necessario ricorrere ai diritti individuali per sostenere un interesse collettivo, ma quest'ultimo non è sufficiente per sostenere un diritto soggettivo: ci vogliono bisogni e interessi individuali.

Si può sostenere un bisogno/interesse dei cittadini (o addirittura degli esseri umani) alla verità in sé tale da essere qualificato e garantito come diritto? Nel diritto positivo la verità/veridicità è già un bene rilevante, tutelato attraverso numerose norme sia nell'ambito penale che civile e amministrativo. Per esempio la truffa si consuma tipicamente attraverso "artifici e raggiri" (art. 640 c. p.); il titolo VII del codice penale (*Dei delitti contro la fede pubblica*) prevede anche i reati di falsità materiale e falsità ideologica, sia di pubblici ufficiali, sia di privati; la diffamazione (art. 595 c. p.) ha come oggetto la tutela della reputazione, ma come presupposto la discrepanza tra

⁴ Ciascuno di quei termini dovrebbe inoltre essere sottoposto a un'analisi semantica in relazione a fattispecie giuridiche, ma è un lavoro che qui non si intende né si potrebbe fare. In generale sarebbe più corretto parlare di diritto alla veridicità.

ciò che è comunicato e la verità dei fatti; l'art. 221 del codice di procedura civile prevede la querela di falso, ecc.

La verità costituisce anche un principio di riferimento interpretativo di altre norme o principi: per esempio il diritto all'identità personale comprende il diritto a non essere rappresentato in modo falso o distorto e il diritto a sapere la verità sulle proprie origini.

Benché generalmente in forma strumentale rispetto ad altri beni e interessi, la verità è dunque già un bene ampiamente tutelato dall'ordinamento giuridico, senza tuttavia che le relative norme si fondino su un diritto soggettivo alla verità.

Di un diritto soggettivo alla verità si è invece iniziato a parlare negli ultimi decenni ma, al di là delle invocazioni generiche o mediatiche, sempre in relazione a precedenti crimini e violazioni di diritti umani. Il grave danno subito è ciò che dà titolo a sapere la verità sulle sue cause, la conoscenza e la diffusione pubblica e ufficiale della verità assumono dunque una funzione di risarcimento simbolico per le vittime e di riconciliazione.

In questa veste il diritto alla verità è entrato nel diritto internazionale che lo riconosce per le vittime di un fatto e per i loro familiari (Risoluzione ONU 2005/66). Nel dibattito sui diritti umani il diritto alla verità è stato affermato anche per collettività e popoli in momenti eccezionali della loro storia, dopo guerre civili, stragi, regimi dittatoriali, la ricostruzione della verità ha avuto un ruolo centrale nelle varie esperienze di giustizia di transizione e nelle Commissioni di riconciliazione nazionale. Si tratta in tutti questi casi di verità su fatti e responsabilità passate che abbiano causato a persone o a collettività gravi sofferenze (cfr. Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights 2006).

In questo intervento D'Agostini amplia e specifica originalmente l'ambito del diritto alla verità, ponendolo, se ben interpreto, come un diritto che assume la verità come valore in sé e la sua violazione come danno in sé. Un danno aletico che può colpire sia le singole persone sia la collettività e un conseguente diritto che può agire anche in forma preventiva rispetto alla lesione del bene verità.

3. FATTI E FEDI

Innanzitutto mi pare importante circoscrivere l'oggetto del diritto: su cosa può verte il diritto alla verità? Correttezza, esaustività, sincerità... rispetto a quali proposizioni o rappresentazioni possono essere giuridicamente tutelate?

Riprendendo i tre esempi di danno aletico formulati da D'Agostini mi pare che solo il primo (la bambina che viene mantenuta nella persuasione che i comportamenti del padre siano leciti) potrebbe configurare una lesione della verità giuridicamente tutelabile, un danno separato e aggiuntivo rispetto al danno dell'abuso. Ciò perché esiste una norma che vieta la violenza sulle bambine. Nel secondo esempio, «l'afroamericano che vive in un contesto e in un'epoca di discriminazione ed è persuaso che ciò sia normale», il danno aletico appare problematico, dipende da cosa si intende per "normale". Infatti ciò è normale, nel senso che "così stanno le cose" in un contesto di discriminazione (naturalmente ciò non significa che sia giusto). Il danno aletico sarebbe piuttosto nascondergli che ciò è normale. Nel terzo esempio si uniscono due casi diversi: si può affermare che non è vero «che gli infedeli vogliono la distruzione dell'Islam» e dunque che chi ne viene persuaso soffre un danno aletico, ma non altrettanto che non esiste il paradiso islamico per i combattenti, in quanto credenza sull'al di là non è falsificabile sulla base di "come stanno le cose".

A me pare che un ipotetico diritto alla verità come riferimento per giudici e legislatori possa vertere su proposizioni falsificabili⁵. Si può cioè pretendere di sapere se è vera o falsa in modo giuridicamente rilevante l'affermazione che qualcosa si è verificato o si verificherà o no e con quali caratteri, o l'affermazione che un'opinione è stata espressa o no, in quali contesti e in quali forme; o l'affermazione che una norma – giuridica e/o sociale – esiste (è valida e/o vincolante). In tutti questi casi si tratta di fatti. Di una norma giuridica non si può dire se è vera, ma solo se è valida, cioè se esiste secondo i criteri dell'ordinamento in cui è inserita. Di un'espressione di fede non si può dire se è vera ma solo se esiste all'interno di un sistema di credenze. Ovviamente in entrambi i casi si può dire se sono giuste, utili ecc.

Queste distinzioni sono particolarmente rilevanti in una prospettiva giuridica: il diritto può occuparsi del contenuto di una fede per i danni che essa può causare, anche attraverso la lesione di una verità fattuale, ma non soltanto perché lede un'altra fede. Possiamo auspicare un ordinamento che in nome del diritto alla verità punisca o anche solo ostacoli una fede assu-

⁵ Inoltre i fatti hanno bisogno di tutela, sono più vulnerabili, a rischio di essere occultati, travisati e dimenticati, sommersi sotto ricostruzioni ideologicamente orientate o all'opposto di essere inventati per sostenere e diffondere opinioni.

mendola falsa, indipendentemente da altri danni che ha provocato o può provocare⁶? È facile immaginare come potrebbe finire.

4. LA VERITÀ COME DIRITTO FONDAMENTALE?

La domanda iniziale che pone D'Agostini è «In quale misura però “Il diritto alla verità” può essere generalizzato?» si precisa in seguito: «Non si tratta soltanto del diritto di conoscere la verità, o di essere informati in modo veridico, ma di un gruppo di beni e valori diversi» il cui elemento comune è «il rapporto di adeguatezza (o corrispondenza) tra le credenze e la realtà che esprimiamo con il predicato “è vero”» (p. 14). Un diritto alla verità, generalizzato, sembra dunque porsi come l'origine e il presupposto comune di una serie, sviluppabile, di diritti aletici⁷.

Partendo dai sei diritti aletici tracciati mi pare che tale diritto alla verità dovrebbe coprire almeno due principi e si potrebbe grosso modo formulare nel modo seguente: “Ogni cittadino ha diritto ad essere correttamente informato su questioni di interesse sociale o personale e a vivere in una cultura che sostenga la verità come valore.”

Quali caratteri può avere un diritto alla verità così formulato e valido *erga omnes*, cioè vincolante per tutti? Il primo aspetto da indagare è quello dei suoi fondamenti. Un diritto soggettivo richiede di fondarsi su un bisogno/interesse individuale generalizzabile, non è sufficiente un interesse collettivo alla verità. Bisogna cioè assumere che la verità corrisponda a bisogni e in-

⁶ Quando si usa V per sostenere un giudizio morale il pendio è molto scivoloso e difficilmente compatibile con il pluralismo culturale, anche in una forma minimale. Ancor più pericoloso corredare della forza del diritto giudizi normativi solo in nome della loro verità, il sostegno giuridico del valore V si può configurare, pur con vari limiti e cautele, solo per “come sono andate le cose” e questo non è applicabile a una fede. Come si può dire a un teologo cattolico che non è vera la trinità? O che non è vera la resurrezione? E quale ruolo potrebbe mai avere il diritto in questa affermazione?

⁷ Il diritto alla verità così argomentato sembra riconducibile a una concezione dinamica dei diritti, cioè in quelle concezioni che non ritengono necessaria una diretta correlazione tra diritti e doveri, ma considerano i diritti come concettualmente precedenti ai doveri, come ragioni per giustificare doveri. Un diritto può dunque essere all'origine di vari diritti più specifici e rispettivi obblighi. Cfr. Celano 2013.

teressi primari delle persone la cui violazione configura un danno, il danno aletico, riconosciuto e tutelato a prescindere da altri danni, eventualmente da bilanciare con altri beni e diritti (riservatezza, ordine pubblico, identità personale, libertà economiche ecc.). La verità acquisterebbe in questa prospettiva lo status di principio fondante di diritti e norme, con carattere autonomo e ultimativo.

Stefano Rodotà ha sottolineato come il diritto alla verità sia stato invece affermato come strumento per altri obiettivi come la dignità o la riconciliazione politica e sociale, mettendo evidenza il suo emergere nel dibattito sui diritti umani sia legato ai processi di transizione democratica e alle esperienze delle Commissioni verità e riconciliazione⁸.

Le situazioni finora giuridicamente riconosciute nel diritto internazionale come presupposto di un diritto alla verità sono situazioni di gravi violazioni di diritti umani. In questi casi il fondamento è il torto, il crimine subito, un fatto già avvenuto che ha causato un grave danno che la verità può parzialmente riparare. Il diritto alla verità assume primariamente una funzione riparativa che si assolve attraverso la conoscenza di come sono andate veramente le cose, dei fatti e delle responsabilità⁹. La funzione retributiva del diritto è la prima a essere chiamata in causa, ma, in relazione a gravi crimini collettivi,

⁸ Rodotà solleva un dubbio di particolare interesse: se davvero un diritto alla verità sia lo strumento migliore gli obiettivi di riconciliazione e pace sociale e ricordando come ad Atene questa funzione fosse all'opposto affidata all'oblio, all'obbligo di non cercare la verità, accettando il passato. Al di là della questione della sua efficacia, la verità oggetto delle Commissioni è una verità processuale «oggetto di una costruzione che si compie a diversi livelli» (2012, 218) e il diritto alla verità è direttamente connesso al diritto alla giustizia. Fuori da questa cornice «la verità intesa come diritto deve essere analizzata chiedendosi quale sia la sua misura compatibile con l'autonomia della persona e i caratteri della democrazia» (ivi, 222). L'esperienza delle Commissioni verità non è generalizzabile: in una democrazia non si può costruire un diritto generale alla verità di cui siano titolari le istituzioni pubbliche nei confronti dei cittadini, o i cittadini tra loro in quanto in contrasto con l'autonomia, la *privacy*, la dignità personale ecc.

⁹ La *Convenzione internazionale per la protezione di tutte le persone dalla sparizione forzata* (2006) sancisce nel Preambolo un diritto alla verità «Affirming the right of any victim to know the truth about the circumstances of an enforced disappearance and the fate of the disappeared person, and the right to freedom to seek, receive and impart information to this end».

come i genocidi e le stragi, la verità può assumere anche una funzione di prevenzione: ricordare ciò che è successo, il suo orrore e la sua condanna serve a mettere in guardia, a non ripetere quegli atti. Si tratta comunque in entrambi i casi di un uso strumentale della verità: ciò che si ripara o si previene non è il danno aletico.

Postulare un bisogno/interesse aletico, e quindi un bene verità giuridicamente tutelato, come esclusivo fondamento di un diritto implica invece considerare vittima chi è destinatario di non verità, anche se ciò non comporta altri danni o lesioni. Un danno aletico, attuale e potenziale, si porrebbe come unico presupposto della possibilità di far valere il diritto alla verità e le misure giuridiche, con funzione preventiva o retributiva, atte a tutelarla. Nella pratica però è difficile configurare procedimenti giuridici in cui singoli individui possano far valere un danno aletico in sé, che non sia causa o circostanza aggravante di altri danni.

L'identificazione dei soggetti titolari è un altro aspetto essenziale di un diritto direttamente connesso al precedente. Chi ha diritto alla verità? Chi può rivendicarla e agire in giudizio lamentandone la lesione? Se il presupposto è l'interesse aletico generalizzato, chiunque sia destinatario di non verità potrebbe esercitarlo: le preoccupazioni di Constant non mi sembrano tuttavia superate. Inoltre se il danno è la stessa mancanza di verità, l'interesse a far valere il diritto potrebbe in linea ideale estendersi a qualunque dichiarazione non vera. Paradossalmente si potrebbe sostenere il danno aletico anche in quei casi in cui il non sapere la verità porta dei vantaggi. Ma, come scrive D'Agostini, a nessuno può essere imposta la verità: non esiste un interesse/bisogno individuale a sapere la verità sempre e comunque. Il diritto a essere correttamente (veridicamente) informato dovrebbe dunque essere un diritto disponibile, nel cui esercizio la scelta, la volontà individuale di una persona capace e responsabile assume un ruolo determinante. Diversa la situazione per il diritto a vivere in una cultura che riconosce la verità come valore, un bene che potrebbe essere qualificato come indisponibile, corrispondente a un interesse giuridicamente sancito. Nel caso di un bambino potremmo sostenere che non ha diritto a essere informato veridicamente, in quanto non ne può disporre liberamente, ma che ha diritto a crescere in un ambiente in cui la verità sia un valore. A quest'ultimo diritto nessuno può rinunciare in suo nome.

L'aspetto più problematico di un diritto alla verità riguarda tuttavia i soggetti sui quali incombono gli obblighi corrispondenti: nei confronti di chi si può rivendicare un diritto alla verità? Un dovere di verità, configurata gene-

ralmente come trasparenza, comunicazione e informazione pubblica da parte delle istituzioni e dei funzionari dello Stato esiste già e non sembra porre particolari problemi teorici se non quelli inerenti al conflitto e al bilanciamento con altri interessi pubblici, come la sicurezza nazionale o l'ordine pubblico, o privati, come il rispetto della *privacy*. Un caso particolare del diritto alla verità nei confronti dello Stato potrebbe essere il diritto alla verità sul diritto, che corrisponde alla pubblicità, conoscenza, chiarezza e certezza del diritto¹⁰.

Un diritto valido *erga omnes*, cioè vincolante per tutti, implica tuttavia imporre obblighi di verità anche sui cittadini, persone fisiche e giuridiche, garantiti e tutelati dal diritto dello Stato. I valori protetti dai diritti fondamentali di libertà richiedono non interferenza nella sfera di libertà personale. Non soltanto i diritti della triade vita, libertà, proprietà ma anche i loro più recenti sviluppi, come il diritto alla *privacy* o all'identità personale vertono su beni e comportamenti del soggetto titolare del diritto, elementi della sua sfera di autonomia. Il valore verità invece verte su un elemento esterno alla sfera del titolare del diritto, è un diritto passivo che ha oggetto comportamenti altrui. In questo senso è affine a quei diritti che si traducono in prestazioni e che legittimano l'intervento pubblico nelle attività dei cittadini, tipicamente i diritti sociali, come il diritto all'istruzione e alla salute. Il diritto a essere informato correttamente è un diritto che verte sulle caratteristiche di una prestazione, la comunicazione, e che dovrebbe essere garantito dallo Stato ma, così posto, emerge immediato il potenziale conflitto con il diritto alla non interferenza dello Stato nello stesso ambito, cioè quello della comunicazione e dell'informazione. Insomma si tradurrebbe in obblighi di prestazioni in un ambito tradizionalmente tutelato da obblighi di astensione e non interferenza.

Si potrebbe poi distinguere tra obblighi di dire la verità e obblighi di non dire il falso, è evidente che i secondi salvaguardano maggiore libertà d'espressione, ma non sono sufficienti a tutelare l'interesse alla verità, solo a tutelare dal danno che deriva dalla falsità.

Proseguendo nell'ipotesi del diritto alla verità si pone anche il problema degli strumenti di garanzia di tali obblighi. Perché un diritto sia almeno parzialmente effettivo e non solo un'invocazione retorica è necessario che vi siano norme giuridiche che vi diano attuazione corredandolo di garanzie a

¹⁰ I principi di trasparenza, pubblicità e informazione sugli atti amministrativi sono già consolidati e regolati della legge 7 agosto 1990, n. 241.

sostegno degli obblighi corrispondenti. Con quali misure, norme, sanzioni lo Stato può garantire un diritto alla verità? Una società aletica provvista di norme e agenzie pubbliche preposte alla verità richiama immediatamente le peggiori esperienze della storia. La verità non può essere legata al, garantita dal, potere, al contrario si deve difendere dal potere. Un diritto alla verità riconducibile a un principio indeterminato dunque ampiamente interpretabile può facilmente costituire il fondamento di leggi e sentenze che impongono una verità.

Sostenere un diritto generalizzato alla verità dal quale possono discendere diritti aletici specifici sembra una strada difficile da percorrere. Ciò non impedisce di prendere in considerazione i diritti aletici proposti da D'Agostini come singole figure giuridiche in relazione al bene giuridicamente tutelato e non come derivanti da un diritto fondamentale alla verità. Diritti a cui corrispondono obblighi definiti in situazioni tipizzate in cui la verità concorre con altri valori e interessi.

5. QUALCHE DUBBIO SUI SEI DIRITTI

Tutti i sei diritti aletici tracciati da D'Agostini riguardano posizioni meritevoli di riconoscimento e tutela ed è importante averle messe in evidenza dando loro configurazioni autonome. A proposito di questi diritti, anche per ragioni di spazio, farò solo alcune veloci considerazioni.

Il primo diritto aletico, quello «a essere informati in modo veridico», rimanda a un diritto ben noto e consolidato: il diritto all'informazione. Nella tutela della libertà d'informazione prevista dalla Costituzione si comprende anche il diritto dei cittadini a essere informati. La specificazione «in modo veridico» prescrive tuttavia una qualificazione aggiuntiva fondata sul bene verità.

Al di fuori degli obblighi di informazione e trasparenza della pubblica amministrazione e delle istituzioni dello Stato, da chi i cittadini possono «ricevere informazioni corrette circa la salute, il clima, le tasse ecc.» (p. 15)? La cultura liberale ha affidato la realizzazione della verità, se pur in via indiretta, alla libertà di comunicazione e al libero confronto delle idee che ne deriva. Scambio, confronto, circolazione delle idee, sono sempre stati considerati elementi essenziali per la libera ricerca della verità, ma è evidente che non sono sufficienti a garantire la verità. Anzi proprio la libertà d'espressione e di

comunicazione può originare conflitti con la verità sui fatti o sulle persone, in quanto può fornirne una rappresentazione falsa, inaccurata o omissiva. Inoltre anche la verità, non solo la menzogna, può portare danni alla reputazione, all'identità e alla libertà personale¹¹.

Un diritto all'informazione veridica potrebbe essere azionato in conflitto non soltanto con la libertà d'espressione, come libertà di dire o non dire qualcosa, ma anche con il diritto all'identità personale. Inoltre poiché la sfera personale è sempre più minacciata non da poteri pubblici ma da poteri privati, un diritto all'informazione veridica sarebbe facilmente supporto di discriminazioni. Basti pensare ai criteri di affidabilità creditizia in base ai quali vengono concessi o negati prestiti o alle informazioni personali utilizzabili dalle aziende.

Mentre la libertà d'espressione si traduce principalmente in obblighi di non ingerenza, un controllo giuridico delle informazioni finalizzato a verificarne la veridicità si porrebbe in contrasto con quelle stesse libertà e facilmente potrebbe degenerare in una verità imposta. Senza contare che nella multiforme rete di informazioni che ci circonda come potrebbe lo Stato garantire la veridicità a prescindere dall'attivazione di chi ha subito un danno, un danno diverso da quello atletico¹²?

Il secondo diritto atletico è quello «a essere nelle condizioni di giudicare e cercare la verità» può essere visto come un completamento del primo diritto, dal momento che ne prevede una condizione sostanziale di realizzabilità. La sua attuazione sarebbe principalmente affidata all'istruzione, ma cosa impli-

¹¹ La situazione nelle democrazie liberali è, all'opposto di quella di monopolio dell'informazione da parte del potere politico, caratterizzata da un'ampia libertà d'espressione e dalla moltiplicazione incontrollata delle fonti. Iniziative di controllo delle fonti sono state prese recentemente dai gestori di grandi motori di ricerca, Facebook e Google, e sono oggetto di una proposta di legge recente, febbraio 2017, contro le cosiddette *fake news* con l'intento di regolamentare la comunicazione in internet, che permetta di sanzionare chi pubblica fatti non veri, responsabilizzare i gestori, coinvolgere gli utenti al fine di rettificare velocemente le notizie e prevede anche interventi di educazione mediatica. Per la natura stessa di questa forma di comunicazione più che singoli provvedimenti nazionali si auspica tuttavia una normativa comune europea.

¹² Questo diritto riguarderebbe anche tutti quei rapporti tra cittadini in cui interviene una differenza di competenze che implica un'autorità atletica. Medici, avvocati, consulenti giuridici o finanziari ecc. sono tenuti a dire la verità, obbligo attualmente tutelato, spesso in modo inadeguato, attraverso norme giuridiche o codici etici.

cherebbe il suo riconoscimento e inserimento nel diritto nell'istruzione? I problemi che pone sono simili a quelli che sorgono per il diritto all'informazione veridica. D'Agostini certo non pensa «all'adozione poliziesca di misure di restrizione e controllo» ma all'opposto alla «diffusa consapevolezza delle difficoltà e delle insidie che si legano all'uso del concetto di verità» (p. 17) Ma con quali strumenti giuridici un tale diritto soggettivo potrebbe essere attuato? Come potrebbe agire un cittadino che si ritenesse leso in questo diritto? Contestando il contenuto degli insegnamenti o la formazione degli insegnanti?

C'è poi un altro aspetto da approfondire che accomuna il primo e il secondo diritto aletico: essi si realizzerebbero principalmente nell'ambito di diritti fondamentali già esistenti, all'informazione e all'istruzione, con uno *status* consolidato di autonomia, che non possono essere finalizzati al bene verità. In altri termini la libertà d'espressione può contribuire alla verità – a essere informati veridicamente – ma non si può fondare la libertà d'espressione sul diritto alla verità. Lo stesso si può dire per il diritto all'istruzione.

Un posto a sé lo occupa il terzo diritto aletico: quello a essere riconosciuto come fonte affidabile di verità, in quanto «in linea di principio ogni essere umano ha il diritto di essere considerato un veicolo di informazioni vere» (p. 18). La violazione di questo diritto è legata tipicamente al pregiudizio di inattendibilità che grava su persone appartenenti a determinati gruppi sociali, minoranze o gruppi discriminati, ma potrebbe riguardare chiunque. Le misure per tutelarlo, gli obblighi corrispondenti, sono tuttavia difficili da identificare se non riconducendoli a quelli del diritto antidiscriminatorio: una persona non è creduta in quanto appartenente a un gruppo screditato (ingiustamente). Il principio di riferimento di un tale diritto non può che essere dunque l'eguaglianza giuridica che impedisce di discriminare tra diverse provenienze delle testimonianze. Anche in questo caso si può concettualmente separare il danno aletico – non essere creduto fonte affidabile – dal danno di discriminazione, ma come tutelarlo separatamente se non attraverso la prova della verità del contenuto delle sue affermazioni?

Non mi è facile distinguere nelle loro configurazioni giuridiche gli ultimi tre diritti aletici ipotizzati¹³, mi pare che possono essere principalmente ricondotti

¹³ Gli ultimi tre diritti aletici sono così formulati: 4) diritto di disporre di autorità aletiche affidabili; 5) diritto di vivere in una società che favorisca e salvaguardi ove

al riconoscimento del valore di una cultura di verità. La loro argomentazione chiama in causa questioni importanti al centro dei dibattiti sullo statuto e sulle funzioni delle istituzioni scientifiche e accademiche, sul ruolo sociale della verità e dunque sull'importanza di sostenere una società aletica, la cui realizzazione, come la stessa autrice lascia intravedere, sembra più affidabile a condizioni culturali che a strumenti giuridici. In tutti e tre i casi ciò che salta agli occhi di un giurista è l'indeterminatezza e la vaghezza delle norme di attuazione.

I diritti aletici indicati hanno dunque in comune la difficoltà di individuare gli obblighi giuridici corrispondenti e le modalità per garantirli. Difficoltà che si accentuano, sia sotto il profilo di un diritto all'informazione veridica sia sotto quello del diritto a una cultura di verità, quando tali obblighi dovrebbero gravare su privati cittadini e non sulla pubblica amministrazione.

Insomma scendendo a considerare i singoli diritti aletici emerge nel concreto il dubbio iniziale riguardante la praticabilità (oltre che l'opportunità) degli obblighi corrispondenti a tali diritti, così come a un generale diritto alla verità. Mi pare dunque che a meno di non voler assumere il "diritto" su un piano puramente retorico¹⁴ sostenerli come diritti autonomi porterebbe più problemi che vantaggi. Ciò non impedisce di considerarli come interessi e valori, che possano anche in alcuni casi orientare l'attuazione di preesistenti diritti fondamentali e che possano essere bilanciati con interessi e diritti individuali.

6. E UN DUBBIO FINALE

Le difficoltà inerenti alla generalizzazione del diritto alla verità e all'attuazione di diritti aletici non diminuiscono l'importanza della verità come valore e di una cultura di verità così come proposte da D'Agostini. Le strategie

necessario l'acquisizione della verità; 6) diritto di vivere in una cultura (e in una società) in cui è riconosciuta l'importanza della verità (in positivo e in negativo) per la vita privata e pubblica degli agenti sociali.

14 Da decenni nella filosofia del diritto si lamenta la proliferazione dei diritti, o meglio la proliferazione della retorica dei diritti, la loro riduzione a strumento per invocare, difendere, legittimare interessi di diversa, qualunque, natura senza che ne sia precisata la loro traducibilità in norme giuridiche. Una proliferazione che porta con sé non soltanto confusione sui caratteri dei diritti ma rischi di alleggerimento e svuotamento dei tradizionali diritti fondamentali. Se tutto è diritto, lo status di diritto perde di importanza e forza.

delineate nel suo saggio possono essere perseguite attraverso varie forme di intervento giuridico. Da un lato esiste già un *corpus* di norme a tutela del bene verità, norme che potrebbero essere maggiormente articolate – precisando ed espandendo obblighi di veridicità, esaustività, correttezza, sincerità per soggetti e situazioni specifiche – e inserite in un quadro comune di valorizzazione aletica. Dall'altro lato veridicità e cultura della verità, possono essere considerati principi di orientamento dell'azione pubblica. Un impegno politico, nazionale e sovranazionale, a sostegno di questi principi può ricorrere a norme promozionali e ad azioni educative rivolte non solo ai funzionari pubblici, ma a chiunque abbia una responsabilità politica o istituzionale, pubblica o privata, dunque anche alle agenzie di comunicazione. Strategie giuridiche che non richiedono un diritto alla verità traducibile in obblighi del legislatore di attuare norme e misure corrispondenti e in obblighi delle Corti di verificarne la violazione.

La mia impressione è che un tale diritto potrebbe condurre a esiti opposti rispetto alla concezione di verità delineata da D'Agostini, cioè rispetto a una verità che si nutre del discorso scettico non di quello dogmatico, che più che a una verità ultimativa corrisponde a una cultura della verità che implica dialogo, dubbio, disaccordo, revisione dei giudizi e discussione dei fatti. Mi chiedo se non ci sia una profonda differenza tra quella concezione di verità e il tipo di verità che può essere veicolato attraverso il diritto. In qualche modo un'intrinseca incompatibilità tra quella verità dialettica, scettica e la verità normativa del diritto¹⁵. Il diritto non è scettico, il diritto deve decidere, concludere con una scelta e questa scelta è corredata dalla forza. C'è un momento, che sia la norma o la decisione giudiziaria, in cui la discussione si chiude, la verità è quella, va accettata o viene imposta. Questa è una grande forza del diritto ma è anche il suo limite, un limite che gli rende difficile essere il tramite di quella concezione di verità. Si tratta di un altro dubbio di cui mi piacerebbe parlare con Franca D'Agostini.

¹⁵ Il processo è una narrazione e altre sono possibili, ma solo quella narrazione sancisce *una* verità, tra quelle possibili, che ha la forza di diventare *la* verità. La verità processuale è quella verità garantita dall'autorità e si traduce in ultima analisi nel rispetto delle garanzie procedurali d'accertamento dei fatti e delle responsabilità.

BIBLIOGRAFIA

- Celano B. (2013), *I diritti nella giurisprudenza anglosassone contemporanea*, in *I diritti nello Stato costituzionale*, Bologna, il Mulino
- D'Agostini F. (2012), *Menzogna*, Torino, Bollati Boringhieri
- Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights (OHCHR), *Study on the Right to the Truth*, 2006
- Rodotà S. (2012), *Il diritto di avere dei diritti*, Roma-Bari, Laterza

Maurizio Ferrera

**L'anima atletica
della democrazia liberale**

INTRODUZIONE

Franca D'Agostini discute nel suo bel saggio questioni rilevanti e delicate per la politica contemporanea e per il funzionamento della democrazia in generale. L'autrice propone, specificamente, due tesi che sono di estremo interesse per la scienza politica. La prima è che la verità è un essenziale bene politico: «conoscere il mondo in modo veritiero e [...] scambiarsi informazioni al riguardo in modo veridico sono condizioni socialmente istitutive con cui la politica [...] ha a che fare in vario modo» (p. 9). La seconda tesi è che, in quanto bene politico, la verità deve essere tutelata attraverso un insieme specifico di *diritti atletici*: norme che consentano ai cittadini accesso alla verità, con particolare riferimento all'area dell'informazione, della scienza e della cultura.

Sottoscrivo senz'altro la prima tesi e l'obiettivo generale della seconda. Concordo sul fatto che la sfera politica debba tutelare la verità; soprattutto in democrazia la verità deve operare come regola costitutiva del discorso e del processo politico; la discussione sui diritti atletici aiuta a cogliere e sottolineare l'importanza di entrambi i punti. Nutro però qualche perplessità sulla realizzabilità e l'efficacia di questa nuova classe di diritti e ritengo utile allargare la riflessione verso altri possibili accorgimenti. Più precisamente, mi sembra che per affermare e difendere il bene verità nella sfera politica si potrebbero considerare anche queste strategie: 1) rafforzare la dimensione propriamente *atletica* di alcuni diritti di cittadinanza già vigenti; 2) rafforzare o creare ex novo *istituzioni* atletiche, intese come strutture per la produzione di conoscenza politicamente rilevante ispirate dalla "funzione V" come norma concettuale (ri-

fiuto di asserzioni e credenze false) ed epistemologica (ricerca di verità come scopo istituzionale); 3) creare incentivi che riacordino sistematicamente le istituzioni atletiche a quelle politiche, al limite vincolando le seconde a essere ricettive (*responsive*) e rispondenti (*accountable*) rispetto alle prime. Nei prossimi paragrafi della presente nota illustrerò queste mie posizioni.

1. IL BENE VERITÀ E LE TRE DIMENSIONI DELLA POLITICA

Per D'Agostini la verità è un bene politico sia in senso normativo sia in senso realistico. A uno scienziato politico è il secondo senso quello che interessa. Citando Grice e Lewis (ma la lista di possibili autori è lunga) D'Agostini sottolinea che la verità è condizione necessaria per ogni forma di interazione sociale, in particolare quelle di tipo cooperativo, le quali presuppongono un certo grado di reciproca fiducia e di accordo su "come stanno le cose". La verità in questione non è ovviamente di natura metafisica. Più semplicemente, connota il rapporto di adeguatezza fra le nostre credenze e il mondo che ci circonda, il quale esiste indipendentemente da noi e dunque vincola e limita in qualche modo ciò che possiamo dire e pensare. Si tratta di una giustificazione ineccepibile, ma minimale. Credo sia possibile procedere oltre, connettendo la nozione di verità alle tre dimensioni più salienti della sfera politica e ai beni che esse tipicamente producono.

La prima dimensione è quella del *problem solving*: secondo molte definizioni, la missione principale della politica è la soluzione dei problemi collettivi tramite decisioni vincolanti sovrane (Sartori 2007). Quali questioni diventino "problemi"; quali problemi diventino "collettivi"; come si giunga a quali "soluzioni" e "decisioni": su questi interrogativi si sono scritte intere librerie. Eccettuata qualche corrente ipercostruttivista, deliberativista o neopragmatista, le teorie democratiche *mainstream* riconoscono che sulla dimensione dei problemi collettivi il richiamo alla verità è fondamentale: non si può prescindere dal ricorso ad asserzioni e credenze basate su dati di fatto e a imputazioni causali di tipo empirico. La logica che prevale sulla dimensione del *problem solving* è tipicamente consequenzialista: per ogni problema (comunque definito) si identificano le possibili soluzioni, si valutano le loro conseguenze attese e si sceglie la soluzione più adeguata. La logica delle conseguenze presuppone la capacità di identificare correttamente come stanno le cose (nella prospettiva di un realismo *lite*, ovviamente), di connettere causalmente gli stati del mondo attraverso procedure "oggettive". L'oggettività non coincide con la verità, certamente non con la

verità intesa in senso corrispondentista. Ma essa richiama *naturaliter* la nozione di verità come norma delle asserzioni e delle credenze. Se un esperto di politiche pubbliche sostiene che per creare occupazione occorre cambiare alcune regole del mercato del lavoro, sta esprimendo la propria convinzione che quella tesi sia vera. Forzando un po' il punto, possiamo dire che quell'esperto non solo "crede", ma ritiene di "sapere", e dunque di poter sostenere il confronto con uditori che gli chiedano "come lo sai" – uditori che a loro volta si richiamano alla funzione circospettiva e scettica della funzione V. Da questo confronto può ben scaturire la conclusione che la convinzione/conoscenza dell'esperto sia falsa, e in tal caso essa va rigettata o rivista anche da parte dell'esperto (che in quanto tale non può incaponirsi a difendere asserzioni non vere).

Ovviamente, non è compito della sfera politica produrre verità di conoscenza utili per la risoluzione dei problemi collettivi. Il compito spetta alla sfera scientifica o in senso lato intellettuale, per la quale la funzione V è carica di normatività (la verità come scopo della ricerca). Quale relazione c'è fra la sfera della politica e la sfera della scienza? Come è noto, questa domanda è stata tematizzata e discussa in maniera limpida già da Max Weber negli anni Venti del secolo scorso (Weber 1994). La discussione weberiana è nota soprattutto per le distinzioni e i confini che lo studioso tedesco ha tracciato fra scienza e politica come autonome sfere di valore guidate da logiche proprie e autonome. In realtà la parte più importante del ragionamento di Weber riguarda il *nesso* che deve instaurarsi fra le due sfere e la giustificazione squisitamente *politica* della crucialità di tale nesso. Nella misura in cui la scienza (spontaneamente o su richiesta) produce e mette a disposizione conoscenza conforme ai requisiti di V, la sfera politica non può non tenerne conto. Non è un'obbligazione etica, ma, appunto, *politica*: come custode ultima dell'ordine, del monopolio coercitivo, della "tenuta" complessiva della comunità, la sfera politica si trova costitutivamente a giocare col fuoco. Se sceglie il falso, può scatenare incendi distruttivi, e mettere a repentaglio il bene politico per eccellenza: la sopravvivenza del sistema-comunità. Rileggendola attraverso le lenti della letteratura politologica sulla produttività (o produzione politica), la lezione weberiana permette di collocare a pieno diritto il bene verità all'interno dei beni politici, appunto. Non solo i *policy goods* (le soluzioni adeguate ai problemi collettivi) ma soprattutto i *systems goods*: il mantenimento della comunità politica in quanto tale, della *polity*, e il suo adattamento dinamico all'ambiente esterno¹.

¹La tematizzazione classica è quella di Almond e Powell 1982.

La seconda dimensione saliente della sfera politica riguarda il consenso e in ultima analisi la legittimità. L'alimentazione della fiducia, del sostegno diffuso da parte dei cittadini, è una delle funzioni più importanti della cosiddetta produzione politica. Una funzione che i governanti assolvono attraverso un accorto utilizzo di risorse economiche, simboliche e coercitive e una corretta gestione dello scambio politico, ossia il processo tramite il quale gli attori sociali offrono sostegni – tipicamente durante le elezioni – a chi occupa ruoli di autorità (o aspira a occuparli), aspettandosi benefici concentrati (per se medesimi) ma anche benefici diffusi – *in primis* i beni politici, appunto. In democrazia la correttezza dello scambio e la sua legittimità dipendono da tre elementi: ricettività (*responsiveness*), rispondenza (*accountability*) e responsabilità. Che relazione c'è fra questi tre elementi e il bene verità? Il tema è complesso e dunque mi limito ad alcuni schizzi.

Ho prima accennato agli accostamenti costruttivisti e deliberativi. Per questi, ciò che conta nella presa delle decisioni pubbliche è essenzialmente la *giustificazione* tramite ragioni delle posizioni (delle domande dal basso e delle risposte dall'alto), il raggiungimento di accordi sopra ciò che è giustificato fare o non fare, sulla base di procedure che consentano eguale partecipazione ed eguale rispetto di tutti i partecipanti. I valori da promuovere sono quelli classici della tradizione pragmatista: utilità sociale, solidarietà, senso di comune appartenenza. L'aggiunta dei deliberativisti contemporanei riguarda semmai l'attenzione nei confronti di quei requisiti procedurali che consentano di approssimare i principi della cosiddetta etica del discorso (Habermas). In questa prospettiva, oggettività e soprattutto verità contano relativamente poco. Chi dice “è vero” a proposito di enunciati che circolano nel discorso pubblico in realtà vuol dire “è giustificato”, è ragionevole: non ha senso aspettarsi o pretendere altro. Secondo la battuta di Richard Rorty (che si dice minimalista, quietista, ironista in tema di verità, ma che forse è un vero e proprio eliminativista), in qualsiasi contesto discussivo l'espressione “è vero” non sarebbe altro che una pacca sulla spalla dell'enunciato etichettato come “vero”: insomma un semplice complimento retorico (Rorty 2001).

Concordo con D'Agostini sul fatto che questa concezione iperdeflazionista della verità in democrazia sia inaccettabile, come minimo per le considerazioni logiche, e di natura “trascendentale”, esposte dalla stessa autrice. Come potrebbe svolgersi la cooperazione sociale fra cittadini, ordinata da diritti/doveri, senza la “mutua obbligazione al vero” di groziana memoria? La sfera politica non controlla l'intera gamma di interazioni in un dato campo

sociale. Tuttavia, nei settori di attività da essa controllati, la verità (nel senso *lite* sopra accennato) appare senz'altro come un bene o metabene imprescindibile, e la sua salvaguardia come una funzione saliente e in parte autonoma della politica. Senza verità, la qualità e l'effettività della conformità sociale sarebbero significativamente compromesse.

La funzione V è imprescindibile anche sull'asse verticale, quello ove si esprimono domande dal basso e si promettono/adottano risposte dall'alto. Il criterio della ragionevolezza, il requisito della buona giustificazione delle domande e delle promesse è importante, ma insufficiente come bussola di valutazione e selezione, sia sul piano della ricettività (il dovere di "tenere in conto" le istanze degli elettori) sia su quello della rispondenza (*accountability*: il dovere di dar conto agli elettori di ciò che si fa, in relazione alle promesse fatte). Jon Elster ha ragione quando dice che l'ipocrisia (dare alle istanze di parte una presentazione/rappresentazione ispirata dal codice delle "buone ragioni" e della preoccupazione per il bene comune) svolge un ruolo di civilizzazione della politica (Elster 2005). Ma a me sembra che questo sia un argomento storico più che teorico. Descrive una trasformazione epocale che ha emancipato lo scambio politico dal mero confronto fra interessi bruti e lo ha reso innanzitutto pacifico e poi democratico, gradualmente più ragionevole e più ospitale rispetto al punto di vista dello "spettatore imparziale" come filtro per avanzare pretese di parte. Ma la traiettoria di sviluppo mediata dall'ipocrisia è stata storicamente tortuosa e spesso accompagnata da momenti bui. Invece di addomesticare gli interessi bruti, a volte l'ipocrisia ha operato come strumento di manipolazione del consenso e alimentato dinamiche di falsa legittimazione dell'autorità: ossia forme di giustificazione del potere basate su motivazioni non vere, non in linea rispetto alla situazione di fatto (Stoppino 2001). Pensiamo ai fenomeni di falsa coscienza (marxismo), di potere ideologico (Mannheim), di autorità inibitoria (Fromm) e così via.

Se desideriamo alimentare la civilizzazione politica spingendola verso nuovi traguardi, nell'ormai ampia famiglia delle democrazie stabili e consolidate possiamo procedere oltre l'ipocrisia. L'enfasi va spostata sulle virtù atletiche (veridicità, sincerità, precisione, fiducia e rispetto reciproco) come requisiti d'accesso al confronto politico, sia sull'asse orizzontale – in particolare nella sfera del discorso pubblico – sia su quello verticale dello scambio politico. Ma l'obiettivo deve essere più ambizioso: trasformare il richiamo alla verità in standard irrinunciabile e condiviso della formula democratica. L'effettiva presenza di una produzione politica che ascolta tale richiamo e anzi s'impe-

gna attivamente per salvaguardare il bene verità va insomma considerata una componente centrale della cosiddetta “qualità democratica” e dunque come un rilevante tema per il dibattito già sviluppatosi intorno a questa nozione (Diamond e Morlino 2009).

Lavorare per questo obiettivo ambizioso (o almeno per incentivare e difendere le virtù atletiche) appare oggi particolarmente urgente se consideriamo i recenti sviluppi di alcune democrazie consolidate (Gli Stati Uniti di Trump *in primis*), riassunti in espressioni ormai di uso giornalistico come *post-truth politics*, *fake news* e consimili. La letteratura politologica dibatte queste tendenze essenzialmente sotto le lenti del populismo. Ma è in atto una trasformazione più profonda, connessa a quella “esplosione informativa e comunicativa” di cui parla D’Agostini. Tale esplosione da un lato ha enormemente ampliato le fonti di conoscenza e il loro accesso da parte del grande pubblico, ma dall’altro «lascia ampio spazio al rischio di scambiare il falso con il vero» (p. 17). A dispetto dei suoi apparenti effetti di *empowerment* democratico, questa esplosione (unitamente alla ascesa della “videocrazia” discussa da Sartori [1999]) ha in realtà (ri)messo al centro della politica i leader. Dietro al fumo della partecipazione dal basso e della democrazia diretta, ciò che sta avvenendo è un depotenziamento di fatto della voce degli attori sociali e dei singoli elettori e la loro trasformazione da *attori* in *spettatori*. In un libro recente e intrigante, John Green parla di una transizione dalla democrazia vocale alla democrazia oculare, fortemente impregnata di plebiscitarismo (Green 2010). Anche per la vista (*gaze*, secondo Green) la funzione V ha la sua importanza. Ma l’efficacia regolativa del bene verità riguarda tipicamente la voce (*voice*), ossia il linguaggio, il ragionamento. Nella democrazia oculare i vincoli della ricettività e della rispondenza (soprattutto nei loro aspetti atletici) s’indeboliscono fortemente, il rischio di manipolazione e falsa legittimazione aumentano. Le conseguenze di questi sviluppi riguardano non solo la ricettività e la rispondenza dei leader, ma anche il terzo elemento che presiede al buon funzionamento della politica (democratica) e in particolare allo svolgimento della sua missione costitutiva di *polity maintenance*: la responsabilità.

Spesso collassata all’interno della nozione di accountability, la responsabilità è in realtà un concetto più ampio, che funge da cornice all’interno della quale operano le logiche e i vincoli della ricettività e della rispondenza. Di fronte all’incessante e poco prevedibile flusso di sfide e problemi, i leader non devono solo tenere in conto e dar conto, ma devono “guidare”. È, di nuovo, la lezione weberiana sull’etica della responsabilità dei politici di pro-

fessione, basata sul bilanciamento fra etica delle conseguenze ed etica dei principi. Senza principi (cioè almeno un po' di "convinzione") non si cambia la realtà, ma se ne diventa schiavi. La terza dimensione della sfera politica (che riguarda specificamente l'ambito della responsabilità) è quella che io chiamo *valuing*: la scelta dei valori e la loro "infusione" in seno all'intero sistema sociale.

Qual è il legame fra responsabilità e verità? Sull'importanza della funzione V per la logica delle conseguenze ho già detto più sopra. Aggiungo qualche breve osservazione sulla rilevanza del bene verità anche per la logica dei principi, per il *valuing*. D'Agostini ricorda che il concetto di verità segna tradizionalmente una connessione strutturale fra etica e conoscenza «essendo rilevante sia dal punto di vista logico e cognitivo che da quello politico e morale». Tale connessione meriterebbe più approfondimenti, ma in linea di principio sono d'accordo con l'autrice. Seppure in nota, D'Agostini si schiera nettamente a favore del cosiddetto intellettualismo etico (o, più precisamente ancora, utilitarismo socratico): un approccio antirelativistico e antidecisionista, secondo cui i valori cognitivi e i valori etici s'intersecano necessariamente, entrambi radicati, in ultima analisi, nel concetto di verità. Sull'importanza dell'intellettualismo etico e le sue promesse nella sfera politica ho già avuto modo di dialogare proprio con Franca D'Agostini sulle pagine della rivista *Il Mulino* (Ferrera 2014; Ferrera e D'Agostini 2014). Mi limito qui a un'unica ulteriore considerazione. Per l'utilitarismo socratico, l'interdipendenza fra valori cognitivi e valori etici trova il suo fondamento nella "comunanza d'interessi" fra gli uomini. In cima a questi interessi non può non esserci la verità, almeno come «condizione negativa [...] [ossia] ciò senza il quale nessuna vita associata è realizzabile» (p. 32). La vita associata è a sua volta possibile solo tramite la politica: la sfera preposta alla coltivazione della "comunanza" e dell'integrazione, attraverso l'esercizio responsabile del potere. Il cerchio così si chiude: il bene verità è condizione necessaria (anche se non sufficiente, da sola) per l'equilibrio politico (*a fortiori* in democrazia) e la sua chiave di volta, ossia la responsabilità.

Per il politico di professione, il dovere di non scegliere il falso (di non decidere scientemente sulla base di credenze false) non coincide, si badi bene, con il dovere di dire sempre il vero. Di fronte all'opinione pubblica. Ci sono occasioni in cui le autorità di governo devono seguire logiche "nascoste" al fine di tutelare ordine e sicurezza. La logica della Ragion di Stato (o ragion politica, come è stata più neutralmente ribattezzata) può in varie circostanze

autorizzare l'occultamento della verità e persino l'uso della menzogna: il vecchio tema del potere occulto, degli *arcana imperii*. Nelle contemporanee “case di vetro” democratiche i margini di tollerabilità della menzogna si sono molto ristretti. Ma l'opzione di tirar giù le tende, per così dire, ossia di non rendere tutto pubblico o addirittura di servirsi di asserzioni non veritiere resta comunque disponibile come *extrema ratio* per la salvaguardia dei *systems goods*.

2. DIRITTI ALETICI, POTERI, GARANZIE

Ma veniamo alla proposta pratica di D'Agostini, quella che riguarda i diritti atletici. Mi sembra che tale proposta possa essere intesa in forma debole oppure forte. Nel primo caso, il richiamo è ai diritti soggettivi come basi di legittimazione delle pretese di un individuo rispetto ad altri. Un diritto atletico sarebbe in questa accezione una regola normativa che titola un attore sociale a pretendere giustamente verità dagli altri attori sociali (asse orizzontale) e dalle autorità politiche (asse verticale). Valori, principi e norme creano di per se stesse deontologie sociali capaci di orientare i comportamenti, fornendo ragioni per agire slegate dal semplice autointeresse e fondate su logiche di “appropriatezza” (chi sono io? Quale ruolo sociale ricopro? Quali sono i comportamenti appropriati per svolgere tale ruolo?). In questa accezione debole, non ho alcuna difficoltà a sottoscrivere la proposta di D'Agostini e la sua lista di diritti atletici, intesi come impegni normativi formalizzati, magari sotto forma di qualche dichiarazione solenne o “Carta”.

Il problema sorge se passiamo all'accezione forte: i diritti come poteri *garantiti*, dove per garanzia si intende un sostegno specifico alle pretese, ossia l'*enforcement* autoritativo. È questo sostegno che trasforma la conformità da fatto normativo a fatto *politico* in senso stretto, ossia in conformità generalizzata, istituzionalizzata, disciplinata dalla presenza di sanzioni materiali e dunque effettiva. L'accezione forte sposta l'enfasi dalla titolarità della pretesa di A alla *compliance* di B. Chi è B nel caso dei diritti atletici? Quali sono esattamente i suoi doveri di conformità? È possibile associare qualche forma di *enforcement* autoritativo a questa classe di diritti/doveri? Mi sembra che le risposte cambino a seconda dei sei diritti discussi da D'Agostini.

Il diritto a essere riconosciuti come fonte affidabile di verità può per esempio ambire, a mio modo di vedere, allo *status* di potere garantito, in quanto aggiudicabile e sanzionabile (in ultima analisi) in seno all'arena giurisdizionale: D'Agostini menziona espressamente il tema dell'ingiustizia testimoniale, della

discriminazione atletica. Qui la controparte è costituita da qualsiasi soggetto che discrimini o screditi l'affidabilità del titolare del diritto, producendo danno atletico, e l'*enforcement* è quello classico del giusto processo. La questione si complica nei casi di discriminazione indiretta. Ma quest'ultima non è una caratteristica distintiva, specifica o particolarmente diffusa dell'ambito atletico. Nell'ultimo trentennio, il diritto antidiscriminatorio si è molto articolato, accrescendo la propria effettività anche sul fronte delle discriminazioni indirette.

Il diritto a essere informati in modo veridico è un po' più ambiguo. Se la pretesa è diretta verso altri attori sociali per difendersi dall'inganno, si può ricadere nella logica del caso precedente – e di fatto così è già nella sfera del diritto privato. Se invece la pretesa è diretta – come opportunamente propone D'A-gostini – nei confronti delle autorità politiche, si entra nel terreno della *accountability*: il dovere di dar conto ai cittadini circa le ragioni delle decisioni pubbliche e del loro legame con promesse, preferenze, principi e norme costituzionali. I regimi democratici hanno già inventato e adottato diritti che titolano e strumenti che abilitano i cittadini a chiedere verità (accesso agli atti e trasparenza; difensori civici; interrogazioni e interpellazioni, commissioni di inchiesta e così via). I poteri conferiti da questi diritti sono, sì, garantiti, ma il loro oggetto è l'attivazione dello strumento, che può anche non condurre all'acquisizione della verità. La presenza degli strumenti non ha per esempio impedito l'emergere di quelle tendenze analetiche più sopra menzionate (*post truth politics*, neoplebiscitarismo e populismo). Per contrastare i rischi manipolatori della democrazia oculare, Green propone un interessante ragionamento sul principio del “candore” (*candor*): «The norm that prescribes that conditions under which a leader appears in public be not entirely under the control of the leader himself».

Immaginiamo che i leader siano vincolati a partecipare a dibattiti pubblici aperti e contraddittori (dal vivo e senza un format prestabilito a uso e consumo del leader) in cui un qualche pubblico – magari esperto – possa rivolgere qualsiasi domanda pertinente rispetto al tema, con l'obbligo di risposta da parte dei leader. Si creerebbe una situazione discussiva politicamente rilevante e programmaticamente costruita con finalità atletiche: perché dici questo? Quali sono i fatti e gli argomenti a suffragio delle tue affermazioni? Come lo sai? E così via. La letteratura sulla *accountability* democratica (compresa quella di ispirazione deliberativa, in questo caso) contiene altre numerose proposte che muovono in questa direzione².

²Per esempio Goodin 2008.

Consideriamo ora il diritto a essere nelle condizioni di giudicare e cercare la verità. Innanzitutto: qual è in questo caso il potere capacitante? Difficile individuarne uno autonomo e specifico, tanto è vero che D'Agostini rimanda subito al diritto di ricevere un'istruzione scolastica e più in generale una formazione culturale adeguata. Qui bisogna semmai interrogarsi su quali dimensioni e aspetti della scuola, esattamente, mettano in condizione di giudicare e cercare la verità. Il tema è al centro di interessanti dibattiti e ricerche anche fra gli psicologi politici. In un recente saggio, Dan Kahan e i suoi collaboratori dell'Università di Yale hanno mostrato che la risorsa capacitante per la ricerca della verità e il pensiero critico è la "curiosità scientifica", l'interesse e la disponibilità a informarsi per gusto personale su un ampio spettro di temi (Kahan 2016). Chi è curioso ha meno probabilità di farsi ingannare, di indulgere in ragionamenti "motivati", quelli che selezionano le informazioni che rafforzano i propri assunti e convinzioni di partenza, scartando o screditando quelle scomode (il voto sulla Brexit è stato l'esito di un'adozione in massa di questo tipo di ragionamenti). Secondo Kahan, tutti gli individui e soprattutto gli adolescenti sono esposti alla sindrome del dualismo cognitivo: avere due opinioni contemporaneamente, anche di segno opposto. Le cause di questo stato mentale "quantico" sono misteriose, ma segnalano che le persone si rapportano ai fatti in modo diverso e spesso contraddittorio. I curiosi hanno meno probabilità di essere dualisti cognitivi e hanno la capacità di calibrare il collasso della funzione d'onda cognitiva in modo, potremmo dire, più atletico. In base a queste indicazioni, il diritto a essere messi in condizione di giudicare e cercare la verità può essere realizzato rafforzando la componente atletica del tradizionale diritto all'istruzione, facendo in modo che questa enfatizzi e trasmetta competenze di pensiero critico e curiosità scientifica (un tassello di quel "progetto pedagogico" a sostegno di una cultura della verità di cui parla D'Agostini alla fine del suo saggio).

Gli altri tre diritti della lista D'Agostini (il diritto di vivere in una società che favorisca e salvaguardi ove necessario l'acquisizione della verità; il diritto di vivere in una cultura e una società in cui viene riconosciuta l'importanza della verità in positivo e in negativo per la vita privata e pubblica degli agenti sociali; il diritto di disporre di istituzioni atletiche affidabili) non possono che essere di natura "aspirazionale". Difficile se non impossibile individuare le controparti e i loro doveri di conformità; impossibile immaginare qui forme di *enforcement*. Queste aspirazioni devono indirizzarsi verso la pratica della democrazia, incanalarsi all'interno dei circuiti di scambio politico. Devono in

altre parole dar luogo specifiche “domande” e/o sostegni che premano sui leader (sociali e politici) affinché 1) creino istituzioni atletiche; 2) s’impegnino a essere ricettivi rispetto alle verità di conoscenza da esse prodotte e 3) si vincolino a dar conto anche a esse delle proprie decisioni in chiave di *accountability*. Le istituzioni atletiche in senso stretto sono quelle che presiedono alla affidabilità e serietà della pratica scientifica, tramite regole, codici deontologici, incentivi, riconoscimenti e così via. Ma possiamo usare questa nozione anche in senso più ampio, a indicare quegli apparati atletici a sostegno dell’azione di governo: istituzioni volte a *speaking truth to power* – secondo la nota formulazione di Aaron Wildavsky (1979) – programmaticamente preposte alla produzione di conoscenza “vera” e utile (utile perché vera, in senso *lite*) per la politica. In alcuni paesi OCSE è già una realtà non solo la disponibilità di istituzioni atletiche in questo senso, ma anche il loro ruolo istituzionalizzato nel processo di formazione, monitoraggio e valutazione delle politiche pubbliche (Ferrera, Galanti, Hemerijck 2017). Per fare solo un esempio: in Olanda esiste un Consiglio Scientifico per le attività di governo (WRR) che produce conoscenza esperta su tutte le principali questioni di politica economica e sociale. Tale produzione nasce da scelte autonome dell’istituto, ma può anche essere formalmente richiesta da governo o parlamento. Entrambi sono a loro volta vincolati per legge a tenere in conto i rapporti prodotti (poniamo, sulla riforma del welfare) e a rispondere per iscritto in modo pubblico alle indicazioni di *policy* proposte dallo WRR, eventualmente spiegando perché tali proposte non sono realizzabili. Un esempio quasi da manuale di ricettività e rispondenza atletica, con ricadute benefiche sul piano della responsabilità.

3. VERITÀ E LIBERALISMO: UNA CONCLUSIONE

Vorrei chiudere con alcune telegrafiche considerazioni sul “paradosso” del pensiero politico liberale a cui D’Agostini dedica qualche cenno nel suo saggio. Citando Aristotele, l’autrice sottolinea la natura bifronte della nozione di verità: è impossibile conoscere la verità del mondo in maniera completa o anche solo adeguata; è altrettanto impossibile non conoscerla del tutto. La prima impossibilità è essenzialmente connessa a vincoli e difficoltà epistemiche; la seconda a vincoli pratici: come potremmo capirci e interagire in modo consapevole e razionale se non «affidandoci al legame col mondo che esprimiamo con il predicato “è vero”» (p. 13)? Il pensiero liberale ha

fatto proprie tanto la fragilità quanto l'inesorabilità della nozione di verità. Da un lato, quella liberale è una società "aperta": il pluralismo e soprattutto la libertà di pensiero e di ricerca sono considerati argini essenziali contro il dogmatismo, il rischio che credenze false «si incardinino, diventando ideologie deviate e distruttive». Dall'altro lato, la società liberale è programmaticamente orientata alla verità: non pensa che *anything goes*, che tutto possa andar bene, non indulge all'iperscetticismo. Tutela invece le richieste di verità, il confronto critico, il dubbio nella sua versione socratica. Il liberalismo è arte della separazione, del bilanciamento, dell'equilibrio riflessivo. Il suo progetto è quello di consentire agli individui l'autodeterminazione consapevole, basata sulla libertà di giudizio; e, dal punto di vista politico e istituzionale, quello di garantire e tutelare gli spazi collettivi ove tale libera autodeterminazione sia possibile. Le aree dell'informazione, della cultura e della scienza sono cruciali in questa prospettiva. In un contesto non (o poco) liberale, il rischio è, come correttamente osserva D'Agostini, «che il dibattito pubblico oscilli fra assunzioni non provate, falsità acriticamente accettate, verità parziali che vengono catturate e diffuse allo scopo di veicolare credenze totalmente false» (p. 28). Torniamo così al tema della verità come bene politico in funzione costitutiva e regolativa. Il quale a sua volta ci suggerisce che la liberaldemocrazia non è meglio dei fondamentalismi perché conferisce autorità o precedenza automatica alle credenze "vere" (i liberaldemocratici riconoscono anzi che le verità in senso pesante, non *lite*, sono controverse e sempre potenzialmente divisive). È superiore perché ritiene sia vero – fattualmente e politicamente – che senza apertura atletica non possano darsi le condizioni necessarie per una convivenza civile basata sulla libertà e l'autodeterminazione.

BIBLIOGRAFIA

- Almond G. e Powell G. (1982), "Evaluating political goods and productivity", *International Political Science Review*, vol. 3, n. 2, pp. 173-181
- Diamond L. e Morlino L. (2009, a cura di), *Assessing the Quality of Democracy*, Baltimore, Johns Hopkins University Press
- Elster J. (2005), *Argomentare e negoziare*, Milano, Bruno Mondadori
- Ferrera M. (2014), "L'Europa in trappola. come uscirne?", *Il Mulino*, n. 1, pp. 63-76
- Ferrera M. e D'Agostini F. (2014), "Sull'Europa in trappola (confronto). Dibattito fra F. D'Agostini e M. Ferrera", *Il Mulino*, n. 3, pp. 467-473

- Ferrera M., Galanti M.T. e Hemerijck A. (2017), *La ricerca strategica al servizio delle politiche economiche e sociali. Il ruolo dell'Inapp alla luce delle esperienze europee*, Rapporto dell'Istituto Nazionale per l'Analisi delle Politiche Pubbliche
- Goodin R.E. (2008), *Innovating Democracy*, Oxford, Oxford University Press
- Greene J. (2010), *The Eyes of the People, Democracy in the Age of Spectatorship*, Oxford, Oxford University Press
- Kahan D. (2016), "Science curiosity and political information processing", *Yale Law & Economics Research*, Paper n. 561 ([https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2816803##](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2816803))
- Rorty R. (2001), *La filosofia dopo la filosofia*, Bari-Roma, Laterza
- Sartori G. (1999), *Homo Videns*, Bari-Roma, Laterza
- (2007), *Democrazia, cosa è*, Milano, Rizzoli
- Stoppino M. (2001), *Potere e teoria politica*, Milano, Giuffrè
- Weber M. (1994), *Il lavoro intellettuale come professione* [1918], tr. di A. Giolitti, Torino, Einaudi
- Wildavsky A.B. (1979), *Speaking Truth to Power. The Art and Craft of Polity Analysis*, New Brunswick, Transaction

Anna Elisabetta Galeotti

**La difficile convivenza
di verità e inganno**

Il saggio di Franca D'Agostini sui diritti aletici, ossia i diritti relativi alla verità, intercetta una diffusa preoccupazione sulla proliferazione delle *fake news* che, grazie alle tecnologie comunicative del web, aggirano i tradizionali filtri di controllo consentendo di moltiplicare la diffusione di informazioni non verificate in tempo reale. La sua riflessione è dunque benvenuta e rinfrescante rispetto ai ripetuti appelli a controlli e censure dell'alto. La novità del suo saggio sta nel cambiare la prospettiva nella considerazione del valore sociale e politico della verità che, di regola, informa doveri da parte di chi comunica al pubblico fatti e scoperte. D'Agostini propone invece di affrontare il problema dal punto di vista opposto, quello dei diritti, in base all'argomento che la verità è un bene non solo politico, sociale e giuridico, ma per l'individuo stesso al cui benessere in senso lato la verità contribuisce. Di qui l'idea che ci sia un interesse fondamentale della società e dei singoli a proteggere con specifici diritti il bene verità. Poiché D'Agostini riconosce che affermare il diritto alla verità sarebbe troppo generico e presterebbe il fianco alle critiche di chi teme la dittatura delle verità, propone sei diversi diritti relativi a tre aree diverse in cui la verità gioca un ruolo primario: informazione, sapere, cultura. I sei diritti sono: 1) diritti a essere informati in modo veridico; 2) diritto a essere in condizione di giudicare e cercare la verità; 3) diritto a essere riconosciuti come fonti affidabili di verità; 4) diritto a disporre di autorità aletiche affidabili; 5) diritto a vivere in una società che salvaguardi i valori aletici; 6) diritto a vivere in una società che riconosce l'importanza pubblica e privata della verità.

Qual è tuttavia la nozione di verità che sottostà a questa batteria di nuovi diritti? Ci si aspetterebbe che dovendo sostenere diritti, la nozione di verità adottata fosse quella del senso comune o, in ogni, caso una nozione che non impegni rispetto alle confliggenti posizioni metafisiche ed epistemiche. Tale nozione è quella secondo cui affermazioni e credenze non suffragate da evidenze sufficienti sono o infondate o false. Se George dice che in un certo paese ci sono armi di distruzione di massa e poi si invade il paese e le armi non vengono trovate, è chiaro che l'affermazione era falsa e George si è ingannato o ha mentito. Non c'è bisogno di abbracciare il realismo ontologico in casi di questo tipo, dato che anche uno scettico e un relativista giungerebbero alla stessa conclusione. Nella vita sociale e politica, questa sembra essere la nozione di verità che conta, ossia che non ci vengano vendute bufale su conti pubblici, che non vengano condannati innocenti in carenza di prove, che si facciano investigazioni serie e credibili per le vittime della polizia, che non vengano insabbiati casi incresciosi di politica internazionale, e così via. In tutti questi, come in molti altri analoghi casi, possiamo dire che l'informazione menzognera, o incompleta, o scorretta o anche solo sbagliata ha infranto il patto fiduciario fra rappresentati e rappresentanti, e fra cittadini e pubblici ufficiali che è alla base della democrazia e dello stato di diritto. Il mancato accesso alla verità qui si configura come un'ingiustizia sociale e una limitazione della libertà individuale. Questa funzione politica della verità è magistralmente catturato dall'inizio di un saggio di Michael Walzer, dedicato al minimalismo morale. Walzer inizia il saggio con un'immagine:

It is a picture of people marching in the streets of Prague; they carry signs, some of which simply say "Truth" and others "Justice". When I saw the picture I knew immediately what the signs meant – and so did everyone else who saw the picture. [...] The reasons for this easy friendliness and agreement probably have much to do with what the marchers did not mean as much as to do with what they did mean. They were not marching in defense of the coherence theory, or the consensus theory, or the correspondence theory of truth. Perhaps they disagree about such theory among themselves; more likely they did not care about them. No particular theory of truth was at issue here. The march had nothing to do with epistemology. Or better the marchers' epistemological commitments were so elementary that they could be expressed in any of the available theory – except for those who denied the very possibility of statements to be "true". The marchers wanted to hear true statements from their political leaders; they wanted to be able to believe what they read in the newspapers; they didn't want to be lied to anymore (Walzer 1994, 1-2).

Nonostante D'Agostini inizi il suo articolo riferendosi al doloroso caso di Giulio Regeni come esempio di elusione e manipolazione della verità, tuttavia poi specifica che la nozione di verità a cui si riferisce è quella della tradizione realista secondo la quale, da Platone in poi, "è vero" significa che "così stanno le cose". La ragione per assumere questa nozione sta nel fatto che essa sarebbe conforme all'uso del termine in logica, nella pratica giuridica e politica e nel senso comune. Poiché tuttavia la concezione realista della verità è filosoficamente controversa e oggetto di dispute metafisiche e epistemologiche, credo che sarebbe saggio se D'Agostini, sulla scia di Walzer, sostenesse che la nozione di verità adottata è quella del senso comune, aggiungendo semmai che è tra l'altro la nozione conforme alla definizione della tradizione realista. Perché capovolgere così l'argomento che tanto arriva allo stesso risultato? Il fatto è che in filosofia il percorso è almeno tanto – se non più – importante del punto d'arrivo; in questo caso, che si adotti una o l'altra una nozione di verità è fondamentale per la difesa politica dei diritti aletici, perché questi possano risultare giustificabili a tutti i cittadini di una società democratica. Se tali diritti fanno riferimento a una concezione controversa della verità, coloro che non si riconoscono in tale concezione non avrebbero ragioni per sostenerli. Siccome mi sembra che ciò che preme a D'Agostini sia il riconoscimento del valore pubblico della verità e l'importanza dei diritti aletici, sarebbe preferibile a questo scopo fare riferimento a una nozione poco impegnativa sul piano metafisico e epistemico, visto che il punto è che non occorre essere realisti per indignarsi di fronte a una bugia del governo. Se l'importanza politica della verità per la democrazia va sostenuta con una nozione leggera di verità, quest'ultima poi delimita anche il campo relativamente al quale è politicamente rilevante il riferimento alla verità. Come D'Agostini riconosce (p. 8), nella sfera politica e sociale, molto del materiale rilevante per la discussione, per le *policy* e per le decisioni pubbliche è intrinsecamente controverso e non adatto a essere sottoposto a un test di verità. Il che non implica che questo materiale controverso non possa diventare oggetto di manipolazione e distorsione. Ma questo problema credo non sia affrontabile con i diritti aletici.

Torniamo ora alla tesi centrale del saggio ossia l'affermazione di specifici diritti relativi alla verità, mettendo tra parentesi la loro giustificazione in base a una certa concezione della verità. L'idea di fondo cui D'Agostini attinge per sostenere i diritti aletici è l'imprescindibilità della verità nella vita politica e sociale delle comunità umane. Questa è una tesi ampiamente con-

divisa e condivisibile su cui non mi soffermo più che tanto: le società umane funzionano sulla base dell'aspettativa che lo scambio di informazioni fra agenti sia per lo più veritiero, altrimenti nessuna interazione potrebbe avere successo. Nello stesso tempo è anche noto che la menzogna e la manipolazione o la segretezza sono strumenti che avvantaggiano chi se ne serve, e che talvolta sono anche richiesti da considerazione di benessere. Di tutto ciò D'Agostini è ben consapevole, e più volte richiama Aristotele secondo cui la verità è allo stesso tempo impossibile da raggiungere compiutamente, ma anche irrinunciabile. Dunque i diritti atletici. Perché però proporre diritti atletici, anziché doveri atletici, a cui siamo più abituati? Credo che la ragione stia nel fatto che in questo modo D'Agostini ritenga di affrontare in maniera comprensiva tutte le diverse circostanze in cui la verità impatta su questioni di benessere individuale e collettivo, nei tre ambiti rilevanti dell'informazione, della scienza e della cultura. D'Agostini tiene così insieme il diritto a essere informati in maniera veridica fino al diritto a vivere in una società che salvaguarda i valori atletici e che ne riconosce l'importanza pubblica e privata. Insomma affrontare la questione dal punto di vista dei diritti le consente di fornire il ventaglio completo dei diversi modi in cui la verità è importante per la democrazia, nel senso dei diritti individuali e collettivi. Ciò detto, il passaggio dai doveri ai diritti non è a mio giudizio veramente convincente. In realtà dei sei diritti affermati da D'Agostini nessuno si configura come un titolo individuale da far valere contro qualche agente specifico. Tolta la calunnia e la falsa testimonianza che configurano il diritto di un agente a non essere calunniato da un altro, o a non ricevere falsa testimonianza, come D'Agostini riconosce, gli altri sono difficilmente esigibili da qualcuno nei confronti di qualcun altro. Possiamo dire che c'è un diritto collettivo, nel senso di un interesse generale fondamentale, a non avere informazioni false, manipolate e tendenziose, ma a me pare che meglio sarebbe configurare tale interesse come dovere di chi ha potere di informazione di fornire notizie accurate e controllate. Questo dovere è qualcosa di più di un dovere morale dato che è incluso nei codici deontologici delle diverse professioni che prevedono sanzioni per la sua violazione. Certamente quando si passa dai media organizzati ai social media, questo dovere altro non è se non un impegno morale dei singoli, e della comunità che riceve la notizia. La deistituzionalizzazione della comunicazione, se estende la possibilità di diffondere notizie, amplia anche la possibilità di errore, manipolazione e inganno. Ma non mi pare che in questo caso il

diritto a essere informati in modo veridico funzioni più efficientemente del dovere del comunicatore di comunicare solo notizie suffragate da evidenza.

Quanto al diritto di essere in condizioni di giudicare e cercare la verità, ritengo che esso sia in realtà già incluso nel diritto all'istruzione e alle pari opportunità, specificando semplicemente un'area di applicazione delle pari opportunità educative, senza aggiungere molto di più. Passando poi ai due diritti successivi, relativi all'ambito della scienza, il primo, il diritto a essere considerati fonti attendibili di verità, solleva la questione oggi assai discussa in filosofia politica della giustizia epistemica, ma mostra anche il limite dell'articolazione di tale problematica in un diritto specifico. L'argomento dell'ingiustizia epistemica è persuasivo, in quanto segnala una particolare classe di ingiustizie connesse a condizioni di subordinazione e svantaggio che hanno effetti sulla credibilità delle persone, e efficace, in quanto richiede un intervento politico sulle condizioni strutturali che in quella società riproducono l'ingiustizia epistemica. Se invece questo problema viene formulato in termini di diritti individuali, persuasività e efficacia si perdono. Che cosa vuol dire avere diritto, aver titolo, a essere considerato fonte attendibile di verità? Da un certo punto di vista, essere fonte attendibile di verità è qualcosa che si può riconoscere solo *ex post*, perché *ex ante* tutti possono mentire e tutti possono sbagliarsi. In questo senso l'autorevolezza epistemica è qualcosa che si merita e non un diritto. Da un altro punto di vista, si può dire che la *capacità* di essere fonte attendibile di verità deve essere ascritta a tutti come capacità presunta propria dello *status* di cittadinanza, analogamente all'autonomia, indipendentemente dal grado effettivo di questa capacità. Come *status marker* della cittadinanza, l'autorevolezza epistemica non è un diritto, ma una condizione ascritta a tutti, sulla base di capacità presunte in tutti sopra una certa soglia minima, e che funziona come base per l'attribuzione dei diritti. Così almeno a me sembra si possa rendere conto dell'eguale autorevolezza epistemica che dunque è assai diversa da un diritto. Non è un caso che Fricker, che ha lanciato la questione della giustizia epistemica, non parli di diritti aletici, ma di ingiustizia strutturale. Al proposito si consideri il problema delle *implicit biases*, ossia di pregiudizi e distorsioni di giudizio non intenzionali che influenzano azioni e giudizi di persone che esplicitamente rifiutano razzismo e sessismo. Questa questione assai studiata dalla psicologia sperimentale mette in evidenza proprio l'ingiustizia strutturale di una società che riproduce e alimenta stereotipi e pregiudizi al di là delle migliori intenzioni dei singoli. In tali circostanze come potrebbe essere implementabile un diritto individuale a essere considerati fonti attendibili di verità? Solo attraverso misure strutturali

di sradicamento di pregiudizi e stereotipi possiamo immaginare che l'ingiustizia epistemica possa essere sanata, mentre non sembra che un diritto individuale possa proteggere chi viene escluso dalla condizione di *peer* epistemico.

Più complicato ancora è il quinto diritto: diritto a disporre di autorità atletiche affidabili. Chi dovrebbe garantire questo diritto? È chiaro che la disponibilità di autorità atletiche affidabili dipende dalle pratiche delle comunità scientifiche che al loro interno selezionano metodi per valutare ricerche e risultati. Può darsi che le pratiche delle comunità scientifiche non siano buone, ma anche così fosse, non sembra che il rimedio possa risiedere fuori da esse, nella politica o nella religione. Se è desiderabile avere una comunità scientifica affidabile, che non diffonde risultati falsati o fasulli, non mi sembra che ciò si possa configurare come diritto, ma di nuovo come un impegno deontologico dei ricercatori e degli scienziati che devono perseguire, al meglio delle loro capacità, la verità e di diffondere solo risultati controllati e nella maniera adeguata.

Infine gli ultimi due diritti che sono diritti collettivi, la salvaguardia sociale della verità, e il riconoscimento dell'importanza pubblica e privata della verità, andrebbero intesi come ideali anziché come diritti. Questo, da una parte, per via dell'intrinseca vaghezza di questi claims che risultano comprensibili solo come ideali regolativi di una società, e dall'altra, perché la formulazione in termini di diritti evoca l'idea di un intervento coercitivo a loro difesa. Se una società ha collettivamente il diritto a salvaguardare la verità, ciò sembra implicare che ha il dovere di censurare le false notizie, di controllare le fonti di informazioni etc. E questo suscita evidenti preoccupazioni di una riduzione della libertà di informazione e di espressione.

Nel complesso rimango perplessa di fronte alla rivendicazione dei diritti atletici che o sono ricompresi da altri diritti, o sono ideali regolativi, o sono più efficacemente traducibili in doveri o in interventi politici per sanare un certo tipo di ingiustizie. Capisco però l'istanza di difesa della verità che sottende alla proposta dell'autrice. Tuttavia la difesa della verità deve scontare il fatto della diffusione sociale di menzogna e inganno che sembrano altrettanto imprescindibili e che dunque suggeriscono il bisogno di un'analisi accurata e di interventi mirati. Per esempio, la pervasività dell'autoinganno e di altre forme di irrazionalità motivata generano comunicazione falsa, anche se in buona fede, rispetto a cui appelli al valore della verità sono assolutamente inutili. Inoltre sarebbe opportuno capire e catalogare il ricorso alla menzogna da parte di tutti nell'ambito della propria realtà quotidiana, per esempio, sotto la forma di *white lies*, o ipocrisia sociale, ma anche sotto forma di bugie che si ritengono giusti-

ficato perché evitano danni o producono benefici. Consideriamo anche quelle pratiche istituzionalizzate in certe professioni che prevedono confidenzialità tra avvocato e cliente, medico e paziente, prete e confessando, giornalista e fonte, che pongono degli ovvi ostacoli alla diffusione della verità senza ulteriori specificazioni. L'occultamento della verità nella vita personale, sociale e quella politica sembra insomma qualcosa di più di un fallimento contingente di essere all'altezza dei principi morali. Sembra insomma che ci sia qualcosa di adattativo o funzionale in certi tipi di inganno o mascheramento della verità che richiede un'indagine appropriata. In teoria politica, tra l'altro, a partire dalla nobile menzogna di Platone esistono consolidate posizioni che giustificano la menzogna, non solo la tradizione realista, ma la più recente posizioni sulle "dirty hands". Se teniamo conto di questi fatti che sono "veri" tanto quanto l'imprescindibilità di veridicità, sincerità e *trust* nella vita sociale, la rivendicazione dei valori e diritti atletici assai poco efficaci. L'alternativa non è, a mio giudizio, quella di abbandonare l'ideale regolativo della verità, ma di cercare di implementarlo "dal basso" e localmente, per così dire, affrontando le questioni specifiche in cui la verità viene sacrificata e si produce un danno sociale e politico. La mia proposta è di partire dalla menzogna, dall'inganno, dalle informazioni tendenziose e scorrette, di capire il loro funzionamento e la loro presa per combatterle efficacemente. È cercando di rimediare pezzo a pezzo ai danni delle menzogne e degli inganni della disinformazione e delle *bullshit* che si può pensare di tener fede all'ideale atletico.

BIBLIOGRAFIA

- Chiesa F. (2016), "Responsabilità politica per il bias implicito", *Biblioteca della Libertà*, n. 217, pp. 25-50
- Fricke M. (2007), *Epistemic Injustice*, Oxford, Oxford University Press
- Galeotti A.E. (2015), "Liars or self-deceived. Reflection on political deception", *Political Studies*, n. 4, pp. 887-902
- Walzer M. (1973), "Political action: The problem of dirty hands" *Philosophy and Public Affairs*, n. 2, pp. 160-180
- (1994), *Thick and Thin*, London, University of Notre Dame Press

Franca D'Agostini

**Risposte, chiarimenti
e ipotesi**

INTRODUZIONE

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

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

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

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

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

1. GALEOTTI

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

1.1. Realismo non controverso

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

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

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

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

Incomincerei assumendo che parlando di ‘verità’ parliamo del predicato ‘è vero’ (V) nel significato ovvio che utilizziamo quando diciamo per esempio ‘è vero quel che dice il Papa’, ossia: ‘*le cose stanno così* come il Papa dice’. Questa accezione realistica di V, fissata da Platone (cfr. *Cratilo* 385d: «vero è il discorso che dice le cose come stanno»), è rimasta sostanzialmente invariata nella tradizione¹. Ci sono diverse ragioni per privilegiare questo significato, ma la prima e la più prevedibile è che è l’accezione più usata, nel diritto, in politica e nell’uso comune del termine. In secondo luogo, va precisato che nel parlare di DA non parliamo tanto del predicato, ma del *concetto* o della *funzione concettuale* V che tale predicato intende esprimere, o anche, se si vuole, dell’operazione mentale che compiamo nel correlare le parole al mondo (alle «cose come stanno»). La terza precisazione necessaria è che le *cose* a cui ci riferiamo nel parlare di verità o nel pensare alla verità possono essere intese nel senso più ampio del termine.

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

Non è necessario specificare come siano fatte, se siano ‘cose’ in senso fisico, ossia cose-fatti o eventi appartenenti al mondo spazio-temporale, oppure in altri sensi (per esempio, cose sociali, mentali, linguistiche ecc.). La sintassi del predicato V e l’uso che ne facciamo normalmente (anche l’uso che se ne fa in logica) ci autorizzano ad adottare questa “metafisica minimale”, che costituisce l’ontologia *di default* dei nostri discorsi².

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

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

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

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

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

sufficiente a dissolvere le sue perplessità circa l'esistenza di una informata e ben calcolata teoria della verità che possa fare da sfondo alla proposta⁴.

1.2. *Diritti al plurale*

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

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

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

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

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

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

1.3. *Niente di nuovo*

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

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

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

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

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

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

Quanto alla proposta (i), si tratta appunto di chiedersi: posto che esista questo «diritto collettivo» a non essere ingannati, come si articola e si giustifica la sua difesa (visto che per esempio, come ricorda Ferrera, l'inganno di per sé non è sempre lesivo di beni individuali o pubblici, e ci può essere un livello funzionale di inganno o di elusività in politica)? Quanto alla (ii), i doveri di istituzioni e agenti responsabili sono (almeno in parte) correlativi a diritti, e scopo del testo è far capire che lo sguardo sui diritti (per quel che riguarda la verità) fonda e chiarisce i limiti e le ragioni dei relativi doveri. (Facchi chiarisce che la prospettiva dei DA da me suggerita sarebbe in questo senso riconducibile a una concezione «dinamica» dei diritti: credo che sia una buona caratterizzazione, e vorrei saperne di più.) Quanto alla (iii), ho accennato (cfr. qui la nota 4) che lo studio dei DA emerge appunto da un lavoro di analisi del rilievo sociale della menzogna e delle diverse forme di inganno, autoinganno e manipolazione che ho svolto altrove. Ma soprattutto, come chiarisco nel § 3 dell'articolo, e come Besussi sottolinea, il concetto di verità a cui facciamo riferimento normalmente (proprio quello di Walzer) *ha un uso prevalentemente scettico*: è appunto attivato in circostanze critiche, quando si sospetta, si discute, o si cerca di inferire conclusioni da premesse⁵. In questo senso, il principale contesto d'uso del predicato 'vero' è precisamente il contesto dell'inganno per errore o menzogna, e della valutazione critica o autocritica relativa all'uno o all'altra. (Facchi si chiede se una visione «scettica» della verità sia compatibile con la pratica del diritto: più avanti – nel § 3.5 – risponderò.)

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

1.4. Il fraintendimento

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

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

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

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

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

In questo senso, la teoria qui presentata non è *protrettica*, cioè mirante a produrre esortazioni, ma *realistica*, e in specifico (e se si vuole) si tratta di «realismo trascendentale»: esplorare il fatto per trarne (la fattispecie, e dunque) la norma⁸. Il modo in cui era strutturato il discorso poteva trarre in inganno, molti dei risultati che ho proposto (nei §§ 1-2) forse potevano essere fuorvianti. Non soltanto: è senza dubbio vero che “l’importanza” sociale (e politica) della nozione di verità, come ricorda Besussi, è stata al centro di altri miei precedenti lavori (cfr. in particolare D’Agostini 2010). Ma credo sia essenziale ricordare il *tipo di importanza* che è legittimo assegnare a un “super-concetto” come il concetto di verità: non è “importante” come è importante comportarsi bene o avere amici, ma qualcosa di più o di meno, comunque di diverso.

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

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

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

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

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

2. FERRERA

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

2.1. Perplexità?

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

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

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

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

2.2. *Verità e democrazia*

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

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

(magari senza venir meno ai propri giusti obiettivi politici), e di creare convergenza su di esse. Certo, la “questione sofisticata” è sempre in sospenso, l’abilità retorico-populistica del Principe democratico può restare in gioco. Ma ci sono fondate ragioni per credere che un’impostazione di pensiero e di discorso che favorisca sistematicamente gli aspetti retorici a scapito di quelli aletici non possa durare a lungo in democrazia, e soprattutto non dia affatto risultati apprezzabili, anche dal punto di vista pragmatico⁹.

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

2.3. Diritti deboli e forti

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

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

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

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

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

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

3. FACCHI

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

3.1. *Proposizioni falsificabili*

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

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

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

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

(vedi la celebre dichiarazione di Donald Trump in campagna elettorale: «i messicani sono criminali, spacciatori e stupratori») sono da ritenersi di principio *false*, se non altro perché richiedono generalizzazioni per le quali ci sono infiniti controesempi, e che pertanto non possono mai essere asserite categoricamente. D'altra parte l'assegnazione di valori probabilistici di verità a 'gli infedeli vogliono la distruzione del mondo arabo' e 'se uccidi un migliaio di infedeli avrai accesso all'estremo onore del paradiso islamico' ci conferma che simili enunciati possono pacificamente considerarsi inaccettabili¹⁰.

3.2. *Dubbi e problemi*

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

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

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

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

(di natura pubblica o privata) e i doveri correlati «esistono solo in fattispecie definite», in cui sono coinvolti «altri beni, valori, interessi, ecc.» (p. 53). Ma non credo che sia difficile teorizzare una *aggravante aletica*, anche in diversi casi che oggi sono previsti e sanzionati in relazione ad altri tipi di violazione¹². In qualche misura il riconoscimento da parte di Facchi del primo caso da me suggerito (la bambina ingannata oltre che molestata dal padre) conferma l'idea che il riconoscimento di una simile aggravante sia plausibile.

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

3.3. I primi due DA

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

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

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

Scrivendo Facchi: «non si può fondare la libertà di espressione sul diritto alla verità. Lo stesso si può dire per il diritto all'istruzione» (p. 62). Non so che cosa Facchi intenda per 'fondare', però mi sembra abbastanza chiaro che il “diritto alla verità”, se inteso come diritto di essere formati all'uso della funzione V in vista degli scopi per cui è stata concepita, è una delle ragioni primarie se non l'unica del diritto all'istruzione. Non molto diverso è il caso della libertà di espressione. Se si intende quest'ultima come un bene pubblico, la sua più forte giustificazione (se non fondazione) fa precisamente appello alla verità. Chiediamoci: perché la libertà di espressione non è solo un bene individuale (la possibilità di esprimere se stessi manifestando le proprie idee) ma è anche un bene collettivo, che deve essere salvaguardato? Una delle ragioni è sicuramente il fatto che è uno strumento fondamentale per completare le verità incomplete di cui ciascuno di noi dispone (cfr. Aristotele) evitando gli errori e gli inganni¹³. Anzi, avere la possibilità di confrontare diverse versioni di uno stesso fatto o fenomeno è (accanto alle funzioni inferenziali) *la prima* forma di completamento delle verità empiriche. Una libertà di espressione che confligge con la verità dunque confligge con la sua stessa ragion d'essere.

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

3.4. *Gli ultimi tre diritti*

Come Ferrera, Facchi riconosce la plausibilità di includere il terzo DA come parte del diritto antidiscriminatorio¹⁴, ma ammette che gli ultimi tre DA «possono essere principalmente ricondotti al riconoscimento del valore di una cultura della verità», «più affidabile a condizioni culturali che a strumenti giuridici» (pp. 62-63). Nei tre casi «ciò che salta agli occhi di un giurista è l'indeterminatezza e la vaghezza delle norme di attuazione» (p. 63).

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

Nel caso del DA6, che sembra il più astratto e meno facile da attuarsi, alla resa dei conti si tratterebbe semplicemente di potenziare nei sistemi formativi quella forma di “educazione alla verità” per cui la cultura filosofica (e non) ci offre già ampie risorse (cfr. anche qui § 5.3 e § 5.5). Esistono moltissime proposte pedagogiche che si muovono in questa direzione, o meglio: che possono essere interpretate in questi termini (l'idea di un'educazione all'uso atletico della conoscenza è forse il progetto pedagogico più facilmente evidenziabile nella storia della razionalità). Ho accennato nell'articolo che la promozione di un programma di questo tipo non è facile, non ultimo, proprio per le resistenze di chi lo interpreta come un progetto idealisticamente vago (cfr. nell'articolo il § 3.3), mentre oggi (e nell'ipotesi che mi sentirei di documentare) in fondo non è difficilissimo da attuare¹⁵.

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

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

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

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

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

3.5. *L'ultima perplessità*

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

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

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

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

4. BESUSSI

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

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

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

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

4.1. Due difficoltà

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

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

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

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

4.1.1. *Una società costrittiva?*

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

L’ubiquità (“inevitabile”) della verità ha dei fondamenti logici, legati al comportamento semantico del predicato ‘è vero’, ma anche pratici ed empirici. Per confermare questa evidenza possiamo fare appello a diverse risorse autorevoli, per esempio l’antico argomento greco (il cosiddetto *elenchos*, che si modella perfettamente sullo schema T di Tarski, come ho mostrato ripetutamente¹⁶), o per essere più aggiornati l’analisi della convenzione di Lewis. Ma

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

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

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

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

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

4.1.2. Altre strategie?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.3. *Cognitivismo?*

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

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

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

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

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

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

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

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

5. EDUCAZIONE ALLA VERITÀ?

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

5.1. *Le premesse*

L'osservazione preliminare da cui è partito il lavoro sui DA è che come ho accennato il concetto di verità in anni recenti, più o meno a partire dall'ultimo decennio dello scorso secolo, è andato incontro a una nuova vicenda semantica. Ha cessato di essere di interesse esclusivo dei filosofi e dei teologi, ed è apparso sempre più frequentemente nei discorsi pubblici¹⁹. Una delle più ovvie ragioni di questo fenomeno è quella «iperdemocratizzazione» delle informazioni che costituisce il portato della «quarta rivoluzione» secondo la diagnosi di Floridi (2014). Ho suggerito nell'articolo e altrove che queste nuove condizioni del linguaggio e del pensiero pubblico sembrano richiedere un "riassetto" delle nostre idee condivise riguardo al concetto di verità, e mi sembra che questa acquisizione stia entrando nella consapevolezza di molti osservatori dell'attualità politica e sociale.

Di fronte a queste evidenze la teoria che ho cercato di presentare non si configura come un "richiamo" o un "appello" al valore della verità, ma piuttosto e in prima istanza come una riflessione su come e perché la verità – una funzione concettuale di valore sostanzialmente *neutro*, che non a torto è stata assimilata al segno "+" davanti a un numerale, o al punto esclamativo posto dopo un'asserzione – possa costituire un bene sociale e personale di un qualche tipo, che possa essere danneggiato e dunque debba/possa essere tutelato²⁰.

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

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

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

a partire dall'ultimo decennio del Novecento (cfr. Brunner e Stahl 2016). L'idea che il concetto di verità (più precisamente l'uso di tale concetto) possa essere generatore di diritti, anche eventualmente al punto da coinvolgere le autorità politiche e giuridiche nella sua tutela, risultava dunque già prevista, anche se in una forma piuttosto generica e preliminare, e (soprattutto) priva di qualsiasi connessione con le competenze filosofiche sull'argomento. Questa mancanza di connessione si deve a diversi fattori, che sono ancora in parte attivi nella cultura politica e filosofica contemporanea²¹. Ma tenendo conto invece di quanto la tradizione e la filosofia di oggi possono dirci, mi è sembrato di capire che molte delle giustificate perplessità relative al rapporto tra verità e diritti potessero venir meno.

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

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

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

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

5.2. *La verità bene ambiguo*

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

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

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

5.3. *Il 'sistema' dei DA*

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

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

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

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

5.3.1. *Informazione*

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

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

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

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

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

5.3.2. *Scienza*

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

DA3 - Diritto di essere riconosciuti come possibili fonti di verità

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

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

DA4 – Diritto di avere autorità e istituzioni aletiche affidabili.

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

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

5.3.3. *Cultura*

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

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

Anche questo DA è in qualche misura riconosciuto implicitamente, visto che in direzione delle garanzie atletiche si stanno muovendo oggi diverse attività e iniziative. E non è un caso che le discussioni extra filosofiche su *post-verità* coinvolgano oggi osservatori politici studiosi giornalisti e operatori culturali di diverse provenienze²². Ma come giustificare e mettere in opera le misure necessarie (per esempio "commissioni" atletiche di vario tipo, o le tre strategie indicate da Ferrera), evitando le pericolose intromissioni della politica e della legge nella sfera della libertà di espressione e di pensiero (Besussi, Facchi)?

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

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

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

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

5.4. *Virtù atletiche*

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

DA6 - Diritto di essere educati alla verità.

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

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

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

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

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

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

5.5. *Neosocratismo?*

Il “rilancio” dell'ipotesi socratica o anche (come sostenne Habermas – un po' scetticamente – nel corso di un suo famoso colloquio con Joseph Ratzinger²⁴), la proposta di una «riellenizzazione della ragione», sono idee che circolano da qualche tempo, e in particolare vengono variamente difese dagli esponenti di quella tendenza culturale che ho chiamato “neosocratismo”. Non mi sembra però che queste prospettive abbiano prodotto grandi soluzioni pratiche. L'idea

²⁴ Cfr. Habermas e Ratzinger 2005.

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

Letta nella prospettiva del secondo e del sesto DA invece l'ipotesi sembra trovare nuova concretezza. Come dice giustamente Ferrera, in relazione al secondo DA «bisogna semmai interrogarsi su quali dimensioni ed aspetti della scuola, esattamente, mettano in condizione di giudicare e cercare la verità» (p. 76). Altrove, ho cercato di presentare una prima risposta²⁶, chiarendo quali competenze basilari possano essere funzionali a un simile programma e possano far parte di un progetto pedagogico di questo tipo. L'idea di base è che nella prospettiva neosocratica di Martha Nussbaum, o Amartya Sen, e di altri autori, come il filosofo comunitarista Michael Sandel, si tende a dimenticare che Socrate in definitiva *era un sofista*, anche se di un genere particolare. Uno sguardo più ravvicinato sulla questione sofistica e sulla nascita della filosofia ci dice in effetti che le competenze da favorire inizialmente non sono tanto o soltanto di tipo etico, ma sono competenze formali (logica), e discussive (eristica). Ed è nella direzione di questo tipo di sapere che la sofistica ha superato se stessa consentendo la nascita di quella nuova consapevolezza circa la verità che ha poi costituito la struttura di fondo della razionalità occidentale, configurandola come una struttura inevitabilmente aletica.

²⁵ Cfr. Sandel 2012.

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

BIBLIOGRAFIA

- Alston W. (1996), *A Realist Conception of Truth*, Ithaca (NY), Cornell University Press,
- Anderson E. (2012), "Epistemic justice as a virtue of social institutions", *Social Epistemology*, vol. 26, n. 2, pp. 163-173
- Besussi A. (2012), *Disputandum est. La passione per la verità nel discorso pubblico*, Torino, Bollati Boringhieri
- (2013), a cura di, *Verità e politica. Filosofie contemporanee*, Roma, Carocci
- (2015), a cura di, *Filosofia, verità, politica. Questioni classiche*, Roma, Carocci
- Brownstein M. e Saul J. (2016), a cura di, *Implicit Bias and Philosophy*, Oxford University Press, Oxford
- Brunner J. e Stahl D. (2016), a cura di, *Recht auf Wahrheit. Zur Genese eines neuen Menschenrechts*, Wallstein Verlag
- D'Agostini F. (2002), *Disavventure della verità*, Torino, Einaudi
- (2010), *Verità avvelenata. Buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico*, Torino, Bollati Boringhieri
- (2011), *Introduzione alla verità*, Torino, Bollati Boringhieri
- (2013), *Realismo? Una questione non controversa*, Torino, Bollati Boringhieri
- (2014), "L'uso scettico della verità", in G. Forti, G. Varraso, M. Caputo (a cura di), *'Verità' del precetto e della sanzione penale alla prova del processo*, Napoli, Jovine, 2014
- (2016), "Misleading e victim-blaming. Il calcolo della responsabilità nei casi di manipolazione epistemica", *Rivista di Filosofia*, vol. CVII, n. 2
- Floridi L. (2014), *The Fourth Revolution. How the Infosphere Is Reshaping Human Reality*, Oxford, Oxford University Press
- Fricker M. (2007), *Epistemic Injustice*, Oxford, Oxford University Press
- Fumerton R. (2002), *Realism and the Correspondence Theory of Truth*, Lanham, Rowman & Littlefield
- Habermas J. e Ratzinger J. (2005), *Etica, religione e stato liberale*, Brescia, Morcelliana
- Künne W. (2003), *Conceptions of Truth*, Oxford, Oxford University Press
- Lynch M. (2004), *True To Life*, Cambridge (MA), The MIT Press [tr. it. *La verità e i suoi nemici*, Milano, Cortina, 2007]
- (2009), *Truth as One and Many*, Oxford, Oxford University Press
- (2013), "Three questions for truth pluralism", in Pedersen e Wright (2013), pp. 21-41
- Marconi D. (2007), *Per la verità*, Torino, Einaudi
- Pedersen N. e Wright C. (2013), a cura di, *Truth and Pluralism: Current Debates*, Oxford, Oxford University Press

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

Andrea Spagnolo

**Offshore law.
The tension between the
universality of human rights
and the practice of states in the
management of migration flows**

1. INTRODUCTION

An article published by the Guardian on August 9, 2016, by the title “A short history of Nauru, Australia’s dumping ground for refugees” opens up the “Pandora’s box” connected to the treatment of refugees wishing to enter Australia, shedding lights on the harsh life’s conditions they suffer. Far from being an isolated case, this represents a widespread practice. Truly, today States are more and more inclined to manage migration flows outside their territories creating hotspots where asylum seekers are processed or concluding agreements to stop the fluxes of migrants in transit States or, directly, in their States of origin. Such a practice is evidence of a shift towards an extra-territorial enforcement of law.

Clearly, the externalisation of the management of migration flows undermines the protection of the rights of asylum seekers on several grounds. In fact, as anticipated above, life’s conditions in these hotspots are below the threshold of human decency as established by international law, and thus amount to violations of human rights. At the same time, the practice consisting in blocking migration fluxes in foreign States might count as – among others – a violation of the principle of *non-refoulement*.

At a first glance, this may be surprising as the above-mentioned rights belong to a category of rights considered to be of a customary nature, therefore binding all States of the international community. This could be even more surprising if compared to the jurisprudence of international courts – and in particular the European Court of Human Rights (ECtHR) – which is evol-

ing towards an extensive approach to the extraterritorial application of the European Convention of Human Rights (ECHR or the Convention). An approach that is likely to influence the interpretation of other human rights treaties, the application of which is not geographically limited.

It seems that there is a growing tension between the scope of human rights law – that aspires to universality – and the conduct of States, which is based on legal decisions that, by allowing extraterritorial actions, openly violate human rights law. Against this background, it seems that the real problem is not the scope of human rights law, but, rather, its enforcement; a circumstance granting the States a regime of impunity.

This paper argues that more attention should be paid to the enforcement of human rights of asylum seekers than to their scope. In this regard, I will develop the idea that domestic courts' role should be enhanced. After having presented the features of States' practice in the field of the management of migration flows, I will demonstrate that human rights law has the potential to apply extraterritorially, thus limiting the conduct of States in respect to asylum seekers. I will then present the real problem, which consists in the lack of enforcement mechanisms in international law. In conclusion, I will discuss a possible theoretical framework for bolstering the role of national judges in the protection of asylum seekers' rights.

2. OFFSHORE LAW

The concept of law enforcement entails the exercise of coercive power to guarantee public security and to enforce law and order (Melzer 2009) and was originally conceived as a prerogative of sovereignty. Sovereignty, as it is known, has always been linked with territory (Crawford 2012) and territory has always been regarded as the “point of departure in settling most questions that concern international relations”.¹

Nowadays practice shows that States exercise their coercive powers outside their territories, in particular when they perform law enforcement operations. There are several evidences of this practice: the use of drones, digital

¹ Permanent Court of Arbitration, *Island of Palmas Case (Netherlands v. United States of America)*, Award of 4 April 1928, in *Reports of International Arbitral Awards*, vol. XI, p. 838.

surveillance, extraordinary renditions, anti-piracy operations and so on. The management of migration flows makes no exception.

The above-mentioned activities may appear to imply that a strict link between law enforcement and its territorial dimension no more exists, or that an extraterritorial dimension should be included in the definition of territory (Milano 2013). This is no novelty as Rolando Quadri, in 1968, proposed a functional approach to the very notion of territory (Quadri 1968). Practice is now confirming this doctrinal position. Certain authors believe that territory is losing importance even in the law of the state (Forteau 2007).

Such a practice is part of a broader process that is leading towards the detachment of States' authority from their territories (Brölmann 2007). This process has also been regarded as a process of de-territorialization of international law (Oddenino 2015); States are increasingly perceiving the need to protect the interests of the international community as a whole even in relation to conducts occurring beyond their borders.²

The new direction of States' practice has many causes. It can be considered as a sort of dark side of globalization (Megrét 2009) or as a side effect of an "unprecedented degree of international cooperation" (Gammeltoft-Hansen and Vedsted-Hansen 2017). Attempting to find a unique label, some scholars have regarded this practice as "transnational law enforcement" (Gammeltoft-Hansen and Vedsted-Hansen 2017; Gibney 2013). This definition seems to quite appropriately describe the features of States' action.

In harsher terms, some of the activities that States carry out outside their borders are described as "legal black holes" (Steyn 2004). The use of the adjective 'legal' to describe a 'black hole' seems to be paradoxical: Indeed, a 'black hole' is usually a place that is not governed by law. However, the conducts of States in extraterritorial law enforcement is not outside the law, as it finds its basis in national or supranational legal principles, which are the result of a precise political will.

We can easily say that the conduct of States is acquiring an extraterritorial dimension which can be placed in a legal framework. Such a dimension implies an extension of States' jurisdiction, defined as "the competence of a State to

²This is stated in the join individual opinion of judges Higgins, Koojimens and Buergenthal in the *Arrest Warrant Case*. See International Court of Justice, *Arrest Warrant of 11 April 2000 (Democratic Republic of Congo v. Belgium)*, Judgment of 14 February 2002.

make, apply and enforce rules of conduct in respect of persons, property or events beyond its territory” (Kamminga 2012). That is the reason why, to describe this practice, we can borrow a term from a book about contemporary trends in global economy - “Offshore world” (Palan 2003) – and decline it for our purposes as “offshore law”. In fact, extraterritorial law enforcement activities of States find their legal justification in national or supranational laws such as European Union laws and United Nations Security Council resolutions that explicitly allow them to act outside their territories.

As anticipated, this practice also involves the management of migration flows and, consequently, the approach of States towards asylum seekers.

In recent years, States have been facing an unprecedented ‘refugee crisis’. The solutions envisaged by many States consist in reducing the number of refugees that reach their borders by intercepting them in the high seas, creating extraterritorial hotspots, or concluding agreements with transit or countries of origin. The rationale of these solutions is quite clear: States are unwilling or unable to accept refugees and even the most sophisticated asylum system, such as the European one, is proving to be ineffective (Munari 2016; Nascimbene 2016). Moreover, this has become an issue to which many political parties make recourse to gain electoral consensus, associating the ‘refugee crisis’ with the terrorist threat.

I mentioned earlier the special case of Australia. It is worth recalling it, as it appropriately represents the practice of de-territorializing the management of migration flows. In 2012, Australia and Nauru signed an agreement by which the latter agreed to assess people’s claim for international protection and to host a facility to detain them, while the former assumed the cost of the entire project. Since then, and until 2014, Australia has been moving to Nauru all of its asylum seekers. According to a recent report³ published by Amnesty International, more than one thousand individuals are kept in Nauru, of whom more than half are detained in processing centers. As anticipated, detention in Nauru is severe to the point that if asylum seekers do not die because of the harsh conditions, they frequently commit suicide. Children represent the most affected category of subjects. In its latest report, the UN’s Committee on the Rights of the Child highlighted the “inhuman

³ Amnesty international, *Island of Despair. Australia’s “Processing” of Refugees on Nauru*, 2016, available at www.amnesty.org.

and degrading treatment, including physical, psychological and sexual abuse, against asylum seeking and refugee children living in the Regional Processing Centres” in Nauru.

The Special Rapporteur of the United Nations Human Rights Council on torture and other cruel, inhuman, or degrading treatment or punishment, Juan E. Méndez has recently condemned Australia’s indefinite detention of asylum seekers in processing centers.

Australia is not isolated: the management of migration flows is characterized by conducts that share the same rationale.

As to Europe, the operations set up by the European Union agency Frontex, which has the mandate to control EU external borders, have been raising several concerns. Since the deployment of the first mission, *Hera I*, Frontex contributed to pushback a high number of migrants. In a statement celebrating the first five years of activity, the Agency has highlighted how:

[T]he close proximity of these joint maritime and airborne patrols to the coast of West Africa was crucial: it meant that the unseaworthy boats used by the irregular immigrants could be stopped and turned back to safety before the dangerous voyage to the Canary Islands could claim even more lives. [...] The methodology of the organised crime people facilitating this flow of migrants was adaptable. We knew we faced a real challenge.⁴

It is clear from this passage that the activity of Frontex took place outside the territorial sea of the EU member States and in close proximity to the coast of African States and consisted in the ‘rescue’ of migrants and in their ‘turning back’ to their countries of origin. Although this action might reduce the number of people arriving in Europe, it shifts border control activities to an area – the high seas or the territorial sea of third countries –, which we may consider extraterritorial by its very nature (Gammeltoft-Hansen 2010).

The involvement of third countries in migration control is often taking the form of specific agreements between States with the aim of countering irregular migration. Typical examples are the agreement between Italy and Libya of 2009 and that signed between the same parties in January 2017.

⁴ Frontex, *Beyond the Frontiers. Frontex: The First Five Years*, Warsaw, 2010, p. 32, http://frontex.europa.eu/assets/Publications/General/Beyond_the_Frontiers.pdf

Even the European Union made use of this practice. In March 2016, it reached an agreement – the legal status of which is still disputed (Cannizzaro 2016) – with Turkey to reduce the number of refugees approaching and entering EU borders (Favilli 2016).

To sum up, these agreements externalise the processing of asylum seekers, which is delegated to third States as part of broader deals that are favourable to those countries. As a consequence asylum procedures are performed in the countries of origin of migrants, or in transit countries or in detention centres (Noll 2003).

States are progressively delegating their powers to third entities – international organizations, third countries or private persons or organizations – over which they do not exercise a full control.

Although migration control procedures are normally carried out by states within their borders, this sort of activities are now being often conducted outside of state borders, either in the high seas, or in countries where human rights are not generally enforced.

Within this scenario, the rights of migrants are severely affected.

Clearly, moving asylum procedures to third countries, whose respect for human rights is dubious at the least, may be detrimental to the protection of migrants; pushback operations are, instead, a clear violation of the principle of *non-refoulement*. Insofar as there is no supranational institution that can issue sanctions and establish that a given recipient state must enforce migrants' right of asylum, the issue will hardly be solved.

3. IS HUMAN RIGHTS LAW EXPANDING ITS SCOPE? THE ROLE OF CUSTOMARY LAW.

As seen in the previous paragraph, the extraterritorial management of migration flows impacts on the protection of human rights.

States are trying to move migration control procedures outside their borders for a specific reason: normally (albeit not always), recipient states are rich and respectful of human rights. Within their borders, they are obliged by their own domestic law to fulfil certain standards in the treatment of individuals, including migrants. If, however, migration controls take place outside of their territory, this obligation no longer holds and, more importantly, they cannot be held responsible for any failure to enforce human rights outside of their territorial jurisdiction.

The effectiveness of this defense depends largely on the capacity of human rights law to expand its scope. If human rights law were to be enforceable extraterritorially, the conduct of States would have to be subjected to the jurisdiction of national or supranational courts.

The hypothetical formulation of the previous sentence is justified by the fact that the enforcement of human rights law depends largely on the identification of the source of law that contains the appropriate human rights provisions.

From the perspective of the sources of international law, in particular international treaties and customary law, can we really say that human rights are universal? In other words, can we say that human rights law is part of customary law and, therefore, binding the international community as a whole?

It is true that States' actions shall be influenced by all the obligations flowing from international law, included those that have acquired a customary status. As James Eadie put it in his *plaidoirie* in the *Al-Skeini* case before the ECtHR, international law binds States in their extraterritorial action even if treaties are not applicable. In addition to this consideration, it should be noted that, in the absence of a specific applicable treaty, general international law – customary international law and general principles – is considered the best law available in purely international scenarios such as activities in the high seas and involvement of international organizations (Lubell 2008). In fact, the scope of customary law is universal in nature and its application does not depend on the number of human rights treaties that States have ratified.

Nowadays it is under discussion if and to what extent the whole set of human rights norms is part of customary law.

The customary nature of human rights might be derived from the inclusion of the protection of human rights in the wording of the United Nations Charter (Lauterpacht 1950). The protection of human rights is mentioned in Article 1, in which the purposes of the United Nations are set forth: “The purposes of the United Nations are: [...] To achieve international problems of cooperation in solving economic, social, cultural, or humanitarian character and in promoting and encouraging respect for human rights and for fundamental freedoms for all without distinction as to race, sex, language or religion”.

This provision should be read along with Article 55 of the UN Charter: “[...] The United Nations shall promote: [...] universal respect for, and ob-

servance of, human rights and fundamental freedoms for all without distinction as to race, sex, language or religion”. The following article calls on UN member States to “take joint and separate action in co-operation with the Organization for the achievement of the purposes set forth in Article 55”.

It is uncertain if Articles 55 and 56 impose an obligation upon States to respect human rights. The International Court of Justice tried to solve this doubt in the Opinion on *The legal consequences for States of the continued presence of South Africa in Namibia, notwithstanding Security Council resolution 276 (1970)*.⁵ The Court, in paragraph 131 of that opinion, seems to confirm the binding nature of the provision in the UN Charter which impose to States parties a duty “to observe and respect, in a territory having an international status, human rights and fundamental freedoms for all without distinction as to race. To establish instead, and to enforce, distinctions, exclusions, restrictions and limitations exclusively based on grounds of race, colour, descent or national or ethnic origin which constitute a denial of fundamental human rights is a flagrant violation of the purposes and principles of the Charter” (emphasis added).

The previous quotation seems to imply the binding nature of the UN Charter provision (Schwelb 1972). Since it has been ratified by the whole international community, it can be inferred that the protection of human rights is an obligation that all States are bound to respect.

Such a strong basis was reinforced after the adoption of the Universal Declaration of Human Rights. It is true that the UDHR is enclosed in a non-binding instrument, i.e. a General Assembly Resolution, however, it is nowadays uncontroversial the fact that the Declaration is part of customary international law (Clapham 2006).

Is this enough to establish the customary nature of human rights? What seems to be doubtful is the process that eventually led to the formation of general international law in this field (Dimitrijevic 2006). In international law, a rule is considered to be customary if it satisfies two conditions: it must be supported by States’ practice (*diuturnitas*) and such practice must be considered by States as a binding rule upon them (*opinio juris*) (Conforti 2015).

⁵ International Court of Justice, *Legal Consequences for States of the Continued Presence of South Africa in Namibia (South-West Africa) Notwithstanding Security Council Resolution 276 (1970)*, Advisory Opinion of 21 June 1971.

According to some scholars, human rights law is a sort of special regime in international law that should not be assimilated to other branches of international law. The core of this position is that human rights law is not subjected to the general categories of international law and deserves a special treatment. It follows that the process leading to the formation of customary international law in the field of human rights is different from that regarding other branches of international law (Flauss 1998). In this particular branch, States' practices are difficult to establish, as human rights are frequently violated, therefore the affirmation of a consolidated *opinio juris* might be sufficient to assess the existence of a rule of general international law (Condorelli 2012).

According to other scholars, customary law is not the most appropriate source of international law for human rights, as an *ad hoc* category of general international law should be imagined for them (Sikka and Alston 1988; Henkin 1995-1996) in order to strengthen their universal application.

These positions, albeit based on arguments that are formally different, share a common rationale, that seems to be twofold. First, States' practice in the field of human rights is characterized by frequent violations, therefore it is difficult to establish a *diuturnitas* favorable to their protection. Second, human rights law does not really regard the relations between States, but, rather, the relations between States and individuals.

As anticipated above, this is not the mainstream position. Rather, it seems to be fiercely countered by other scholars, who make recourse to at least two arguments.

First, the idea that human rights law is a 'special regime' is disputed. Indeed, it regards the relations between States, which only indirectly concern the rights of individuals. The methods of formation of the rules are thus the same applicable to any other rule of international law (Pellet 2000; Wood 2016).

Second, and according to a more formal argument, the content of human rights' norms is not clear. Being uncertain the source of international law in this field, it is not easy to grasp the content of the rule (D'Amato 2010). One may argue that the content of customary human rights rules is equivalent to that enshrined in human rights treaties and developed through human rights courts, but human rights treaties are valid only *inter partes* and therefore the consent of States should be requested to consider such norms applicable.

The doctrinal debate on the customary nature of human rights is characterized by a plurality of views and seems to lead to a dead end. In fact, it can

be used both by advocates of a sort of universality of human rights and by the States that wish to act *legibus soluti*, especially in the field of migration control.

The practice of national and international courts, by contrast, shows that customary international law can be used to extend States' jurisdiction and, therefore, to expand the scope of human rights law.

The Canada Supreme Court explicitly mentioned international human rights law in order to grant the protection afforded by the Canadian Charter of Rights and Freedoms to its citizens abroad in the *Khadr* case. The reference to international human rights law could be understood as a reference to those human rights' norms that have acquired a customary status (Keitner 2011).

Such an approach is not new in Canadian jurisprudence; the Canadian Charter was invoked in international contexts in two extradition cases, where the fugitive persons feared to be executed in the United States. In the *Kindler and Burns* cases, respectively decided in 1991 and 2001, the Supreme Court made reference to the Canadian 'basic constitutional values'; more in detail, in the *Burns* case, the Supreme Court also referred to the international moratoria of the death penalty in order to identify Canadian values in international law.

The Canadian cases are examples of extraterritorial prescriptive jurisdiction, in the sense that a domestic act – the Canadian charter – was considered binding, notwithstanding the presumption against extraterritoriality, on the basis that the conducts at stake were in violation of international human rights law. Indeed, the Canadian Charter is not meant to be binding outside of Canada, but the Supreme Court decided to overcome this limitation due to the specific facts of the cases which amounted to a violation of human rights on the part of the plaintiff.

A similar approach inspired a decision of the Court of Appeals in The Hague in 2011 in the famous *Nuhanovic* case. The Court was asked to apply Dutch law to the Dutch military contingent deployed in Former Yugoslavia within the United Nations peacekeeping operation UNPROFOR. Interestingly, the judges identified the applicable norms by reference to the customary duties of the Netherlands in the field of human rights. This conclusion is of paramount importance because the Court assessed that some human rights norms – in that case the right to life – were of a customary nature and therefore binding all States irrespective of the place where the violations are committed (Nollkaemper 2011).

Such an approach was endorsed by the ECtHR. In the *Demir and Baykara* case, the Court found that Turkey was responsible for the violations of the right to free assembly on the basis of some international agreements which were not ratified by that State, but which, nonetheless, were considered by the ECtHR as part of general international obligations binding upon States. In that occasion the Court stressed that “it is not necessary for the respondent State to have ratified the entire collection of instruments that are applicable in respect of the precise subject matter of the case concerned [...] to denote a continuous evolution in the norms and principles applied in international law”.

This case is considered as a demonstration of the living character of human rights and that human rights norms must be interpreted in accordance with the current stance of international law, even taking into account norms that are not binding upon States through treaties but nonetheless binding as part of customary international law (Zimmele 2013).

It is clear from what precedes that although the doctrinal debate on the customary nature of human rights is far from reaching a unique position, domestic courts have elaborated tools to extend States’ jurisdiction by making reference to general international law.

4. THE EXTRATERRITORIAL APPLICATION OF HUMAN RIGHTS’ TREATIES

The phenomenon of extraterritorial application of human rights norms has always been linked to the application of international human rights treaties, such as the International Covenant for Civil and Political Rights (ICCPR) and the European Convention on Human Rights (ECHR). Therefore, the practice concerning the extraterritoriality of human rights is mainly developed by the commissions and the courts that deal with the extraterritorial application of the above-mentioned treaties (De Sena 2002). The ECtHR, in particular, has been playing an active role to this end; its jurisprudence is constantly evolving and it is leading in this field.

Although the ECtHR affirmed in the *Banković* case (2001) that its jurisdiction is primarily territorial and that it should be confined to the espace juridique of the States parties to the Convention, nowadays it is commonly accepted that the ECHR is competent extraterritorially. The ECtHR has opened the way to the extraterritorial application of the Convention in cases

where States exercise control over an area or an individual or a group of individuals outside of their borders.

In this regard, the Judges in Strasbourg elaborated two notions of control (Milanovic 2011).

The first is the “effective control over an area” exception, typically of actions conducted by public agents outside the country’s territory. The examples are military actions in other countries, as detailed in *Loizidou v. Turkey*, *Ilascu v. Moldova*, *Catan and Others v. Moldova and Russia*. In the first, the Court ruled for the first time that the responsibility of a Contracting Party might also arise when States exercise effective overall control of portion of territory outside its own. In that case, Turkey was militarily occupying a portion of the territory of Cyprus. Human rights’ obligations of the State occupying foreign territories should extend to such territories under occupation: any other solution would result in depriving the population under occupation of the protection of human rights for the sole reason that the occupation is illegal under international law.

In *Ilascu* and *Catan* the ECtHR dealt with two cases concerning similar circumstances in the same territory. In the latter, while the Court found that control exercised by the Russian federation over Transdnistria had been decreasing over the years and notwithstanding the lack of direct involvement by Russian authorities, Russia still had jurisdiction over the area. This shows that the concept of ‘effective control’ is changeable and dependent on a case-by-case assessment.

The second notion of control implies a control over individuals. This line of reasoning was first developed by the ECtHR in the *Issa and Others v. Turkey* case in 2004, in which the Turkish army violated the right to life of Iraqi citizens who were killed in military operations. The Court reaffirmed the principle in *Al-Skeini v. United Kingdom* (2011), where it held that the UK was responsible for having failed to protect the right to life of Iraqi citizens under its control. It must be said, however, that the ECtHR, in the *Al-Skeini* case, found that the UK was exercising control over both an area – the Basrah City in Iraq – and a group of individuals, precisely those killed in the contested military operation.

This notion of control allowed the ECtHR to extend the application of the ECtHR to vessels in the high seas. In *Medvedyev v. France*, in particular, where a Cambodian vessel was intercepted in high seas by the French Navy, the Court stated that since the boat was under the control of French au-

thority, the crew onboard was subjected to French jurisdiction. The same reasoning was developed in the case *Hirsi Jamaa and Others v. Italy* (2012), in which Italian authorities rescued Somali and Eritrean citizens in high seas. Considering that the asylum seekers were held into custody on Italian navy ships, they were considered under Italian jurisdiction according to the law of the sea, which extends States' jurisdiction over vessels that ship under those States' flag.

In particular – and concerning the issue of migration control – the *Hirsi and Jamaa* case is surely the leading one. In that case, the ECtHR had to assess if Italy could be deemed to have control over some migrants intercepted in the high seas and subsequently handed over to Libyan authorities in a classic pushback operation within the framework of the 2009 agreement between Italy and Libya. The ECtHR affirmed that Italy had jurisdiction on the ground that it exercised “*de jure* and *de facto* control” over the migrants. To reach this conclusion the Court applied the principles enshrined in the Montego Bay Convention and in the Italian Navigation Code, according to which Italy has jurisdiction for facts committed on its vessels, even in the high seas (Napoletano 2012). In this case, therefore, there was no need to explore the definition of control as the facts at stake occurred on board of a vessel of the Italian Armed Forces. Although it was somehow an easy case to decide, it is important as it clarifies that pushback operations violate human rights law even if they are performed outside States' territory.

The principle of extraterritorial jurisdiction of States under Article 1 has been recently reinforced in *Chiragov v. Armenia* (2015). The ECtHR affirmed that “the concept of jurisdiction within the meaning of Article 1 of the Convention “is not restricted to the national territory of the High Contracting Parties and the State's responsibility can be involved because of acts and omissions of their authorities producing effects outside their own territory”. This case is also important because it accepted a lower standard of proof to establish the extraterritorial jurisdiction of Armenia. In fact, the Court evaluated the exercise of effective control over an area considering more elements than just the physical presence of States' agents in the territory of another State, such as political and financial support to foreign troops or governments.

This last judgment shows that although the link between territory and jurisdiction is still present in the jurisprudence of the ECtHR, there is room for adopting a flexible approach to the notion of effective control. In fact, the

rationale of the recent case law of the Court is “*the need to avoid a vacuum in Convention protection*” (*Sargyyan v. Azerbaijan*, 2015). With this in mind, some international law categories could be interpreted in a more liberal way, to expand the reach of human rights law.

It is understood, however, that the application of the ECtHR is limited to the European States that have ratified it; hence, it is not enforceable in other regional scenarios. This notwithstanding, the evolution of the jurisprudence of the ECtHR is of an utmost importance as it can influence the interpretation of jurisdictional clauses in other human rights treaties such as the ICCPR.

The ICCPR is broader in scope, being it a universal treaty, hence it applies in scenarios such as the one mentioned in the introduction: the offshore detention centers in Nauru. Australia is part of the ICCPR.

In light of the above-mentioned interpretation of the jurisdictional clauses of human rights treaties, it should be demonstrated that Australia is exercising extraterritorial control over the detention centers in Nauru or over the individuals detained therein. This seems to be possible for several reasons. First, Australia exercised control through the two agreements signed with Nauru and physically transferring the migrants in the Island. Moreover, there are allegations that Australian officials contribute to the running of the detention centers, being physically present in Nauru. This can be sufficient to extend the reach of the ICCPR.

5. THE “REAL” PROBLEM: THE ENFORCEMENT OF THE RIGHTS OF ASYLUM SEEKERS

the real problem posed at the beginning of this paper cannot be solved by answering the question: which source of law is the most appropriate for making human rights more effective? In fact, if we look at the substance of the human rights of asylum seekers, we should probably conclude without any doubt that they are customary in nature.

The rights connected with the protection of these individuals are centered in the principle of *non-refoulement*, which is stated in article 33 of the 1951 Geneva Convention on the Protection of Refugees. It is now commonly accepted that the principle of *non-refoulement* is part of customary international law and therefore binding for all States (Pisillo Mazzeschi 2011). Furthermore,

with respect to migrants, human rights norms of a general character must be regarded as applicable. As noted, there is a tendency of merging human rights norms and norms related more specifically to the rights of migrants (*ibidem*). This process more specifically regards five civil and political rights that might be at risk in the operations and procedure aimed at limiting migration fluxes: the right to life, the right not to be subjected to torture or inhuman treatment, the right not to be subjected to slavery and finally the right to access to a remedy in case of expulsion. For all these rights, it can be said that, apart from their inclusion in international treaties, their binding forces derives from customary international law (*ibidem*). The prohibition of torture is even considered a *jus cogens* rule, to which no derogation is permissible.

Domestic courts can apply customary human rights norms, as seen, to extend their States' jurisdiction and therefore offer protection to asylum seekers whose rights are violated 'offshore'. The same can be said for rights enshrined in human rights treaties. At both universal and regional level, their extraterritorial application is no longer disputed. Therefore, 'offshore law' does not immunize States as they must ensure the application of human rights even if they shift the management of migration control outside their borders.

Therefore, the real question should probably be, is it possible to enforce such rights?

Looking again at the Australian case, it is worth noting that Australia is part of the first Optional Protocol of the ICCPR that established the Human Rights Committee (HRC). The HRC is a monitoring body that can receive individual communications regarding violations of the rights enshrined in the ICCPR. While the function of the Committee in considering individual communications is not, as such, that of a judicial body, the views issued by the Committee under the Optional Protocol exhibit some important characteristics of a judicial decision. They are arrived at in a judicial spirit, including the impartiality and independence of Committee members, the considered interpretation of the language of the Covenant, and the determinative character of the decisions.

It remains possible that an individual or group of individuals affected by the offshore processing regime may bring a claim against Australia before HRC. If this committee were to find that Australia had breached its international obligations, Australia would have a duty to respect the international processes it has voluntarily agreed to be bound by, and bring its law and policies into line with international law accordingly.

However, successive Australian governments have sought to argue that they do not bear responsibility for what is happening in Nauru. These arguments are generally based on a combination of (1) the fact that asylum seekers and refugees are located in the territory of another sovereign State; and on (2) the assertion that Australia does not have the very high level of effective control necessary to establish its jurisdiction over asylum seekers and refugees offshore. As a result, according to the Australian government, this is sufficient to deny the possibility of Australia owing asylum seekers human rights' obligations.

Apparently, there are few possibilities to sanction the human rights violations suffered by asylum seekers in Nauru, even though, as we have seen before, human rights are applicable to them and Australia should in principle be responsible for that conduct.

6. THE SOLUTION "IS NOT TO BE FOUND IN THE GUNMAN SITUATION" BUT RATHER IN THE ENHANCEMENT OF THE ROLE OF DOMESTIC COURTS

The partial conclusion presented in the previous paragraph might suggest another question: is international law strong enough to limit the practices of States in the field of migration control?

Many authors challenge the force of international law because of its inability to sanction violations committed by States (Schauer 2015). This position relies on the assumption that law consists of rules issued by a sovereign, which defines them as commands, coercive orders, and backs them by the threat of imposing sanctions in case of non-compliance (Austin 1832). Recently, the 'new-realist' approach to international law reinvigorated this argument affirming that only States' interests decisively determine compliance with its international obligations (Goldsmith and Posner 2005).

However, the above-mentioned doctrinal theories seem to offer a misrepresentation of the features of international law. If one judges international law solely on this basis, it would be probably easy to conclude that international law is...not law. Indeed, the force of international law "is not to be found in the gunman situation" (Hart 1994) but, rather, in its intrinsic value. This is particularly true in the field of human rights, where States' choice to comply with international rules should be limited (Ohlin 2015).

Moving from the last consideration, one should not underestimate the potential of domestic courts in enhancing human rights law and, more in

general, international law. Indeed, national judges might contribute to fill the gap between the expanding scope of human rights law and the lack of international enforcement mechanisms (Shany 2012). Domestic courts can therefore act as courts of the international legal order, enforcing rules emanating from international law.

George Scelle (1943) theorized such a role for national courts, labelling this phenomenon *dedoublement fonctionnel*. Scelle's main argument is that international society is affected by a *carence institutionnelle*, lacking legislative, executive and judicial functions (Dubouchet 2007). The *dedoublement fonctionnel* theory postulates that, as international law lacks these basic functions, it is up to States' organs to perform them using "*leur capacité 'fonctionnelle' telle qu'elle est organisée dans l'ordre juridique qui les a institués, mais pour assurer l'efficacité des normes d'un autre ordre juridique privé des organes nécessaires à cette réalisation, ou n'en possédant que d'insuffisant.*" (Scelle 1956).

With regard to the rights of asylum seekers, this could be a promising scenario. Indeed, in the past, domestic courts have already contributed both to the affirmation of the customary nature of the principle of *non-refoulement* and to the enforcement of the related rights (Iovane 2012).

A recent judgment (February 2016) of the High Court in Canberra seems to contradict this argument. That court found that the indefinite detention to which asylum seekers in Nauru have been subject since 2012 is legitimate as it finds justification in a law that allows the Australian government to transfer individuals to Nauru and to contribute to the offshore detention center located in that Island.

To now, this seems to be the only case presented before an Australian court; therefore, it is not enough to establish a jurisprudential precedent. However, something needs to change in the perception of national judges and this is precisely where the values of international law might come into play. Domestic orders should feel that they must uphold human rights. To this end, international law should be intended as an incentive that includes "sticks and carrots" (Shany 2012).

It is not easy to find an effective stick to induce national courts to enforce the rights of the asylum seekers, but a possibility came out recently. On February 2017, the Global Legal Action Network (Glan) and the Stanford International Human Rights Clinic submitted to the International Criminal Court (ICC) a legal brief, detailing what the network describes as the "harrowing practices of the Australian State and corporations towards asylum seekers".

The petition asks to the office of the prosecutor of the ICC to open an investigation into possible “crimes against humanity committed by individuals and corporate actors”.

It is early to predict the outcome of this submission, but it is not wrong to say that the case is not an easy one. However, this sort of activities may trigger the response of the global public opinion, so as to reinforce the intrinsic value of international law and, eventually, push national judges to enforce human rights law. In fact, the ICC jurisdiction is a complementary one: should the Prosecutor start a preliminary examination, Australia would have the power to stop it by investigating on its own the violations of human rights suffered by asylum seekers in Nauru.

The Australia-Nauru case is just one of the cases that could be defined as ‘offshore law’. The nature of the incentives that will encourage national courts to enforce human rights law will vary according to the scenario, but a common feature shall be found in the values stemming from international law.

A ‘stick’ is not a gun to the head of States, but a legal tool that should lead national judges to reflect on a practice that can hardly be viewed as an enforcement of the rights of asylum seekers and, eventually, it can give force to international human rights law.

7. FINAL AND PARADOXICAL REMARKS

At the beginning of this paper, I tried to explain that the practice in the field of migration control is shifting towards an extraterritorial paradigm, as States and international organizations are deliberately dealing with this issue outside their territories. I labelled this practice as ‘offshore law’ for mainly two reasons: 1) it actually finds justification in legal acts; 2) it is part of broader picture where territory is losing importance. ‘Offshore law’ has a negative impact on the protection of human rights and asylum seekers. The growing scope of human rights law, in theory, mitigates such a negative impact. In fact, both the evolution of customary law and the jurisprudence of international courts and tribunals are showing a tendency towards a universal enforcement of human rights.

I therefore argued that the real problem is the lack of enforcement mechanisms and bolstered the idea that domestic courts should have a role in filling this gap.

This conclusion appears as a paradox. The paper started by acknowledging that in international law the very notion of territory is losing weight, as States' actions are becoming extraterritorial by their nature. In conclusion, quite surprisingly, I suggested the role of domestic courts should be strengthened, as far as migration control and other international law issues are concerned; such an argument, moreover, implies a territorial dimension of the law (Oddenino 2015).

The paradox might have a way out. The territorial dimension of the law counterbalances the inclination of States to externalize their conducts and can offer a remedy to those asylum seekers who are struggling for their survival around the world.

REFERENCES

- Austin J. (1832), *The Province of Jurisprudence Determined*, W. Rumble (ed.), Cambridge, Cambridge University Press
- Brölmann C. (2007), "Deterritorialization in international law: Moving away from the divide between national and international law", in J.E. Nijman and A. Nollkaemper A. (eds), *New Perspectives on the Divide Between National and International Law*, Oxford, Oxford University Press
- Cannizzaro E. (2016), "Disintegration through law", in *European Papers*, vol. 1, n. 1
- Clapham A. (2006), *Human Rights Obligations of Non-State Actors*, Oxford, Oxford University Press
- Conforti B. (2015), *Diritto internazionale*, Napoli, Editoriale Scientifica
- Condorelli L. (2012), "Customary international law: The yesterday, today and tomorrow of general international law", in A. Cassese (ed.), *Realizing Utopia. The Future of International Law*, Oxford, Oxford University Press
- Crawford J. (2012), *Brownlie's Principles of Public International Law*, Oxford, Oxford University Press
- D'Amato A. (2010), "Human rights as part of customary international law: A plea for change of paradigms", *Georgia Journal of International and Comparative Law*, vol. 25
- De Sena P. (2002), *La nozione di giurisdizione nei trattati sui diritti dell'uomo*, Torino, Giappichelli
- Dimitrijevic V. (2006), *Customary law as an instrument for the protection of human rights*, ISPI Working Paper, n. 7
- Dubouchet P. (2007), *Pour une sémiotique du droit international. Essai sur le fondement du droit*, Paris, L'Harmattan

- Favilli C. (2016), “La cooperazione UE-Turchia per contenere il flusso dei migranti e richiedenti asilo: obiettivo riuscito?”, *Diritti umani e diritto internazionale*, vol. 2
- Flauss J.-F. (1998), “La protection des droits de l’homme et les sources du droit international”, in Société Française pour le Droit International, Colloque de Strasbourg, *La protection des droits de l’homme et l’évolution du droit international*, Paris, Pedone
- Forteau M. (2007), “L’Etat selon le droit International: une figure a geometrie variable?”, *Revue General de Droit International Public*, n. 111
- Gammeltoft-Hansen T. (2010), “The externalisation of European migration control and the reach of international refugee law”, *European Journal of Migration and Law*, vol. 24
- Gammeltoft-Hansen T. and Vedsted-Hansen J. (2017), “Introduction: human rights in an age of international cooperation”, in T. Gammeltoft-Hansen and J. Vedsted-Hansen (eds), *Human Rights and the Dark Side of Globalisation: Transnational law enforcement and migration control*, London, Routledge
- Gibney M. (2013), “On terminology: Extraterritorial obligations”, in M. Langford (ed.), *Global Justice, State Duties: The Extraterritorial Scope of Economic, Social and Cultural Rights in International Law*, Cambridge, Cambridge University Press
- Goldsmith J.L. and Posner E.A. (2005), *The Limits of International Law*, Oxford, Oxford University Press
- Hart H.L.A. (1994), *The Concept of Law*, 2nd edition, Oxford, Clarendon Press
- Henkin L. (1995-1996), “Human rights and state’s sovereignty”, *Georgia Journal of International and Comparative Law*, vol. 37
- Kamminga M.T. (2012), “Extraterritoriality”, in *Max Planck Encyclopedia of Public International Law*, Oxford, Oxford University Press
- Keitner C.I. (2011), “Rights beyond borders”, *Yale Journal of International Law*, vol. 36
- Iovane M. (2012), “Domestic courts should embrace sound interpretative strategies in the development of human rights-oriented international law”, in A. Cassese (ed.), *Realizing Utopia. The Future of International Law*, Oxford, Oxford University Press
- Lauterpacht H. (1950), *International Law and Human Rights*, New York, F.A. Praeger
- Lubell N. (2008), *Extraterritorial Use of Force Against Non-state Actors*, Oxford, Oxford University Press
- Megrét F. (2009), “Globalization”, in *Max Planck Encyclopedia of Public International Law*, Oxford, Oxford University Press
- Melzer N. (2009), *Targeted Killings in International Law*, Oxford, Oxford University Press
- Milano E. (2013), “The deterritorialization of international law”, *ESIL Reflection*, vol. 2, n. 3, http://www.esil-sedi.eu/sites/default/files/ESIL%20Reflections%20-%20Milano_0.pdf

- Milanovic M. (2011), *Extraterritorial Application of Human Rights Treaties: Law, Principles, and Policy*, Oxford, Oxford University Press
- Munari F. (2016), “The perfect storm on EU asylum law: The need to rethink the Dublin regime”, *Diritti umani e diritto internazionale*, vol. 10, n. 3
- Napoletano N. (2012), “La condanna dei ‘respingimenti’ operati dall’Italia verso la Libia da parte della Corte europea dei diritti umani: molte luci e qualche ombra”, *Diritti umani e diritto internazionale*, vol. 6, n. 2
- Nascimbene B. (2016), “Refugees, the European Union and the ‘Dublin system’. The reasons for a crisis”, in *European Papers*, vol. I, n. 1
- Noll G. (2003), “Visions of the exceptional: Legal and theoretical issues raised by transit processing centres and protection zones”, *European Journal of Migration and Law*, vol. 5
- Nollkaemper A. (2011), “Dual attribution”, *Journal of International Criminal Justice*, vol. 9, n. 5
- Oddenino A. (2015), “Law and territory happily ever after: Some reflections on globalization and international law”, in A. Di Stefano (a cura di), *A Lackland Law? Territory, Effectiveness and Jurisdiction in International and EU Law*, Torino, Giappichelli
- Ohlin J.D. (2015), *The Assault on International Law*, Oxford, Oxford University Press
- Palan R. (2003), *The Offshore World. Sovereign Markets, Virtual Places, and Nomad Millionaires*, Ithaca, Cornell University Press
- Pellet A. (2000), “Human rightism and international law”, Gilberto Amado Memorial Lecture, [https://alainpellet.sharepoint.com/Documents/PELLET%20-%202000%20-%20Human%20rightism%20and%20international%20law%20\(G.%20Amado\).pdf](https://alainpellet.sharepoint.com/Documents/PELLET%20-%202000%20-%20Human%20rightism%20and%20international%20law%20(G.%20Amado).pdf)
- Pisillo Mazzeschi R. (2011), “The relationship between human rights and the rights of aliens and immigrants”, in U. Fastenrath, R. Geiger, D.-E. Khan, A. Paulus, S. von Schorlemer and C. Vedder (eds), *From Bilateralism to Community Interest: Essays in Honour of Bruno Simma*, Oxford, Oxford University Press
- Quadri R. (1968), *Diritto internazionale pubblico*, Napoli, Liguori
- Scelle G. (1943), *Manuel élémentaire de droit international public*, Paris, Les éditions Domat-Montchrestien
- Scelle G. (1956), “Le phénomène juridique du dédoublement fonctionnel”, in W. Schätzel and H.J. Schlochauer (eds), *Rechtsfragen der internationalen Organisation, Festschrift für Wehberg*, Frankfurt a. M., Klostermann
- Schauer F. (2015), *The Force of Law*, Boston, Harvard University Press
- Schwelb E. (1972), “The International Court of Justice and the human rights clauses of the charter”, *American journal of international law*, vol. 66, n. 2
- Shany Y. (2012), “Should the implementation of international rules by domestic courts be bolstered?”, in A. Cassese (ed.), *Realizing Utopia. The Future of International Law*, Oxford, Oxford University Press

- Simma B. and Alston P. (1988), “The sources of human rights law: Custom, jus cogens and general principles”, *Australian Yearbook of International Law*, vol. 12
- Steyn J. (2004), “Guantanamo Bay: The legal black hole”, *International and Comparative Law Quarterly*, vol. 53, n. 1
- Wood M. (2016), “Customary international law and human rights”, EUI Working Paper AEL, n. 3, http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/44445/AEL_2016_03.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Zimmele I. (2013), “Customary international law in the case law of the European court of human rights – The method”, *The Law and Practice of International Courts and Tribunals*, vol. 12, n. 2

Biblioteca della Libertà e il Centro Einaudi ricordano Giovanni Sartori riproducendo un brano tratto da un suo saggio del 1978: Il liberalismo che precede i liberalismi. Fra i numerosi contributi che Sartori ha pubblicato sulla nostra rivista, questo ha per noi un duplice valore. Apparve su un numero speciale: il n. 76 del 1980, dedicato a Fulvio Guerrini, il principale promotore del Centro Einaudi, scomparso il 3 aprile del 1979. Quel numero era intitolato La libertà dei contemporanei e conteneva sedici contributi di altrettanti intellettuali liberali. Fra i più illustri vi erano Ralph Dabrendorf (con un saggio sulle chances di vita), Nicola Matteucci (con un saggio sull'Università) e, appunto, Giovanni Sartori. Il caso volle che, quando gli venne chiesto un pezzo, Sartori stesse completando un saggio sul pensiero liberale per il Research Institute for International Change della Columbia University, dove aveva appena assunto la Albert Schweitzer Professorship in the Humanities. Ci consentì di tradurlo in italiano e di pubblicarlo in anteprima su quel fascicolo di Biblioteca della Libertà dedicato a Fulvio Guerrini, che Giovanni Sartori aveva conosciuto e stimato.

Oltre al valore (per noi del Centro) simbolico ed emotivo, Il liberalismo che precede i liberalismi conserva una straordinaria rilevanza intellettuale e una grande attualità. Con la sua inconfondibile finezza analitica, Sartori fissava in quel saggio alcuni fondamentali paletti sul concetto di liberalismo, individuandone il tratto connotativo essenziale, il nucleo originario, nella «teoria e prassi della protezione giuridica, attraverso lo Stato costituzionale, della libertà personale». Ancora oggi la proposta definitoria di Sartori (cosa è il liberalismo nella sua forma pura e distintiva, prima e indipendentemente dalle aggiunte successive: il liberalismo economico, sociale e democratico) campeggia in seno alla storia delle dottrine politiche. Così come resta attualissima, purtroppo, la sua prognosi: vittima dei suoi enormi successi pratici, il liberalismo come tale è inevitabilmente esposto al rischio di “decadenza”. Molti di coloro che si proclamano liberali, scriveva Sartori nel 1980,

non riconoscono i padri fondatori, hanno fonti d'ispirazione prive di filo conduttore, «sono extra-vaganti». E dunque sono incapaci di capire e di apprezzare il liberalismo nella sua identità e nelle sue autentiche conquiste storiche.

Da allora, per la verità, la situazione è ulteriormente peggiorata. Ma “noi del Centro” non molliamo e, con questa rivista, ci sforziamo di tener vivi e anzi approfondire la comprensione e l'apprezzamento per il liberalismo «primo», di discutere pregi e difetti delle ramificazioni successive e di elaborarne, nel nostro piccolo, qualcuna di nuova. (MF)

IL LIBERALISMO CHE PRECEDE I LIBERALISMI

DI GIOVANNI SARTORI

Il liberalismo, nella sua connotazione storica fondamentale, è la teoria e la prassi della protezione giuridica, attraverso lo Stato costituzionale, della libertà individuale. Beninteso, questo è il liberalismo *da solo*, in sé, e non la liberaldemocrazia o il liberalismo democratico. Ma poiché il liberalismo del ventesimo secolo è una realtà composita, con molti strati e molte ramificazioni, una comprensione ordinata richiede di scomporre il “composto” e di distinguere, in via preliminare, tra 1) liberalismo in quanto tale, nella sua forma pura e distintiva, e 2) progenie del liberalismo. Questa progenie ha a sua volta generato, nel periodo contemporaneo, un considerevole numero di cosiddetti neo o nuovi liberalismi. Ai nostri fini, tuttavia, non occorre soffermarsi sui derivati di origine relativamente recente quali il liberalismo del benessere, il liberalismo sociale, e simili. È sufficiente seguire il filone principale: la trasformazione del “liberalismo puro” in liberalismo democratico.

Si tratta di una trasformazione che riceve in genere scarsa attenzione nella letteratura americana, tra l'altro perché il liberalismo americano è stato incorporato *in toto*, e sin dall'inizio, nella teoria e nella prassi della democrazia. Dal momento che gli Stati Uniti non erano appesantiti da un passato medioevale, la suddetta transizione non comportò convulsioni rivoluzionarie e avvenne velocemente; così velocemente che il vocabolo “liberalismo” non fece nemmeno a tempo a sbarcare, dall'Europa, negli Stati Uniti. La letteratura europea esamina invece a fondo la relazione tra liberalismo e democrazia, la

cui essenza è generalmente resa – da Tocqueville a De Ruggiero, Kelsen e Raymond Aron – come relazione tra libertà ed eguaglianza.

A dire il vero, il liberalismo include già un certo numero di eguaglianze, così come la democrazia aggiunge di suo nuove libertà. Ma (come emerge sin dall'interpretazione di Tocqueville) i due principi implicano una logica differente. Il liberalismo in quanto tale richiede eguaglianza di diritti e leggi eguali, mentre diffida di eguaglianza dispensate gratuitamente dall'alto e di modi ineguali di egualizzare. D'altro lato, le libertà della democrazia sono libertà *di*, e lo spirito democratico è largamente insensibile al carattere pregiudiziale della libertà *da*. Si può dire anche che il liberalismo si incentra sull'individuo, la democrazia sulla società, implicando con ciò che il liberalismo ha un impeto verticale (favorevole alla differenziazione che genera eminenza) mentre la democrazia ha una esigenza orizzontale, di coesione e di uniformità distributiva. Se lasciamo la sfera tocquevilliana dei principi e scendiamo a quella più terrena dei risultati, la distinzione diventa che il liberalismo è innanzitutto tecnica di controllo e di limitazione del potere dello Stato, mentre la democrazia è l'inserimento del potere popolare nello Stato. Ne segue che mentre la maggiore preoccupazione del liberalismo è la "forma" dello Stato (il *come*, o metodo, di formazione delle norme), il problema della democrazia è il *che cosa*, ossia l'oggetto, il contenuto di queste norme.

Se si analizzano gli elementi o componenti della liberaldemocrazia in questa maniera, è anche possibile tracciare una netta distinzione tra la democrazia *politica* e la democrazia in senso *sociale e/o economico*: la democrazia politica è lo Stato liberale sostanziato dalla immissione del *demos*¹, mentre le istanze sociali ed economiche rappresentano le aggiunte distintive della democrazia in quanto tale. Questo tipo di analisi potrebbe continuare a lungo, e dovrebbe anche tener conto – al momento della ricostruzione dell'insieme – delle concessioni reciproche o addirittura dei reciproci contagi. Per esempio il liberalismo si è aperto alla nozione di "eguaglianza di opportunità", mentre la democrazia ha accolto l'ammonimento che il potere deve essere controllato. Parimenti, in tale connubio la natura "atomistica" dell'individualismo liberale è stata corretta dal contatto con la "democrazia sociale" (da non confondere

¹ È in questo contesto che Kelsen asseriva, forse con qualche forzatura, che «la democrazia coincide con il liberalismo politico»; H. Kelsen, *General Theory of Law and State*, Cambridge, Harvard University Press, 1945, p. 28 (trad. it. *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Milano, Comunità, 1954). A dire il vero, il liberalismo ricercava eguali diritti, non voti eguali.

con una “democrazia socialista”), e cioè della democrazia intesa nel senso etico o umanistico conferitole da Bryce: “eguaglianza di stima”, eguale rispetto per i nostri simili, indipendentemente da differenze di *status* e di ricchezza.

Qual è l'utilità e l'importanza di questa analisi? Rispondo: ci occorre non tanto e non solo a fini retrospettivi, ma principalmente a futura memoria. Infatti il liberalismo e la democrazia, dopo un lungo periodo di fruttuosa convergenza, se non addirittura di simbiosi, sono tornati a dividersi, a imboccare due strade divergenti. Le incrinature sorgono quando le componenti della liberaldemocrazia divengono sbilanciate, cioè quando si chiede *più* democrazia alle spese di *meno* liberalismo. Un esempio calzante è fornito dalla erosione del costituzionalismo perpetrata da nuove Costituzioni che sono tanto democratiche da perdere la loro ragion d'essere garantista. Non dico che questo e altri squilibri non possano essere controbilanciati; ma a questa essenziale condizione: che tutte le parti in causa percepiscano il processo di democratizzazione come avente un capo e una coda, talché la estensione della coda non diventi, nel fatto, una decapitazione. Ciò significa che l'itinerario che va *dalla* libertà *alla* eguaglianza va in quest'ordine, ordine che non è reversibile: l'assenza di impedimenti e costrizioni, o libertà *da*, precede necessariamente le libertà *di* e la partecipazione *a*². Il libero individuo del liberalismo ha “voce” e ha il potere di “alzare la voce” per chiedere, volendo più eguaglianza; mentre esseri eguali possono benissimo restare non liberi, eguali nell'essere costretti al silenzio e nella soggezione all'abuso. Beninteso, la precedenza in questione è una *precedenza procedurale*, non d'importanza. Una volta capito questo, si proceda *pure* ad allungare la coda. Ma se non lo si capisce – come accade sempre più frequentemente – allora la liberaldemocrazia si avvia al collasso.

A questo punto siamo finalmente in condizione di esaminare un problema alla volta, e in particolare di aiutare il liberalismo *in sé*, rispetto 1) ai suoi limiti, 2) alla sua perenne validità (in linea di principio) e 3) al suo declino (in linea di fatto).

² Poiché si tratta di una grossa condensazione, rimando a *Democrazia e definizioni*, Bologna, il Mulino, 1956 (specialmente pp. 284-287), dove ho spezzato il tragitto della «libertà completa» in cinque momenti: 1) indipendenza (o assenza di impedimenti); 2) sfera del privato; 3) capacità; 4) opportunità; e 5) potere. Ma si veda anche, per una valida analisi di questo punto, C.J. Friedrich (a cura di), *Liberty*, New York, Atherton, 1962.

I *limiti* sono facili da sintetizzare. Il liberalismo rappresenta una soluzione politica al problema così vividamente formulato da Rousseau: che gli uomini nascono liberi, ma sono ovunque in catene. Tali catene non sono solamente politiche, a dire il vero. Ma fintanto che le catene politiche non sono spezzate, le costrizioni economiche (o altre) restano compresse e non camminano, per così dire, su gambe proprie. Ciò non toglie che il liberalismo trovi il proprio limite precisamente nel *non* essere una ricetta globale, una soluzione onni-comprendensiva. La sua preoccupazione suprema è la città politica.

Dopo averne riconosciuto i “limiti”, o la delimitazione, come passiamo, da questi, alla “limitatezza” e, in ultima analisi, alla cosiddetta inadeguatezza del liberalismo? La conversione sta semplicemente in funzione della “realizzazione” del liberalismo. Se il liberalismo fosse rimasto nei libri e nelle biblioteche, non verrebbe in mente a nessuno di dichiararlo inadeguato. Se avesse in effetti prodotto solo una libertà “formale” e vuota – come veniamo ingannati a credere³ – com’è che le masse sono effettivamente e potentemente entrate nel mercato politico? È chiaro, dunque, che se guardiamo al liberalismo nella prospettiva di una sua inadeguatezza, ciò avviene perché abbiamo mutato prospettiva, perché il nostro metro è ora fornito da nuovi fini e maggiori ambizioni. Benissimo; ma a patto che il bambino, portato troppo al largo, non finisca per affogare. È proprio per salvare il bambino, allora, che dobbiamo sottolineare la durevole, e direi eterna *validità* del liberalismo. Il liberalismo ha mostrato che il potere assoluto, il potere arbitrario, può essere domato; ha spezzato il circolo vizioso del *quis custodiet custodes?*, di chi controllerà i controllori; ha effettivamente liberato l’uomo dalla *paura* del Principe. Aggiungi che il liberalismo è unico nelle proprie conquiste anche da un altro angolo visuale. Comunque lo si voglia concepire – come una filosofia, una teoria, una dottrina o una ideologia – il fatto resta che il liberalismo è la sola *ingegneria della storia* che non abbia tradito: esso abbraccia mezzi e fini, e la sua prassi traduce (invece che tradire) in realtà la sua teoria. Nell’ambito che gli è proprio – la costruzione della *polis* – il liberalismo (non il marxismo) è una teoria *con* prassi, un programma che “funziona”, un sapere capace di realizzarsi⁴.

³Tra le confutazioni più recenti, si veda R. Aron, *Essais sur les libertés*, Parigi, Calmann-Levy, 1964. Come nota giustamente e concisamente N. Bobbio, «La libertà come potere di fare qualcosa interessa quanti sono abbastanza fortunati da possederla, mentre la libertà come non-costrizione interessa tutti gli uomini»; *Politica e cultura*, Torino, Einaudi, 1955, p. 278.

⁴ Questo punto è trattato in maniera un po’ più approfondita nel mio *La politica come scienza*, in *Rivista italiana di scienza politica*, II (1972), n. 2, pp. 227-263.

Nonostante queste esclusive virtù, il *declino* o addirittura la decadenza del liberalismo non è sorprendente né difficile da spiegare. “Liberalismo” (la parola) ha perso la guerra delle parole: gran parte di ciò che oggi sopravvive del liberalismo non è riconosciuto come tale, e cioè con il nome che gli spetta. Se ne potrebbe inferire che la sostanza del liberalismo è assai più viva di quanto non appaia; e non sarò certo io a negare che la sostanza ha più successo del nome. Tuttavia, una sconfitta nella guerra delle parole porta con sé una crisi d’identità e, sulla scia di questa, una infausta perdita di forza. Alla fine, se la gente non sa più cosa dice quando parla di liberalismo, l’esito più probabile è che il liberalismo venga ucciso inconsapevolmente o per errore.

Un’altra maniera di guardare alla decadenza del liberalismo si riallaccia alla natura stessa della fabbrica della storia. Bernard Crick ha una frase splendida a questo proposito: «La noia per le verità stabilite è una grande nemica degli uomini liberi»⁵. Se il detto di Crick viene collegato alla accelerazione della storia, e ancor più a ciò che io chiamo “novitismo”, una frenesia di novità la cui massima è di esser sempre nuovo, e nuovo a ogni costo, allora il liberalismo non può che essere in disgrazia. Perché il liberalismo deriva da un lunghissimo processo di collaudo storico, di prove ed errori, talché finisce per esprimere – orrore, orrore – verità stabilite. Il ciclo del liberalismo può anche considerarsi concluso (*pro tempore*, come è insito nella nozione stessa di ciclo) sulla base del principio “la vittoria uccide”. La vittoria uccide, nella storia, non solo perché l’uomo è un animale desiderante, e quindi sempre insoddisfatto, che perde lestamente interesse in ciò che già possiede; non solo perché la realtà è sempre inferiore alle aspettative; ma ancor più perché al momento della propria vittoria un “ideale” cessa di essere tale, lasciando così un vuoto deontologico, lo spazio e l’esigenza di “un altro ideale”. E il principio secondo il quale la vittoria uccide il vincitore (che inficia, tra l’altro, le concezioni lineari della storia e, con esse, le nostre tecniche protettive di previsione) non è davvero di piccolo momento in materia di liberaldemocrazia, di quel “composto” al quale passo prima di concludere. Poiché la liberaldemocrazia viene dopo il liberalismo e ne costituisce la estensione, ne deriva, per implicazione, che essa supera la ammessa “ristrettezza” del suo predecessore. La questione diventa, allora, se questo processo di superamento dei limiti del liberalismo non finisca per superare il liberalismo stesso. Fino a oggi abbiamo ancora una democrazia *nel* liberalismo, nel contesto del liberalismo. Ma

⁵ B. Crick, *In Defense of Politics*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1962, p 11.

se la coda mangia la testa, allora avremo una democrazia *senza* liberalismo (che equivale, a mio modo di vedere, a un perfetto Leviatano). E qui arriviamo al punto. Assumendo che l'esito finale sia affidato non alla forza delle armi, ma a quella delle idee e degli ideali, allora l'esito dipenderà dalla misura in cui riusciremo a tenere in salute il "piano terreno" liberale dell'edificio complessivo. Come indicato dalla metafora, non è che l'elemento liberale della costruzione importi di più (anche se è vero che le «costrizioni su cui si sono concentrati i liberali sono diventate più importanti; quelle che essi hanno trascurato, meno importanti»⁶). L'immagine implica, peraltro, che nell'aggiungere nuovi piani all'edificio siamo tenuti a riparare i cretti e i cedimenti ovunque essi siano. Il liberalismo richiede aiuto per la semplice ragione che ne ha davvero bisogno. [...].

I liberali occidentali (nel senso partitico o settario del termine) non discendono necessariamente dal liberalismo: vale a dire, molti di coloro che si proclamano liberali non hanno mai capito e apprezzato il liberalismo nella sua identità e nelle sue autentiche conquiste storiche. Ciò è avvenuto, in non piccola parte, perché la cosa e il vocabolo si sono reciprocamente persi di vista. Le fonti intellettuali di molti odierni liberali che tali si definiscono, o ritengono, non hanno filo conduttore, sono extra-vaganti. Negli Stati Uniti, oggi, illiberale è tipicamente un rawlsiano; in Italia è ancora, spesso, un crociano. C'è chi è liberale alla Proudhon, e chi è liberale alla Burke. C'è chi riconduce il liberalismo a Keynes, e chi alla scuola di Manchester. Insomma, andiamo in ordine sparso, senza riconoscere e riconoscersi in padri fondatori. Il che fa del liberale contemporaneo un animale senza identità, incapace di fare davvero fronte comune.

⁶ M. Cranston, *Freedom: A New Analysis*, London, Longman, 1953, p. 81. Non dobbiamo lasciarci fuorviare dalla crescente impotenza dei contemporanei governi democratici: la tecnologia consente, in sé e per sé, una incommensurabile moltiplicazione del potere del potere.

Antonella Besussi

The double nature of truth

This comment focuses on the notion of alethic rights, showing the difficulty to formalize their normative and juridical role. As emphasized such a difficulty depends on what Franca D'Agostini rightly defines as “the double nature” of truth, both an unwaivable and unenforceable claim.

Franca D'Agostini

Alethic rights

The aim of the article is to inquire into the idea of ‘alethic rights’ (AR), i.e. rights that involve truth, suggesting what these rights could be, in which sense they are specific rights, distinct from other fundamental rights, and how they can be preserved and safeguarded. The notion of ‘AR’ is implicit in many governmental commitments ratified by international customary or written law, but not explicitly mentioned in any official document. The expression itself, ‘AR’, is not used in human rights theory or philosophy of law. The «right to (know the) truth» has been theorized and defended, recently, in many occasions and contexts, especially with reference to the overthrowing or fall of totalitarian regimes, or in cases of manipulated and distorted electoral debates (such as in case of Berlusconi’s or Trump’s populisms). However, there is no specific treatment of AR in a detailed way and in a philosophical perspective. I try to provide an accurate account of the possibility conditions of a theory of AR not limited to the generic appeal to truthfulness or honesty (of politicians, or people working in the media), and

aware of the problems connected to the use of the conceptual function we call 'truth'. I have moved from the idea that the notion of truth is not at the basis of one simple right (the «right to know the truth»), but opens an entire field of analysis or a «system of rights», significantly including many different aspects of the associated life. Hence, I have distinguished three couples of AR, respectively related to: information, science, and culture: 1-2. The right to know the truth and the right to be in the condition of knowing the truth 3-4. The right to be considered a reliable source of truth and the right to dispose of reliable official sources of truth 5-6. The right to live in “alethic societies”, where public truth is promoted and safeguarded, but there is general awareness about the importance as well as the extreme frailty of the conceptual function we call 'truth' for human life in democratic contexts.

Alessandra Facchi

Truth as a collective interest

Assuming the truthfulness in political and institutional relations as a collective interest, this comment focuses on some implications, from the perspective of legal theory, of the statement of a general right to the truth. The author considers the conditions of its assumption as a fundamental right and discusses several aspects of the alethic rights proposed by Franca D'Agostini.

Maurizio Ferrera

The alethic spirit of liberal democracy

In agreement with D'Agostini's argument, this note subscribes to the idea that political sphere must protect truth. Especially in democracy, truth must act as the constitutive rule of public discourse and the political process. The discussion on alethic rights helps to grasp and emphasize the importance of both points. However, the note raises some perplexity about the feasibility and effectiveness of this new class of rights and suggests to widen the reflection on other possible solutions. More specifically, these strategies could also be considered: 1) to strengthen the alethic dimension of certain existing citizenship rights; 2) to strengthen or create exogenous alethic institutions, intended as structures for the production of politically relevant knowledge inspired by "V function" as a conceptual norm (rejection of false assertions and false beliefs) and epistemological norm (search for truth as an institutional purpose); 3) create incentives that systematically link the alethic

institutions to the political ones, encouraging the latter to being receptive and responsive to the former.

Anna Elisabetta Galeotti

The difficult coexistence between truth and deception

The author acknowledges the importance of truth for individual and social life; however she doubts that a) the concept of truth that D’Agostini proposes is the right one to support the alethic rights; b) that the alethic rights are the right tool for the defense of truth. She thinks that in some cases truth is best defended by the duty of truthful information, while in other cases, the alethic right is redundant. Finally, she argues that the social and political value of truth is better understood as a regulative ideal than as a collective right.

Andrea Spagnolo

Offshore law: The tension between the universality of human rights and the practice of states in the management of migration flows

Some months ago, on the 9th of August 2016, The Guardian published an article titled “A short history of Nauru, Australia’s dumping ground for refugees”. That piece opens the “Pandora’s box” of the treatment of refugees wishing to enter Australia, shedding lights on the harsh life’s conditions they suffer. Unfortunately, this case is not isolated; indeed, it represents a widespread practice. States are more and more incline to manage migration flows outside their territories creating hotspots where asylum seekers are processed or concluding agreements to stop the fluxes of migrants in States of transit or, directly, in their States of origin. Such a practice is evidence of a shift towards an extraterritorial enforcement of law. It appears clearly that the externalisation of the management of migration flows undermines the protection of the rights of asylum seekers on several grounds. In fact, as anticipated above, the life’s conditions in the hotspots are tantamount to inhumane treatments that are prohibited by international law. At the same time, the practice consisting in blocking migration fluxes in foreign States might constitutes – among the others – a violation of the principle of non-refoulement. At first glance, this might be surprising as the above-mentioned rights belong to a category of rights considered to be of a customary nature, therefore binding on all States of the international community. This could be even more surprising if compared to the jurisprudence of the European Court of Human Rights (ECHR) which is evolving toward a generous ap-

proach to the extraterritorial application of the European Convention of Human Rights (ECHR or the Convention). An approach that is likely to influence the interpretation of other human rights treaties which application is not geographically limited. The paper argues that there is a growing tension between the reach of human rights law – that aspires to universality – and the conduct of States, which is based on legal decisions that openly violate human rights law. After having presented the practice of States and the limits posed by human rights law, the conclusive argument of the paper is that more attention should be paid to the enforcement of human rights law than to expanding its reach.

Antonella Besussi is professor of Political Philosophy at the University of Milano. Her research interests concern the relationship between truth and politics with particular reference to the question of disagreement and freedom of expression. Among her most recent publications: *Disputandum est. La passione per la verità nel discorso pubblico* (Bollati Boringhieri, 2012) e “Discorso negazionista e libertà di espressione” (*Notizie di Politeia*, XXXIII, 25, 2017).

Franca D’Agostini teaches Logic and Philosophy of Science at the University of Milan. She has studied truth, paradoxes, non-classical logics, realism, nihilism, relations between analytic and continental philosophy. Among her books: *Logica in pratica* (Carocci, 2013), *Menzogna* (Bollati Boringhieri, 2012), *Introduzione alla verità* (Bollati Boringhieri, 2011), *Verità avvelenata* (Bollati Boringhieri, 2010), *Paradossi* (Carocci, 2009), *The Last Fumes. Nihilism and the nature of philosophical concepts* (Davies Group, 2008).

Alessandra Facchi is Full professor in Legal Philosophy at the Department of Social and Political Sciences, University of Milan. Her main research interests are in the history and theory of fundamental rights, in feminist legal theory and in human rights and normative pluralism. Among her recent publications: “Diritto e potere nel femminismo”, in *Che cos’è il diritto. Ontologie e concezioni del giuridico*, a cura di G. Bongiovanni, G. Pino, C. Roversi, Giappichelli 2016; “Jeremy Bentham. L’utile e il vero tra entità reali e entità fittizie”, in *Filosofia, verità e politica. Questioni classiche*, a cura di A. Besussi, Carocci, 2015; “Pratica dei diritti umani e pluralismo giuridico nella ricerca antropologica”, in *Ragion Pratica*, 2014; *Breve storia dei diritti umani. Dai diritti dell’uomo ai diritti delle donne*, il Mulino, 2013.

Maurizio Ferrera is Professor of Political Science at the University of Milan. His main research interests are in the areas of comparative politics and policy analysis. He currently serves as President of the Network for the Advancement of Social Sciences (NASP). He is Member of the Board of Directors of the Centro di Ricerca e Documentazione Luigi Einaudi of Turin, and Scientific Advisor of the ISPI Europe Program. Since 2004, he has been a regular columnist for the *Corriere della Sera*. His latest book in Italian is *Rotta di Collisione. Euro contro welfare? (Collision Course. Euro vs Welfare?)* (Laterza, 2016). In 2013 he has received an Advanced Grant by the ERC, to carry out a five-year project on “Reconciling Economic and Social Europe” www.resceu.eu.

Anna Elisabetta Galeotti is Full Professor of Political Philosophy at the University of Eastern Piedmont, Vercelli. Her research interests range from toleration, multiculturalism, equal respect, to deception and self-deception in politics. Among her English publications: *Toleration as Recognition*, Cambridge University Press 2002; “Self-Deception: Intentional Plan or Mental Event?”, *Humana Mente*, 2012, “Liars or Self-Deceived. Reflection on Political Deception”, *Political Studies*, 2014, “Autonomy and Cultural Practices: The Risk of Double Standards”, *European Journal of Political Theory*, 2015.

Andrea Spagnolo is Postdoctoral Research Fellow in International Law, Department of Law, University of Turin (since 2014), Adjunct Professor of International Law, University of Eastern Piedmont (since 2017), PhD in International Law, University of Milan (2009-2012), Graduate in Law, University of Turin (2002-2008), Attendee, The Hague Academy of International Law (2011), Visiting Research Fellow, Max Planck Institute for International European and Regulatory Procedural Law, Luxembourg (2016), Visiting Research Fellow, Amsterdam Center for International Law, University of Amsterdam (2017, forthcoming). He is Managing editor of the review *European Papers*: <http://www.europeanpapers.eu/> (since 2016) to expanding its reach.



Centro
di Ricerca e
Documentazione
Luigi Einaudi

«Biblioteca della libertà» è pubblicata nell'ambito dell'attività culturale del Centro di Ricerca e Documentazione Luigi Einaudi di Torino. Il Centro, fondato a Torino nel 1963 da Fulvio Guerrini, è un'associazione privata indipendente. La sua attività si ispira all'einaudiano «conoscere per deliberare».

Direttore responsabile Salvatore Carrubba

Condirettori Maurizio Ferrera, Beatrice Magni

Comitato Scientifico Dario Antiseri, H. Tristram Engelhardt Jr, Lorenzo Infantino, Piero Ostellino, Angelo M. Petroni, Richard A. Posner, Michele Salvati, Giuliano Urbani, Christian Watrin, Giovanna Zincone

Comitato Editoriale Antonella Besussi, Anna Caffarena, Emanuela Ceva, Giuseppina De Santis, Margarita Estevez-Abe, Anna Elisabetta Galeotti, Umberto Gentiloni Silveri, Federica Liveriero, Glynn Morgan, Massimo Occhiena, Giuseppe Russo, Stefano Sacchi, Roberta Sala

Coordinamento Anna Maria Gonella

Copertina Concetta Fiorenti

Cura dei testi Segnalibro

I lavori proposti per la pubblicazione vanno inviati in formato Word all'indirizzo email della direzione: bdl@centroeinaudi.it. La loro accettazione è subordinata al parere favorevole di due referees anonimi.

Papers should be sent in Word format to the email address: bdl@centroeinaudi.it. Their acceptance is subject to two anonymous peer reviews.