

Armando Massarenti¹

Ricerca Psicoanalitica, 2009, Anno XX, n. 3, pp. 313-324.

EPISTEMOLOGIA NEL XXI SECOLO

SOMMARIO

Qual è il rapporto tra scienza e filosofia? I metodi della prima possono essere adottati per risolvere i problemi filosofici? La naturalizzazione della filosofia significa proprio questo. Ma fino a che punto il metodo scientifico può spingersi per affrontare ogni ambito dell'attività umana? Le posizioni in campo sono almeno due, e sono altrettanto interessanti: quella del naturalismo fisicalista di Quine (secondo cui la realtà ultima coincide con la realtà fisica) e il naturalismo liberalizzato, che propone una visione pluralista della conoscenza includendo anche tutta la sfera delle norme e dei valori. Entrambi gli approcci condividono un'idea fallibilista della conoscenza e aborriscono le posizioni filosofiche antiscientifiche secondo le quali "la scienza non pensa".

SUMMARY

Epistemology in XXI century

Are there significant differences between Sciences and Philosophy? The method which is used by the former may be used to face philosophical problems? The naturalization of philosophy aims to that. The question is: Is scientific methodology able to deal with each aspect of human activity? At the moment two are the possible solutions, they are both interesting, the physicalistic naturalism introduced by Quine, according to which reality is the equivalent of physical reality and the liberalized naturalism. This latter suggests a pluralistic vision of knowledge where values and rules are included. Both solutions share an idea of knowledge which is open to failure and they are both cons the philosophical positions according to which "Science does not think".

Per quanto un numero sempre maggiore di filosofi analitici nostrani se ne occupino, non si sa ancora molto, in Italia, di naturalismo. Cioè della corrente più diffusa e accreditata della filosofia angloamericana. Anche l'espressione "naturalismo liberalizzato" è poco adoperata, mentre hanno maggiore diffusione altre espressioni di marca evidentemente antiscientifica, quale quella di derivazione heideggeriana che recita: "la scienza non pensa".

Il naturalismo, come corrente filosofica, è invece talmente convinto che la scienza "pensi", da arrivare a ritenere che anche la filosofia, se vuole fare qualche passo avanti, deve adottarne i criteri e i metodi. Non solo la scienza pensa, ma, secondo questa prospettiva radicale, è l'unica a produrre conoscenza reale su noi

¹ Armando Massarenti, filosofo, epistemologo, responsabile della pagina filosofia e scienza del Sole 24 ore. Armando Massarenti, Viale Monte Rosa, 93 - 20149 Milano Email: armando.massarenti@ilsole24ore.com

stessi e sul mondo. Si tratta di un'esagerazione? Dire che il naturalismo esagera non è del tutto corretto. È meglio dire che talvolta adotta metodi e immagini della scienza che non ne esprimono le caratteristiche più proprie. Finisce così per sostituire alla pratica scientifica concreta una sorta di metafisica della scienza - metafisica dei suoi oggetti e delle sue modalità conoscitive - che pone a sua volta non pochi problemi filosofici.

Talvolta il naturalismo ha anche ritenuto di poter azzerare completamente lo spazio della filosofia, dichiarandone la fine sulla base della convinzione che non esistono problemi genuinamente filosofici. Di qui la reazione da parte di un naturalismo liberalizzato, o aperto, o plurale, o allargato (come quello proposto nel volume a cura di Mario De Caro e David Macarthur *La mente e la natura. Per un naturalismo liberalizzato* Fazi, 2005). Una posizione, quest'ultima, che potrebbe interessare, nel nostro paese, sia i critici della scienza - quelli che si sforzano di non confondere scienza con scientismo - sia gli apologeti della razionalità scientifica.

Il naturalismo liberalizzato può aiutarci a riguadagnare uno sguardo più equilibrato nei confronti degli argomenti scientifici e degli aspetti etici che li riguardano, soprattutto quando in gioco ci sono problemi come quelli della bioetica, che facilmente conducono allo scontro sociale e ideologico. Anche in Italia bisognerebbe cominciare a interrogarsi sull'adeguatezza delle immagini della scienza e dell'etica che accompagnano il corso dei dibattiti pubblici. Quando si tratta di grandi temi che interessano sempre di più l'opinione pubblica - come quelli bioetici relativi all'inizio e alla fine della vita - si è come prigionieri di due opposte radicalizzazioni: da un lato c'è chi svaluta la scienza (e non solo, la ritiene anche la più grande fonte di pericoli per l'umanità); dall'altro lato c'è chi, soprattutto tra gli scienziati, reagisce con forme di dogmatismo e di sottrazione alla critica. Rischia così di risultare gravemente danneggiato quello spazio di "libera ragione pubblica", che è quanto di più prezioso ci hanno donato le democrazie moderne.

Ma prima di capire in che modo il "naturalismo liberalizzato" può contribuire a formare uno spirito critico più equilibrato, è necessaria un'altra puntualizzazione.

Sostenere una forma di "naturalismo liberalizzato" significa fare implicito riferimento, per contrasto, a qualche elemento negativo, chiuso o dogmatico del naturalismo *tout court*. Il naturalismo sarebbe dunque, nel suo complesso, una corrente dogmatica e chiusa? Dogmatismo e chiusura hanno in realtà a che fare con lo "scientismo", cioè con quell'atteggiamento che considera la scienza l'unico possibile veicolo di conoscenza.

È un giusto obiettivo polemico, ma a ben vedere non sono moltissimi i filosofi riconducibili a una posizione di questo tipo. Almeno tra i grandi. E anche per quelli che lo sono, non è poi così corretta l'accusa di chiusura e di dogmatismo. Si tratta in ogni caso di posizioni rispettabili e degne di essere discusse. Certamente è difficile oggi accettare, da un punto di vista filosofico, il fisicalismo di Quine, o il suo appoggiarsi a una psicologia comportamentista. Nonostante ciò, non si deve incorrere nell'equivoco di pensare che, in nome del liberalismo, alcuni pensatori intrinsecamente dogmatici debbano essere esclusi dai programmi di studio, giacché la loro chiusura può derivare proprio dall'adesione ai metodi della scienza. Si dovrà invece pensare che è stata proprio la scienza, con il suo spirito empirico e le sue audaci teorizzazioni, la principale fucina di ogni forma di antidogmatismo.

A questo si riferisce lo stesso Quine quando, nel 1969, in *Ontological Relativity*, introducendo la propria "epistemologia naturalizzata", afferma: "Con Dewey ritengo che la conoscenza, la mente e il significato facciano parte dello stesso mondo con cui hanno a che fare e che vadano studiati nello stesso spirito empirico che anima le scienze naturali". Una definizione così generale e senza ulteriori specificazioni tutto sommato potrebbe attagliarsi a buona parte del naturalismo, liberalizzato o meno. Ma è quando si dà sostanza filosofica a questo "spirito empirico" o alla natura delle assunzioni teoriche o all'esistenza o meno di un metodo scientifico o alla sua auspicabilità o all'immagine scientifica del mondo, che emergono le inevitabili differenze.

Può essere necessario cercare di mettere in discussione determinati modi di vedere la scienza e il metodo scientifico. Ma non certo la scienza stessa. E nemmeno il ruolo che la scienza ha nell'indagare questioni che prima erano di esclusivo appannaggio della filosofia: come la conoscenza, la mente e il significato. Perché, anzi, lo spettro di tali argomenti ne risulta ampliato.

Così il naturalismo liberalizzato può riguardare anche lo statuto di ciò che è "normativo": il che risulta quasi come un anatema per la naturalizzazione vecchio stampo.

Infatti, se è chiaro che il naturalismo, per definizione, non può che escludere dal proprio orizzonte ciò che è soprannaturale, meno chiaro è se debba o no lasciar fuori l'intera sfera delle norme e dei valori. Come suggerisce Hilary Putnam, il naturalismo, nella sua forma non liberalizzata, sembra avere il terrore per il normativo: un terrore simile a quello che animava i positivisti logici quando si parlava di entità non osservabili. Terrore che venne superato solo quando ci si rese conto che tali entità non rendevano necessaria una interpretazione metafisica e che un eccesso di cautela nei confronti dei presunti asseriti metafisici, paradossalmente, aveva finito per creare un'immagine metafisica del mondo ancora meno accettabile. È stato John McDowell (*Mente e mondo* Einaudi, 1999), a prendere sul serio quello che Wilfrid Sellars chiamava "lo spazio delle ragioni" e delle giustificazioni. Con Sellars - che è, prima ancora di Quine, alle origini dell'idea della naturalizzazione dei problemi filosofici - McDowell condivide la necessità di superare il Mito del Dato della tradizione empirista, senza però rinunciare - come farebbero molti filosofi nostrani, da Croce alle più recenti correnti deboliste e postmoderne - all'attrito dell'esperienza. È l'esperienza, infatti, che ci permette di distinguere le nostre elaborazioni intellettuali dai sogni e dalle fantasie. La nozione di esperienza proposta da McDowell cerca di evitare gli errori opposti e complementari del platonismo sfrenato che pone la mente umana fuori dalla natura, da un lato, e del naturalismo scientificistico che elimina lo spazio delle ragioni e delle giustificazioni, dall'altro.

In realtà, l'esperienza non solo causa i nostri pensieri, ma li giustifica, in un processo in cui la mente e il mondo, i concetti e le esperienze, interagiscono reciprocamente. L'esperienza è fin dall'inizio permeata di concetti: ma da ciò non deriva una conseguenza antirealistica. La percezione incontaminata non esiste. Persino quando percepiamo passivamente il colore rosso, questa nostra percezione è impregnata di concetti. Ma ciò non significa che tale percezione non ci dica come le cose stanno effettivamente o che il mondo esterno non abbia a che fare con le nostre ragioni e giustificazioni.

Nell'affrontare un grande tema filosofico come quello della relazione tra mente e mondo, McDowell attribuisce un'importanza centrale anche alla dimensione etica, e in particolare alle nozioni aristoteliche di "saggezza pratica" e di "seconda natura". In che cosa sono diversi gli esseri umani dagli altri esseri viventi? In che cosa consiste la loro "razionalità"? E il loro linguaggio? La "seconda natura" permette di rispondere a queste domande senza far riferimento né a qualcosa di trascendente la realtà specificamente umana - che condurrebbe in pochi passaggi verso una forma di "platonismo sfrenato" - né a un genere di naturalismo che pretenderebbe di porci comunque all'esterno della nostra capacità di esporre ragioni e giustificazioni entro lo spazio dell'esperienza. Si tratta, piuttosto, di una forma di razionalità, perfettamente naturale per esseri come noi, dotati di determinate facoltà, come per esempio quella linguistica.

Tale forma di razionalità si sviluppa con le stesse modalità con cui, secondo Aristotele, vengono coltivate le virtù etiche, intrise appunto di una razionalità flessibile e aperta. Vi si confà la bella immagine di Otto Neurath - ripresa da McDowell e cara a Quine - secondo cui siamo come marinai che devono aggiustare la barca mentre sono in mare.

Anche per Putnam il normativo irrompe nelle nostre stesse capacità conoscitive. I nostri modi di identificare anche il più semplice degli oggetti, come un sasso o un gatto sul tappeto, dipendono sempre dalle nostre scelte concettuali.

Nella fisica fondamentale le cose vanno nello stesso modo. Nella geometria dello spazio-tempo possiamo considerare i punti o come limiti o come individui, e avere, a seconda della nostra scelta, due

visioni molto diverse. Gli stati di un sistema possono essere considerati, alla Feynman, come superposizioni della meccanica quantistica di interazioni di particelle, oppure come superposizioni quantistiche dei campi (come accade con la dualità onda-particella). Non solo le teorie hanno una varietà di ricostruzioni razionali alternative (con differenti ontologie), ma non esiste nessuna evidenza per la pretesa che la scienza converga verso una sola teoria o verso una sola descrizione del mondo. Il che pretenderebbe, ad esempio, Bernard Williams: questi delinea, in *L'etica e i limiti della filosofia* (Laterza, 1987), quella che egli chiama l'"immagine assoluta del mondo", verso la quale la pluralità delle visioni scientifiche dovrebbe idealmente convergere.

In realtà non esiste nessuna evidenza - suggerisce Putnam (*Rinnovare la filosofia* Garzanti, 1998) - che ci permetta di concludere che la scienza, componendo le dispute che la riguardano, sia destinata a convergere verso una qualche definita immagine teoretica. La teoria newtoniana è stata rimpiazzata da quella einsteiniana e questa potrebbe essere rimpiazzata da qualche altra ancora. Altre rivoluzioni scientifiche potrebbero essere - o già sono - in agguato, e mettere a soqquadro la nostra immagine teoretica. Inoltre non c'è nessuna ragione empirica per pensare che la scienza naturale sia unitaria, né nel senso del suo metodo né nel senso del suo oggetto. Per quanto ne sappiamo attualmente, la scienza - anche guardando soltanto a quella naturale - è essenzialmente plurale.

Ma tutto ciò non significa perdere di vista la potenza conoscitiva della scienza. Significa solo diffidare dell'immagine idealizzata che tendono a darne alcuni filosofi. L'"immagine assoluta del mondo" può essere presa a emblema del naturalismo monistico che chiede d'essere sottoposto a una liberalizzazione. A esso va senz'altro preferito il "pluralismo" o "relativismo concettuale", che non è relativismo *tout court*, ma che indica piuttosto la possibilità di più di una descrizione vera del mondo.

Il problema non è che non possiamo avere delle idee oggettive o vere sul mondo, ma che possiamo averne più d'una. E ciò è ancora più evidente se ci spostiamo dal piano conoscitivo a quello morale.

Esiste una pluralità di visioni del bene e del giusto e sarebbe del tutto sbagliato imporne una sulle altre. Al tempo stesso, però, non dobbiamo pensare che le diverse visioni del bene e del giusto non possano essere sottoposte a critica razionale, come se si trattasse di meri gusti soggettivi.

Deriva da osservazioni di questo genere il rifiuto da parte di Putnam della dicotomia fatti/valori (*Fatto/valore. Fine di una dicotomia* Fazi, 2004) e, quindi, l'apertura verso il normativo. Ciò che egli rimprovera a Williams è qualcosa che ha a che fare con una tendenza assai generale della nostra cultura, che non riguarda solo la filosofia. Si tratta della tendenza diffusa a sostenere il soggettivismo e il relativismo in etica - e sappiamo con quale facilità il relativismo o la reazione ad esso, possono trasformarsi in autoritarismo - e, nello stesso tempo, a sostenere posizioni iperoggettiviste in fisica.

Per Putnam la concomitanza di questi due punti di vista, particolarmente evidente in Williams, non è per niente casuale. Il relativismo in etica e l'iperoggettivismo in fisica sono in realtà due facce di uno stesso problema, e insieme rispecchiano il carattere "alienato" della nostra cultura. Derivano entrambi da una malintesa interpretazione e da un cattivo resoconto delle nozioni di "oggettività" e di "verità". In Williams l'oggettività è definita a partire dalla possibilità di concepire una "visione assoluta del mondo", una visione in cui è possibile pensare l'osservatore come separato dalla realtà osservata. La scienza potrebbe, in altre parole, fare riferimento a una realtà in sé, indipendente dall'osservatore, rispetto alla quale gli scienziati tendono a "convergere", mentre in etica una tale convergenza non sarebbe possibile. Non esistendo la possibilità, in etica, di un solido ancoraggio "oggettivo", come quello garantito dall'ambito delle scienze esatte (in ultima analisi dalla fisica), per dirimere le controversie, secondo questa visione, non sarà mai possibile far riferimento ad alcun genere di oggettività. Ma a ciò Putnam risponde con una idea di "oggettività" che si ritiene più consona al campo delle scienze e al tempo stesso più vicina al modo in cui nel campo dell'etica si compongono le dispute. Fra l'altro le scienze, viste da vicino, non ammettono un riferimento tanto disinvolto alla nozione di "assoluto", ma si rivelano invece portatrici di un sapere

“fallibile” quanto quello di ogni altro ambito della conoscenza umana. Etica e scienza, secondo questa diversa visione dell’oggettività, sono sulla stessa barca: quella di Neurath, che abbiamo già ricordato.

Né della scienza né dell’etica - né, soprattutto, delle relative pratiche - può essere dato un resoconto plausibile se si prendono le mosse da una troppo rigida, e anch’essa alienata, separazione tra fatti e valori.

Sia nell’etica che nell’impresa scientifica fatti e valori si intersecano in maniera inestricabile, ma questo non ci impedisce di dire che certe teorie scientifiche o certe visioni morali sono migliori o peggiori di altre e di avere dunque un’idea di ciò che è oggettivo e di ciò che non lo è.

La versione putnamiana dell’oggettività è fortemente umanizzata e finisce per rinunciare a ogni “fondamento” o a ogni “sguardo da nessun luogo” o “punto di vista di Dio”, richiamandosi semplicemente a questa capacità - ritenuta non illusoria, e continuamente corroborata dall’esperienza - di valutare, confrontare, giustificare - in termini mai assoluti e definitivi e in ogni ambito della vita umana - ciò che è meglio e ciò che è peggio.

Fallibilismo, antiscentismo, antidogmatismo, pluralismo teorico e concettuale. Manca solo una buona iniezione di democrazia e di liberalismo politico, che non potrebbe esistere senza il pluralismo in etica di cui abbiamo trattato, e abbiamo gli ingredienti per una coerente posizione filosofica. Questa può presentarsi come un buon antidoto sia contro il relativismo sia contro l’iperoggettivismo.

Ciò di cui c’è bisogno è una versione raffinata e coerente del fallibilismo, applicabile a ogni pratica sociale e a ogni forma di attività umana, compresa la capacità stessa di affrontare problemi etici, sociali, scientifici e tecnologici sempre inediti. Quasi tutti i naturalisti, liberalizzati e no, sono fallibilisti. Ma il nocciolo di tale fallibilismo si trova proprio in due aspetti, strettamente intrecciati tra loro - l’epistemologico e l’etico - che, secondo Putnam, gettano le loro radici nella filosofia pragmatista di colui che lo stesso Quine addita come l’ispiratore del proprio naturalismo: John Dewey. Il fallibilismo è condiviso da buona parte degli esponenti del naturalismo, e in genere riguarda soprattutto l’ambito della scienza. La versione più plausibile di fallibilismo che possiamo sostenere è quella proposta da Putnam, sulla scorta di Dewey: essa implica la possibilità di cambiare o modificare le proprie conoscenze, idee, credenze, valori, nel momento in cui queste siano sottoposte a critiche convincenti, senza però farci precipitare in una situazione di incertezza cronica o in un relativismo immobilizzante. E questo proprio grazie al carattere (direbbe Dewey) democratico - e dunque intersoggettivo e non solipsistico - e insieme sperimentale dell’indagine. Ci sono valori, idee, conoscenze che mostrano una resistenza maggiore alle nostre critiche e ai nostri esperimenti di confutazione: e tra questi ci piace credere che vi siano proprio quelli legati ai nostri ideali democratici, che sono un regalo indiretto della rivoluzione scientifica della modernità, da cui dipende costitutivamente la nostra stessa possibilità di mantenere sempre aperta la discussione e l’indagine.

È tuttavia necessario che i cittadini di una democrazia siano resi capaci di smascherare le false verità che la propaganda politica, ideologica e religiosa tendono a far passare per vere. Questo li mette in una situazione assai delicata. Quella che un grande filosofo morale come Bernard Williams ha individuato, negli ultimi anni della sua vita, nella tensione essenziale tra verità e veridicità (*Truth and Truthfulness*, 2002).

Due atteggiamenti fondamentali e in qualche modo opposti, sostiene Williams, attraversano la nostra cultura. Il primo riguarda i nostri impegni verso la veridicità. Non ci piace essere ingannati, e dunque ci sforziamo di andare oltre le apparenze, di capire, attraverso la critica attiva, come stanno veramente le cose. Vogliamo scoprire, rispetto, per esempio, alla sfera politica, quali sono le strutture e le motivazioni reali che ci stanno dietro. Questo atteggiamento però può convivere con un secondo genere di atteggiamento: l’altrettanto diffuso sospetto nei confronti della verità stessa. Esiste davvero la verità? È proprio la verità ciò che cerchiamo quando siamo impegnati nelle nostre pratiche di smascheramento e di critica dei poteri? Oppure, è proprio l’impegno per la veridicità che ci lascia a mani vuote? I due atteggiamenti, “la devozione nei confronti delle veridicità e il sospetto verso l’idea di verità”, secondo

Williams sono connessi tra loro: “Il desiderio di veridicità conduce a un processo critico che indebolisce la certezza che ci sia una verità stabile o formulabile senza eccezioni”.

Insomma, ci troviamo di fronte a un bel dilemma. Ciò che riteniamo più essenziale per una democrazia - la capacità dei cittadini di sviluppare un sapere critico - finisce per minare un altro concetto che riteniamo assai prezioso: l'idea stessa che esista una verità cui tendere. Tutto ciò è reso ancor più problematico dal fatto che tra i propugnatori di un sapere critico si trovano i portatori di saperi ideologici e religiosi di varia natura, tutti impegnati a smascherare quelle che essi considerano verità pericolose, innanzitutto quelle della scienza. Pensate ad esempio al (falso) dibattito sulla (presunta) fallacia dell'evoluzionismo, cui viene contrapposto un sapere fintamente critico e scettico, quello dei creazionisti. I quali, facendo *tabula rasa* di quella che è la forma più compiuta di un sapere cauto, scettico, accurato - che è appunto il sapere delle scienze, fatto passare invece per dogmatico - veicolano messaggi del tutto acritici e infondati, e in definitiva dogmatici e privi di qualunque dignità conoscitiva, perché chi li sostiene per lo più si appella alla fede come unico motivo di verità e di speranza. Oppure, per passare ad un campo che non riguarda la religione, si prenda in esame una disciplina come la storia. È del tutto normale che si scopra che la ricostruzione di un certo fenomeno (il fascismo, ad esempio), da sempre presentata come veridica, era in realtà inficiata da una serie di pregiudizi. Cominciano dunque a fiorire una o più visioni alternative. Anch'esse però sembrano animate da atteggiamenti ideologici o da interessi di parte. Ci si può allora chiedere se sia lecito aspirare a una ricostruzione storica oggettiva o addirittura se sia onesto aspirare a una verità che ha tutta l'aria di essere irraggiungibile.

Non sarebbe più corretto ammettere semplicemente che ci sono più forze in lotta tra loro, e che tutte usano diversi strumenti “retorici”, tra i quali compare anche il riferimento a una presunta verità che in realtà è irraggiungibile?

Ebbene se noi guardiamo agli atteggiamenti culturali più diffusi, è proprio questa la tendenza predominante. Le ideologie apparentemente più conservatrici tuonano contro il relativismo, ma nel contempo lavorano perché esso si realizzi il più pienamente possibile, in quanto è solo in assenza di altre plausibili verità che i loro dogmi potranno radicarsi con maggiore forza. A mio parere, è per questo motivo che, alla fine, le posizioni più classicamente dogmatiche e ideologiche, negli ultimi anni, hanno rialzato così prepotentemente la testa.

Là dove non ci sono verità oggettive, né possibilità di avvicinarci a esse, tutto si risolverà nel mero scontro ideologico. E quando tutto si riduce a mero scontro ideologico, alla fine prevarrà semplicemente la legge del più forte. In definitiva avrà la meglio chi riuscirà a influenzare meglio i media e a forgiare le coscienze.

Questo clima culturale in realtà è stato ampiamente preparato da studiosi che consideravano la critica della scienza il *non plus ultra* del progressismo. La maggior parte dei sociologi della scienza (un esempio per tutti: Bruno Latour) si è prodigata nello smascherare la pretesa degli scienziati di scoprire la verità, mostrando l'influenza di forze sociali ed economiche nel processo di acquisizione delle conoscenze.

Questo tipo di critica è spesso utile, ma se porta all'exasperazione diventa contraddittorio. Se l'effetto ultimo di questi studiosi è mostrarci che la verità non esiste, e che tutto è solo forza, persuasione, inganno, perché mai dovremmo ritenere le loro decostruzioni e i loro smascheramenti più veri o credibili di altri? Si noti che negli ultimi decenni alcuni pensatori nostrani (Gianni Vattimo in testa) hanno ripetuto fino alla nausea che “non ci sono fatti, ma solo interpretazioni”, proponendoci questa visione (la cosiddetta *koiné* ermeneutica) come altamente liberatoria. Essa ci libererebbe infatti dalla tirannia dei fatti.

L'evidente “scomparsa dei fatti” (documentata assai tristemente da Marco Travaglio) sarebbe quindi un fenomeno positivo e persino entusiasmante ed emancipatorio. L'eroe della maggior parte dei “negatori” dell'importanza della verità nei nostri studi e nelle nostre pratiche quotidiane è Nietzsche. Sua è infatti la frase sui fatti e le interpretazioni (scritta però in un appunto postumo). Anche un autore come Richard

Rorty la considerava liberatoria. La democrazia, così, si trasforma in una mera pratica di conversazione dove contano la solidarietà e l'ironia - e ciò è senz'altro un bene - ma non l'oggettività e la verità.

Eppure è proprio Nietzsche a sconfessare questo atteggiamento. Le sue opere sono piene di affermazioni assai pregnanti che testimoniano in maniera decisiva il suo interesse per la verità. Si prenda per esempio ciò che scrive in *Ecce homo*: "Ho imparato a considerare le cause per cui fino a oggi si è moralizzato e idealizzato in modo assai diverso da quello che comunemente si richiede: mi si è fatta luce sulla storia segreta dei filosofi, sulla psicologia dei loro grandi nomi. Quanta verità può sopportare, quanta verità può osare un uomo? Questa è diventata la mia vera unità di misura. Sempre di più. L'errore - la fede nell'ideale - non è cecità, l'errore è viltà (...). Ogni risultato, ogni passo avanti della conoscenza è una conseguenza del coraggio, della durezza con sé stessi, della pulizia nei riguardi di sé stessi (...). Non voglio confutare gli ideali, semplicemente li tratto con i guanti". Benché Nietzsche fosse "profondamente sensibile a ciò che oggi interessa i negatori, egli era un loro avversario", ha osservato Bernard Williams. "Quando scopri che i valori della verità e della veridicità, quali sono la capacità di resistere all'autoinganno e a mitologie confortevoli, non erano capaci di giustificare sé stessi (...), non si accontentò di una modesta conversazione civile nello stile dell'ironico descritto da Richard Rorty, oppure di bighellonare con quel compiaciuto cenno del capo che registra un lavoro di decostruzione fatto bene". Cercò invece di vedere fino a che punto i valori della verità potessero esser rivalutati, sfuggendo alle trappole della metafisica platonica, evitando di guardare il mondo e noi stessi *sub specie aeternitatis*.

Lo smascheramento e la critica riguardano questi approcci metafisici e religiosi, che poco si attagliano - benché Nietzsche non amasse la democrazia - al modo in cui le liberaldemocrazie sono state concepite.

I valori legati alla verità e alla veridicità, e le virtù principali ad esse connesse - la precisione e la sincerità, secondo Williams - sono fondamentali per stabilire i legami di fiducia in una società democratica e costituiscono il collante della società e della cooperazione tra individui. Precisione e sincerità riguardano i modi di conoscere la verità (attraverso il duro lavoro e l'onestà intellettuale che Nietzsche ben conosceva) e anche di trasmetterla. Si tratta di virtù essenziali per tutti noi, per le comuni pratiche quotidiane, ma anche per la costruzione di una convincente filosofia politica liberale. Verità e atteggiamento critico devono tornare ad allearsi, come avveniva nel migliore spirito dell'Illuminismo - che niente ha a che vedere con quello descritto da Adorno e Horkheimer, non a caso citato dai conservatori come fosse quello vero. Le filosofie alla moda che pretendono di sbarazzarsi dell'idea stessa di verità sono sottilmente, e spesso involontariamente, alleate con il conservatorismo più deteriore. Con esso condividono - più ancora che il relativismo, che di per sé non è incompatibile con la critica e con la verità - una sciatteria intellettuale, la quale ci spinge nelle braccia del populismo e dell'autoritarismo.

BIBLIOGRAFIA

- Massarenti A. (1991) (a cura di) *L'etica da applicare* Guanda, Milano.
- Massarenti A. (1997) (a cura di) *L'ingranaggio della libertà* di D. Friedman, Liberilibri, Macerata.
- Massarenti A. (1997) (a cura di) *La storia dell'Astronomia di G. Leopardi* La vita felice, Milano.
- Massarenti A. (1998) (a cura di) *Rifare la filosofia di J. Dewey* Donzelli, Roma.
- Massarenti A., Corbellini G., Donghi P. (2006) *Bi(blio)etica. Istruzione per l'uso* Einaudi, Torino.
- Massarenti A. (2006) *Il lancio del nano e altri esercizi della filosofia minima* Guanda, Milano.
- Massarenti A. (2008) *Staminalia. Le cellule etiche e i nemici della ricerca* Guanda, Milano.