

ALBERTO ARTOSI

Miseria della filosofia

ABSTRACT:

The philosophy whose “poverty” is here predicated is that affirming 1) that relativism is self-refuting; and 2) that anti-realism faces the problem of “ancestral” realities. Against this philosophy it is argued *i*) that all philosophical theses lend themselves to self-refutation; *ii*) that that philosophy neither understands to what extent ancestral realities pose a problem to anti-realism, nor it sees the real problem faced by relativism today.

La filosofia di cui si denuncia qui la “miseria” è quella secondo cui 1) il relativismo si autoconfuta; 2) l’antirealismo ha problemi con le realtà “ancestrali”. Contro questa filosofia si argomenta *i*) che tutte le tesi filosofiche sono a rischio di autoconfutazione; *ii*) che essa non riesce né a comprendere fino a che punto le realtà ancestrali rappresentino un problema per l’antirealista, né a vedere il vero problema che affligge oggi il relativista.

KEYWORDS:

relativism, antirealism, self-refutation

relativismo, antirealismo, auto confutazione

ALBERTO ARTOSI

Miseria della filosofia

1. Il relativismo e l'autoconfutazione – 2. Guai in vista per l'anti-realista – 3. Grossi guai per l'antirealista – 4. Primi cenni di (una possibile) autocritica

In questo saggio tornerò su alcuni temi inerenti al relativismo e al realismo già oggetto di due miei saggi precedenti¹. Nel paragrafo 1 riesaminerò l'argomento dell'auto-confutazione. Nei paragrafi 2 e 3 affronterò la questione del realismo dal punto di vista di alcuni sviluppi recenti che mostrano, se non altro, che le questioni sul tappeto sono molto più serie di quanto i realisti che si annidano nelle fila degli anti-relativisti possano anche solo lontanamente immaginare. Concluderò con alcune osservazioni sul possibile destino del relativismo.

1. *Il relativismo e l'autoconfutazione*

Nel suo libro Boghossian scrive che “[è] sempre una buona

¹ A. ARTOSI, *Il relativismo è incoerente. E allora?*, “Discipline filosofiche”, 17 (2007), pp. 91-108 e A. Artosi, “Commenti sull'antirelativismo”, in V. VILLA, G. MANIACI, G. PINO, A. SCHIAVELLO (a cura di), *Il relativismo. Temi e prospettive*, Aracne, Roma, 2010, pp. 65-82.

idea chiedersi come punti di vista molto generali circa la verità, la conoscenza o il significato si applichino a se stessi; e poche cose potrebbero essere più nocive a una data posizione che la scoperta che è falsa, *secondo il suo stesso punto di vista*². In precedenza, mi ero limitato a osservare a questo proposito (con il sostegno anche di una analisi del modo in cui Platone discute le idee di Protagora nel *Teeteto*) che “‘punti di vista molto generali’ sono generalmente molto ambigui; che parte di questa ambiguità – ma anche del loro interesse – sta nel loro essere sensibili al contesto in cui vengono interpretati e, soprattutto, che il fatto che una concezione risulti ‘falsa, secondo il suo stesso punto di vista’ può essere semplicemente il segno che è stata irrigidita in una fissità cadaverica”³. In effetti, questa era solo una parte della storia. L’altra parte la racconterò ora.

Comincerò proponendo qualche esempio di posizioni che risultano false secondo il loro stesso punto di vista. *Nessuna regola è senza eccezione*. “Questa regola”, scrive Leibniz, “al tempo stesso prova e confuta se stessa. Poiché infatti nessuna regola è senza eccezione, e questo stesso assioma è una regola, anch’esso non sarà senza eccezione. Dunque, qualche regola è senza eccezione, poiché nessuna regola è senza eccezione; pertanto è falso che nessuna regola è senza eccezione”⁴ (cioè: se la stessa regola secondo cui nessuna regola è senza eccezione comporta un’eccezione, ciò significa che esiste una

² P.A. BOGHOSSIAN, *Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo*, Carocci, Roma, 2006, p. 73, che ricalca fedelmente T. NAGEL, *L’ultima parola: contro il relativismo*, Feltrinelli, Milano, 1999, p. 21.

³ ARTOSI, *Il relativismo è incoerente*, cit., p. 97.

⁴ G.W. LEIBNIZ, *Nova methodus docendae discendaeque jurisprudentiae* (1667), in G.W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, a cura della Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt, Reichl, 1923- e Hildesheim, Olms, 1972-, vol. VI/1, p. 309.

regola che è senza eccezione, e dunque è falso che nessuna regola è senza eccezione). Secondo Leibniz, si tratta di una forma del paradosso del mentitore o dell'altro paradosso scettico: "non sappiamo nulla, neppure questo, che non sappiamo nulla". Aggiungiamo per analogia alla lista anche il seguente "paradosso del falsificazionismo"⁵: *Qualsiasi tesi è in linea di principio falsificabile*. Infatti, ricalcando a un dipresso il ragionamento di Leibniz, abbiamo che se è vero che qualsiasi tesi è in linea di principio falsificabile, allora anche la stessa tesi che afferma che qualsiasi tesi è in linea di principio falsificabile sarà in linea di principio falsificabile. Ciò significa che essa si applica a tutte le tesi tranne quelle che la falsificano, cioè le tesi che non sono in linea di principio falsificabili, e dunque è falso che qualsiasi tesi è in linea di principio falsificabile. Un altro esempio, meno vistoso, di posizione che risulta falsa secondo il suo stesso punto di vista (questa volta anche con conseguenze pratico-politiche) è *Qualsiasi legislazione che promuova una particolare concezione del bene dev'essere respinta in nome del principio dell'uguale considerazione e rispetto di tutti*. "Questo discorso", scrive John Finnis, "come argomento che legittimi un'opposizione a una tale legislazione ... è autocontraddittorio ... Coloro che lo portano avanti preferiscono una concezione del bene umano secondo cui una persona ha diritto ad eguale considerazione e

⁵ Una forma di questo paradosso è discussa da Karl-Otto Apel sotto il nome di "paradosso del fallibilismo illimitato, applicabile a se stesso". Cfr. K.-O. APEL, "Fallibilismo, teoria della verità come consenso e fondazione ultima", in K.-O. APEL, *Discorso, verità, responsabilità*, Guerini e Associati, Milano, 1997, pp. 127-34. Qui seguo fino a un certo punto la versione che ne dà C. ROVERSI, "Etica del discorso: oggettività e fondazione", in G. BONGIOVANNI (a cura di), *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, Bruno Mondadori, Milano, 2007, in particolare pp. 245-6.

rispetto e una comunità si trova in cattivo stato quando tale diritto viene negato; inoltre, essi agiscono per tale preferenza cercando di far abrogare la legislazione restrittiva che gli altri, contro cui essi polemizzano, possano aver emanato. Quelli che così ragionano e agiscono non trattano perciò necessariamente con ineguale considerazione e rispetto quegli altri alle cui preferenze ed alla cui legislazione si oppongono? Se lo fanno, allora il loro argomento e le loro azioni sono in se stesse egualmente ingiustificate e non forniscono basi per preferenze o azioni politiche. Se non lo fanno ... allora non lo fanno neanche quelli cui essi si oppongono”⁶. Per finire, un esempio tratto da Putnam (che, fra i filosofi contemporanei, è uno di quelli che ha avuto meno remore a lanciare in giro accuse di autoconfutazione): *Termini che appartengono a contesti culturali diversi sono incommensurabili*. Secondo Putnam, questa tesi “si confuta da sola”; infatti, se è vera, ne segue che è impossibile spiegare i concetti di un dato contesto culturale nei termini di un altro e dunque, ad esempio, “affermare che Galileo avesse concetti ‘incommensurabili’ e poi descriverli in lungo e in largo è assolutamente incoerente”⁷.

Come si può vedere, tutti gli esempi si riferiscono a punti di vista molto generali che, come dicevo nel mio saggio precedente, diventano autoconfutatori “grazie a un opportuno trattamento” il cui risultato è di “cristallizzarli in asserzioni univoche con un significato preciso e conseguenze ben definite”⁸. Ed ecco l'altra parte della storia. In realtà, ogni punto di vista filosofico “molto generale” si applica a se stesso. Il problema era ben presente a un filosofo come

⁶ J. M. FINNIS, *Legge naturale e diritti naturali*, Torino, Giappichelli, 1996, p. 239.

⁷ H. PUTNAM, *Ragione, verità e storia*, il Saggiatore, Milano, 1985, pp. 124-5.

⁸ ARTOSI, *Il relativismo è incoerente*, cit., pp. 94-5.

Karl-Otto Apel, del quale possiamo immaginare la reazione se qualcuno venisse a spiegargli che è “sempre una buona idea chiedersi come punti di vista molto generali circa la verità, la conoscenza o il significato si applichino a se stessi”. Ma, mio caro, osserverebbe, altro che “buona idea”: questa – di formulare tesi universali autoapplicabili, intendo – è la natura stessa della filosofia: “gli enunciati tipicamente filosofici devono riflettere in se stessi la loro propria pretesa di validità e ricomprenderla nell’ambito di validità della loro pretesa *universale*”; è in questo che essi si differenziano dagli enunciati delle scienze naturali e matematiche⁹. C’è poco da fare: “[l]a filosofia – a quanto sembra – è condannata a enunciare *come in generale stanno le cose*” e quindi la formulazione, come tu dici, di “punti di vista molto generali” che si applicano a se stessi non è che l’espressione della sua “*universale pretesa autoreferenziale*”¹⁰. Non so se sia davvero così, interviene un altro partecipante a questo immaginario dialogo, e non desidero addentrarmi in speculazioni su ciò a cui è condannata o non è condannata la filosofia: queste speculazioni le lascio ai fondazionalisti come te. Ribadisco comunque il punto: *ogni* tesi filosofica formulata in modo “molto generale” si applica a se stessa. Sia pure, replica il filosofo alla Boghossian, ma non ogni tesi filosofica, per quanto autoapplicabile, risulta falsa secondo il suo stesso punto di vista. Tu dici? Vediamo.

Quello che segue è un argomento di Sesto Empirico inteso a mostrare che anche l’antirelativista ha difficoltà a formulare coerentemente la sua posizione. Supponiamo infatti che l’antirelativista affermi contro Protagora che *L’uomo non è la misura di tutte le cose*. Chi asserisce questo, argomenta Sesto

⁹ K-O. Apel, “Fallibilismo, teoria della verità come consenso e fondazione ultima”, cit., p. 119 (corsivo nell’originale).

¹⁰ Ivi, p. 129.

Empirico, confermerà che l'uomo è la misura di tutte le cose; infatti, dal momento che chi fa questa affermazione è egli stesso un uomo, nell'affermare ciò che appare relativamente a lui confessa che questa stessa affermazione è una fra le apparenze a lui relative (*Contro i matematici*, VII.60-61)¹¹. Possiamo riformulare l'argomento in maniera più consona al nostro caso parafrasandolo così: supponiamo che l'assolutista asserisca contro il relativista che *La verità non è relativa a un punto di vista*. Così facendo, confermerà che la verità è relativa a un punto di vista. Infatti, dal momento che affermando la sua tesi palesemente esprimendo il proprio punto di vista, nell'affermarla come vera confessa che la sua verità è relativa al suo punto di vista. Di certo, ribatte il filosofo boghossiano, nessun assolutista formulerebbe così il proprio punto di vista: la formulazione che tu gli hai attribuito è troppo categorica, manca di sfumature, ecc. Come? Ma questo è proprio ciò che intendevo quando lamentavo che gli assolutisti presentano invariabilmente le affermazioni del relativista "come se esprimessero una 'concezione' ben definita sulla natura della realtà, della verità, della giustificazione, ecc.", per poi rinfacciargli in tono di trionfo "che questa 'concezione' non può essere sostenuta senza presupporre la stessa concezione alla quale intende contrapporsi"¹². È un trucco che funziona sempre. Nemmeno il tuo realismo, caro filosofo boghossiano, si salva.

Ti vedo un po' scettico. Allora riformulo la tua concezione (vedi il paragrafo seguente) così: *Il mondo ha molte proprietà che gli appartengono "in se stesso", cioè indipendentemente da un essere che lo pensa*. È chiaro che questa "'concezione'

¹¹ Citato in U. ZILIOLO, *Protagoras and the Challenge of Relativism. Plato's Subtlest Enemy*, Ashgate, Aldershot, 2002, p. 140.

¹² ARTOSI, *Il relativismo è incoerente. E allora?*, cit., p. 100. Cf. anche i commenti di Ugo Zilioli in Zilioli, *Protagoras and the Challenge of Relativism*, cit., pp. 139-40.

non può essere sostenuta senza presupporre la stessa concezione alla quale intende contrapporsi”. Infatti, affermando che il mondo ha molte proprietà che gli appartengono “in se stesso”, cioè indipendentemente da un essere che lo pensa, tu stai assumendo che è possibile discriminare fra queste proprietà e quelle proprietà del mondo che dipendono da un essere che lo pensa. Ma nello stesso istante in cui tu pensi una proprietà come una proprietà che il mondo ha “in se stesso” indipendentemente da un essere che lo pensa, è questo mondo che stai pensando, e dunque questa proprietà si rivela essenzialmente dipendente da un essere che lo pensa (tu). Ergo, ti autoconfuti. Ergo, ci sono buoni motivi per pensare che *ogni* tesi filosofica formulata in modo “molto generale” è a rischio di autoconfutazione. È triste che anche un filosofo come Thomas Nagel, sul quale fai così ampiamente affidamento, non se ne sia reso conto. Per esempio, gli sfugge che non solo il soggettivista, asserendo che “tutto è soggettivo”, si autoconfuta, ma anche l’oggettivista, qualora asserisse che “tutto è oggettivo”, si autoconfuterebbe, dal momento che anche il suo asserto “sarebbe falso nel caso fosse vero”¹³. Ma non spero di averti convinto. Confido tuttavia di essere almeno riuscito, come diceva Socrate, a renderti “torpido”, cosicché tu possa trovarti ora “in una condizione migliore” di quando credevi di parlare bene. Se poi saprai trarre “giovamento dall’essere intorpidito”, questo dipende da te e dal tuo desiderio di “scoprire come stia la cosa”. Fine del nostro immaginario dialogo.

2. Guai in vista per l’antirealista

Nel secondo degli articoli citati alla nota 1 prendevo posizione contro il tipo di realismo (al quale aderiscono molti

¹³ NAGEL, *L’ultima parola*, cit., p. 21.

antirelativisti) che si esprime in affermazioni come: “il mondo che cerchiamo di comprendere e conoscere è quello che è in misura largamente indipendente da noi e dalle nostre credenze su di esso. Anche se non fossero mai esistite creature pensanti, il mondo avrebbe comunque avuto molte delle proprietà che ha ora”¹⁴. Non ho cambiato idea su questo tipo di realismo, ma mi sono reso conto che i motivi per cui mi opponevo erano, in parte, quelli sbagliati. In particolare, mi sbagliavo quando rinfacciavo ai realisti alla Boghossian (e alla Marconi) la “loro nozione di una realtà ... completamente estraniata dall’esistenza umana, di cui danno compiaciute descrizioni preoccupati unicamente che ciò che è vero ‘di’ o ‘in’ essa ... sia ciò che sarebbe vero anche in assenza di ‘esseri pensanti’, cioè dell’unica cosa che dà un senso a questa realtà”¹⁵.

L’errore stava nella frase dopo il “cioè”, ed è un errore grave perché, come ho poi imparato, dichiarare che la realtà ha senso solo in quanto si dà a esseri pensanti significa squalificare tutti gli asserti scientifici che si riferiscono ad aspetti di una realtà preesistente la comparsa di tali esseri. Qui non si tratta degli argomenti ai quali ci ha abituato la filosofia che sto criticando, ma di un problema serio e foriero di guai per l’antirealista. Infatti, nella misura in cui l’antirealista sostiene che la realtà non può mai darsi “in se stessa”, ma solo nella sua relazione con esseri che la pensano, egli deve trovarsi piuttosto a mal partito con asserti dotati di tutte le credenziali scientifiche che si riferiscono a una realtà che precede questa stessa relazione. Come se la caverà, dunque, con un asserto come “L’evento Y si è verificato *x* anni prima dell’avvento della specie umana”? Questo asserto, dirà, può significare soltanto che l’attuale comunità

¹⁴ BOGHOSSIAN, *Paura di conoscere*, cit., p. 39.

¹⁵ ARTOSI, “Commenti sull’antirelativismo”, cit., p. 74.

scientifica ha ragioni oggettive (oggettive in base ai suoi criteri) per credere che Y ha preceduto di x anni l'avvento della specie umana. Non può significare "nient'altro, poiché ciò a cui si riferisce, preso alla lettera, è *impensabile*. Se ci si rifiuta di ipostatizzare la correlazione", che è quel che si deve fare se non si vuole cadere in una perniciosa forma di idealismo, allora "è necessario insistere che l'universo fisico non può *realmente* aver preceduto l'esistenza di esseri umani, o almeno di creature viventi"¹⁶, e dunque dire che "l'asserto è vero, in quanto ha la sua base in un'esperienza che è di diritto riproducibile da chiunque (universalità dell'asserto), senza credere ingenuamente che la sua verità deriva dal suo adeguarsi alla realtà effettiva del suo riferimento (un mondo senza un darsi del mondo)"¹⁷. Detto altrimenti, "per il correlazionista [leggi: antirealista], al fine di afferrare il profondo significato del dato fossile [cioè l'evidenza su cui si basa la nostra stima x], non si dovrebbe procedere dal passato ancestrale, ma dal presente correlazionale. Ciò significa che dobbiamo effettuare *una retroiezione del passato sulla base del presente*. Ciò che ci è dato, infatti, non è qualcosa che è anteriore al darsi, ma soltanto qualcosa che è data nel presente ma si dà *come* anteriore al darsi ... non è l'ancestralità che precede il darsi, ma ciò che è dato nel presente che si retroietta a un passato *apparentemente* ancestrale. Per comprendere il fossile, è necessario procedere dal presente al passato, seguendo un ordine logico, piuttosto che dal passato al presente, seguendo un ordine cronologico"¹⁸.

¹⁶ Q. MEILLASSOUX, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, New York, Continuum, 2008, p. 15 (trad. ingl. di Q. MEILLASSOUX, *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006).

¹⁷ Ivi, p. 16.

¹⁸ *Ibid.*

Poco ma sicuro, questa è la spiegazione che avrebbe dato il qui presente (e scrivente) ‘correlazionista’ – magari avrebbe preferito parlare di retrodizione o postdizione, invece che di retroiezione, ma è sostanzialmente questa. Che, secondo il “realista speculativo” (il nome con il quale si presenta tale tipo di realista a significare un realista della specie “metafisico non-dogmatico”) è “ovviamente insostenibile”¹⁹. Per capire il perché, basta chiedere al correlazionista: l’evento in questione si è verificato, sì o no? Beh, dovrebbe rispondere il correlazionista coerente, sì e no. Sì, nel senso che gli asserti che stabiliscono l’accadimento dell’evento sono oggettivamente (cioè intersoggettivamente) verificabili; no, “perché il riferimento di tali asserti non può essere esistito nel modo in cui è ingenuamente descritto, cioè come non-correlato con una coscienza”²⁰. Con questo, però, egli non farebbe che dire che l’asserto, in quanto oggettivo, è vero, ma che ciò che esso descrive, in quanto vero, “*non può essere realmente esistito nel modo in cui questa verità lo descrive*. È un asserto vero, ma ciò che descrive come reale è un evento impossibile; è un asserto ‘oggettivo’, ma non ha nessun oggetto concepibile. O per dirla più semplicemente: *è un non-senso*”²¹. Ne consegue che non c’è nessuna alternativa tra ammettere che questo asserto descrive qualcosa di effettivamente reale e dichiararlo del tutto privo di senso. A questo punto, “il correlazionista coerente dovrebbe smettere di essere modesto e osare asserire apertamente che è in grado di fornire allo scienziato una dimostrazione *a priori* che i suoi asserti ancestrali sono *illusori*”²², cioè mostrarsi per quello che è: un idealista della peggior specie “incapace di

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ivi*, p. 17.

²² *Ibid.*

ammettere che ciò che la scienza ci dice su queste occorrenze indipendenti dall'umanità si è effettivamente verificato come descritto dalla scienza"²³.

La replica del correlazionista (una delle repliche, perché le possibili repliche sono in realtà due: mi concentro su quella che ritengo più congeniale al tipo di correlazionista che sono io, che è anche quella che il realista speculativo considera "la più incisiva"²⁴): il tuo argomento commette il tipico errore già denunciato da Kant nell'"anfibia dei concetti della riflessione", cioè confonde le condizioni soggettive (trascendentali) che rendono possibile la conoscenza degli oggetti con gli oggetti stessi attribuendo loro una realtà (empirica, vale a dire spazio-temporale) che esse, appunto in quanto condizioni e non oggetti, non hanno. Come replica, ribatte il realista speculativo, non è granché. Il punto è che, mentre affermi che il soggetto trascendentale "non esiste perché non esiste nel modo in cui esistono gli oggetti", sei pur costretto ad ammettere che un tale soggetto comunque c'è e che può solo esserci a condizione di essere "posto come un punto di vista sul mondo, e dunque come *situato* nel cuore del mondo"²⁵ (un soggetto che apprendesse il mondo da nessun punto di vista o da nessun luogo in particolare sarebbe – anche se il nostro realista evita di dirlo – Dio). Ciò significa che un simile soggetto non può esistere senza istanziarsi (individuarsi) in un "un oggetto determinato nel mondo", cioè in un *corpo* dal quale è indissociabile e dal quale dipende il suo punto di vista particolare sul mondo, e dunque senza una realizzazione spazio-temporale. "Ma se è così", prosegue implacabile il realista speculativo, "allora quando solleviamo la questione dell'emergenza di corpi

²³ Ivi, p. 18.

²⁴ Ivi, p. 22.

²⁵ Ivi, pp. 24-5.

pensanti nel tempo stiamo altresì sollevando la questione della *temporalità delle condizioni di istanziazione, e dunque del situarsi del trascendentale come tale*²⁶. E allora “ci rendiamo conto che questo problema non può semplicemente essere pensato dal punto di vista trascendentale perché concerne lo spazio-tempo in cui i soggetti trascendentali sono passati da non-situarsi al situarsi – e dunque riguarda lo spazio-tempo anteriore alle forme spazio-temporali di rappresentazione”²⁷. Il che significa, in parole povere, che la realtà oggetto della conoscenza scientifica deve precedere il, e quindi essere indipendente dal, soggetto che ‘costruisce’ tale conoscenza. Di conseguenza, non possiamo rendere conto del significato e della verità degli asserti “ancestrali” (cioè, gli asserti del tipo di “L’evento Y si è verificato x anni prima dell’avvento della specie umana”) senza trovarci costretti ad abbandonare il trascendentalismo. E tuttavia, riconosce l’intelligente realista, ciò non implica che il trascendentalismo non rappresenti un problema per il realismo. Anzi, la “virtù del trascendentalismo” sta proprio nel rendere il realismo, non illusorio, ma “supremamente problematico”²⁸.

E adesso che abbiamo preso le distanze sia dal realismo ingenuo che dal correlazionismo, possiamo partire alla ricerca del “passaggio nascosto” che ci riporta indietro, oltre Kant, a ciò che da Kant in poi la filosofia ha considerato assolutamente impossibile: “uscire fuori da noi stessi, afferrare l’in sé, conoscere ciò che è indipendentemente dal nostro esserci o meno”²⁹. Che è un programma affascinante. Possono i filosofi boghossiani, marconiani, ecc., riuscire anche solo a concepirlo? La risposta è: no. E il motivo è sempre lo stesso: che questi fi-

²⁶ Ivi, p. 25.

²⁷ Ivi, p. 26.

²⁸ Ivi, p. 27.

²⁹ *Ibid.*

losofi amano sentire solo ciò che li conferma nella loro visione delle cose. Dunque, se sono realisti ingenui (o dogmatici) non chiedono altro che di continuare a esserlo senza preoccuparsi se esistano modi più intelligenti – e filosoficamente seducenti – di essere realisti. Questo del tutto conformemente alla loro persistente tendenza a scarnificare i problemi per farli rientrare nella loro limitata visione. Si consideri, ad esempio, quello che ha da dirci sugli asserti ancestrali il filosofo boghossiano. Il “costruttivismo circa i fatti”, ci dice – cioè la negazione della tesi realista con l’appendice che “tutti i fatti sono socialmente costruiti” – “semberebbe andare incontro a un problema ovvio. Il mondo non ha avuto inizio con noi umani; molti fatti del mondo sono accaduti prima della nostra comparsa. Come potremmo dunque averli costruiti?”³⁰. Il problema, secondo il filosofo boghossiano, “è ovvio”. E infatti per un realista della sua specie – che crede che per confutare il costruttivista (per la precisione, il costruttivista “del tipo ‘stampino da biscotto’”) basti mostrargli che si autoconfuta³¹ come se egli stesso non fosse esposto agli effetti, per lui ben più distruttivi, dello stesso argomento (si veda il paragrafo 1) – il problema non può che essere “ovvio”. Per non parlare del filosofo marconiano, che crede che sia un problema per il relativista (concettuale) “dare risposte sensate e convincenti” a domande come “Il nucleo delle stelle non era soggetto a fusione nucleare prima dell’introduzione dei concetti della fisica nucleare? I meccanismi dell’evoluzione non erano all’opera prima dell’introduzione della genetica?”³², ancora una volta come se domande del genere non fossero un problema *in sé* (e quindi anche per il suo ingenuo realismo). Ma vediamo come procede il nostro filosofo boghossiano. Se il costruttivista

³⁰ BOGHOSSIAN, *Paura di conoscere*, cit., p. 44.

³¹ Ivi, pp. 52-3.

³² D. MARCONI, *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino, 2007, p. 64.

è un costruttivista alla Latour può replicare che quei “fatti del mondo [che] sono accaduti prima della nostra comparsa” semplicemente non esistono come fatti. Ma si tratta di un’argomentazione “poco promettente ... Un costruttivista circa i fatti ha più possibilità di successo se dice che anche *quei* fatti... sono stati costruiti dagli esseri umani”³³. Ma come potremmo ‘costruire’ i dinosauri? Più in generale, “[c]ome potremmo creare il nostro stesso passato? Questo non ci costringerebbe ad ammettere una forma bizzarra di causalità retroattiva, in cui la causa (la nostra attività) viene dopo il suo effetto (l’esistenza dei dinosauri)?”³⁴.

Mi fermo qui perché l’argomento che ci viene sciorinato davanti dal filosofo boghossiano è più che sufficiente per un confronto con l’argomentazione del realista speculativo. Ciò che apprendiamo è una lezione sulla miseria di un certo tipo di filosofia. Una filosofia, fra l’altro, che ostenta come tratto caratterizzante il proprio “stile argomentativo”, vale a dire l’“idea che ogni tesi debba essere sostenuta da argomenti e debba passare al vaglio della ragione, trovando risposte alle obiezioni che le si possono muovere”³⁵. Come diceva il protagonista del romanzo di Sartre *La nausea*? “Ammiro come si possa mentire appoggiandosi sulla ragione” (qui, magari, non si mente, però...).

3. *Grossi guai per l’antirealista*

Facciamone piuttosto una questione di che cosa significa essere o no filosofo. “In ultima analisi ... dobbiamo capire che

³³ BOGHOSSIAN, *Paura di conoscere*, cit., pp. 44-5.

³⁴ Ivi, p. 56.

³⁵ A. COLIVA, Prefazione a *Filosofia analitica. Temi e problemi*, Carocci, Roma, 2007, p. 11.

ciò che distingue il filosofo dal non-filosofo in tale faccenda è che solo il primo è capace di rimanere stupito ... dal significato letterale immediato dell'asserto ancestrale"³⁶. Se il nostro realista speculativo ha ragione, allora il realista alla Boghossian è l'incarnazione stessa del non-filosofo. Ben lungi, infatti, dal "rimanere stupito dal significato letterale immediato" dei suoi asserti sui dinosauri, si chiede con petulanza "Quale errore è stato scoperto dal costruttivista circa i fatti nel nostro realismo ordinario e *naïf* sul mondo"³⁷ dando (ancora) per scontato che questo tipo di realismo rappresenti un problema solo per coloro che si ostinano a trovarvi degli errori.

Ma lasciamo per il momento il filosofo boghossiano e, con lui, la questione degli asserti ancestrali. Come riconosce lo stesso realista speculativo, infatti, ciò che sta al fondo della questione va molto al di là del problema della legittimazione di questi asserti: è qualcosa che è cominciato con Kant, ma che, dopo Kant, ha assunto un andamento impreveduto e inquietante fino ai giorni nostri. Si tratta di un "grosso spostamento che si è verificato nella nostra concezione del pensiero ... dalla inconoscibilità della cosa in sé alla sua inconcepibilità"; questo spostamento "indica che il pensiero ha raggiunto lo stadio in cui esso legittima *con il suo stesso sviluppo* il fatto che l'essere è diventato così opaco per esso che il pensiero suppone che esso sia capace di trasgredire i più elementari principi del *logos*"³⁸.

In breve, con la rottura correlazionista dell'identità originaria (parmenidea) di pensiero ed essere, la filosofia ha abiurato a ogni pretesa metafisica di pensare l'*assoluto*. Ciò non implica che l'assoluto sia definitivamente uscito di scena. Al contrario, esso è più che mai presente, ma, potremmo dire, in

³⁶ MEILLASSOUX, *After Finitude*, cit., p. 27.

³⁷ P.A. BOGHOSSIAN, *Paura di conoscere*, cit., p. 46.

³⁸ MEILLASSOUX, *After Finitude*, cit., p. 44.

una maniera subdola e perversa grazie proprio alla pretesa dei filosofi che esso sia ormai morto e sepolto. “Lungi dall’abolire il valore dell’assoluto, il processo al quale ci si continua oggi a riferire come ‘la fine degli assoluti’ assicura a quest’ultimo una licenza senza precedenti – i filosofi sembrano chiedere solo una cosa di questi assoluti: che essi siano privi anche della minima aspirazione alla razionalità”³⁹. Il risultato è la “legittimazione razionale di ogni e qualsiasi varietà di credenza religiosa (o ‘poetico-religiosa’) nell’assoluto ... Per dirla in altri termini: *vietando alla ragione qualsiasi pretesa all’assoluto, la fine della metafisica ha preso la forma di un ritorno esasperato del religioso*”⁴⁰ che inverte il processo millenario di razionalizzazione metafisica della teologia cristiana trasformandolo in un movimento il cui esito finale è la “religionizzazione” della ragione: l’asservimento non-metafisico del pensiero a *qualsiasi* forma di teologia. E qui arriva la stoccata, anzi il fendente: “Nel lasciare il regno della metafisica, l’assoluto sembra essersi frammentato in una molteplicità di credenze che sono diventate indifferenti, tutte ugualmente legittimate dal punto di vista della conoscenza, e ciò semplicemente in virtù del fatto che esse stesse affermano di non essere *nient’altro* che credenze. Di qui una profonda trasformazione nella natura dell’incredulità, vale a dire nella natura della sua argomentazione. Avendo continuamente alzato la posta con lo scetticismo e le critiche delle ambizioni della metafisica, abbiamo finito col concedere tutta la legittimità in materia di veracità alle professioni di fede, del tutto indipendentemente da quanto stravagante fosse il loro contenuto. Come risultato, la lotta contro quello che l’Illuminismo chiamava ‘fanatismo’ si è trasformata in un progetto di moralizzazione: la condanna del fanatismo è effettuata solo in no-

³⁹ Ivi, p. 45.

⁴⁰ *Ibid.*

me delle sue conseguenze (etico-politiche), mai in nome della falsità ultima dei suoi contenuti. Su questo punto, il filosofo contemporaneo ha completamente capitolato all'uomo di fede, dal momento che il pensiero fornisce a quest'ultimo le risorse che sostengono la sua decisione iniziale: se c'è una verità ultima, può offrirla solo la pietà, non il pensiero⁴¹. Mentre il relativista (qui chiamato in causa come "filosofo contemporaneo") stenta a riaversi da questo attacco a fondo all'essenza stessa delle sue posizioni (finora credute) così "illuminati", "tolleranti" e "liberali", il realista speculativo incalza: "Contrariamente alla concezione corrente secondo la quale la modernità occidentale consiste in una vasta impresa di secolarizzazione del pensiero, crediamo che il tratto più saliente della modernità sia il seguente: l'uomo moderno è quello che è stato religionizzato nella stessa precisa misura in cui è stato decristianizzato. L'uomo moderno è quello che, nello spogliare il Cristianesimo della sua pretesa ideologica (e metafisica) che il suo sistema di pensiero fosse superiore a tutti gli altri, si è consegnato corpo e anima all'idea che tutti i sistemi di credenza sono ugualmente legittimi in materia di veracità"⁴².

Il relativista, messo così impietosamente di fronte alle sue responsabilità, si chiede con angoscia: è possibile che ci siamo sbagliati fino a questo punto? È possibile che non abbiamo capito che, mentre credevamo di essere tolleranti, laici, liberali, illuminati, ecc., non eravamo che gli "eredi di una venerabile e ben documentata tradizione fideista ... il cui carattere antimetafisico è sempre stato inteso a proteggere la pietà dalle incursioni della razionalità"⁴³. (Saremmo comunque in buona compagnia: anche il Papa non avrebbe capito che, condannando il relativismo, infieriva contro il

⁴¹ Ivi, p. 47.

⁴² Ivi, pp. 47-8.

⁴³ Ivi, p. 48.

suo più fedele, e compiacente, alleato). È possibile che siamo tutti vittime del paradosso per cui “il pensiero più si arma contro il dogmatismo, più diventa indifeso davanti al fanatismo”?⁴⁴. Inesorabile, il realista speculativo assesta il colpo finale: “Il fanatismo contemporaneo non può perciò semplicemente essere attribuito alla rinascita di un arcaismo violentemente opposto alle conquiste della ragione critica occidentale; al contrario esso è l’effetto della razionalità critica, e ciò precisamente nella misura in cui – va sottolineato – questa razionalità è stata *effettivamente emancipatoria*, cioè ha avuto effettivamente, e fortunatamente, successo nel distruggere il dogmatismo. È grazie al potere critico del correlazionismo che il dogmatismo è stato effettivamente sconfitto in filosofia, ed è a causa del correlazionismo che la filosofia si trova incapace di distinguersi fundamentalmente dal fanatismo”⁴⁵.

Filosofi correlazionisti (relativisti, anti-realisti, costruttivisti, ecc.) siete chiamati alla sbarra, e con un’imputazione grave. Qui c’è una requisitoria contro il correlazionismo (relativismo, antirealismo, costruttivismo) e le sue conseguenze da far apparire in confronto quella del filosofo boghossiano come un’innocua tiratina di orecchi. E che argomenti, che stile! Confrontiamo l’uno e gli altri con lo stile e gli argomenti del sunnominato filosofo. “Soprattutto nel mondo accademico, ma anche e inevitabilmente in certa misura al di fuori di esso, si è saldamente radicata l’idea che esistono ‘molti modi ugualmente validi di conoscere il mondo’, di cui la scienza è uno solo. In molti settori delle scienze umane e sociali questo tipo di ‘relativismo postmoderno’ sulla conoscenza ha conseguito lo statuto di ortodossia. Lo chiamerò (nel modo più neu-

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ivi*, p. 49.

tro possibile) la dottrina dell'Uguale validità"⁴⁶. “Recentemente, è arrivato alle nostre orecchie, non senza procurarci grande pena, che in certe regioni della Germania settentrionale, come pure nelle province, città e territori di Magonza, Colonia, Treviri, Salisburgo e Brema, numerose persone dell'uno e dell'altro sesso, incuranti della loro salvezza e deviando dalla fede cattolica, si sono abbandonati a demoni, succubi e incubi”, ecc., ecc. Così esordisce la Bolla “Summis desiderantes affectibus” (9 dicembre 1484) con cui papa Innocenzo VIII dava inizio alla caccia alle streghe in Germania. Tenuto conto di tutto quello di cui c'è da tenere conto, il tono dei due “documenti” è più o meno lo stesso. Ma adesso sorge la domanda: “Come mai tanti studiosi contemporanei sono giunti a convincersi di una dottrina così radicale e controintuitiva come quella dell'Uguale validità?”⁴⁷. Già, come mai, dato che è così “controintuitiva”? La spiegazione, ci viene detto, include aspetti sia intellettuali che ideologici. “Da un punto di vista ideologico, il fascino della dottrina dell'Uguale validità non può essere separato dalla sua comparsa nell'era postcoloniale. I difensori dell'espansione coloniale avevano spesso cercato di giustificare le loro mire sostenendo che i soggetti colonizzati avrebbero avuto molto da guadagnare dal superiore patrimonio scientifico e culturale dell'Occidente. In un clima morale che ha decisamente voltato le spalle al colonialismo, molti sono favorevoli a dire non solo – cosa che è vera – che non si può giustificare moralmente la soggiogazione di un popolo sovrano in nome della diffusione del sapere, ma anche [sottinteso: cosa che è falsa] che non esiste un sapere superiore, bensì soltanto saperi diversi, ognuno dei quali è appropriato nel suo particolare contesto”⁴⁸. Dopo aver dato

⁴⁶ P.A. BOGHOSSIAN, *Paura di conoscere*, cit., p. 18.

⁴⁷ *Ivi*, p. 21.

⁴⁸ *Ibid.*

prova di un simile robusto senso della storia, il nostro filosofo passa alla spiegazione dei motivi intellettuali: “Da un punto di vista intellettuale, il fascino dell’Uguale validità sembra derivare dalla convinzione nutrita da molti studiosi che il miglior pensiero filosofico del nostro tempo abbia spazzato via le concezioni oggettiviste intuitive di verità e razionalità ... e le abbia rimpiazzate con concezioni della conoscenza che danno ragione dell’Uguale validità”, cioè con “nuove concezioni ‘postmoderne’” come quella (che sta più a cuore al nostro filosofo) che qui viene definita “concezione della dipendenza sociale della conoscenza”⁴⁹.

Ci sarebbe ancora qualcosa da aggiungere agli “argomenti” del nostro filosofo, ma sarebbe uno spreco di tempo (e di spazio). Ormai dovrebbe essere chiaro da che parte sta la “miseria della filosofia”. Mi affretto quindi a trarre le conclusioni del mio discorso.

4. *Primi cenni di (una possibile) autocritica*

Scrivendo questo intervento intendevo sì riprendere alcuni temi dei miei due saggi precedenti, ma soprattutto mettere i soliti vecchi e innocui argomenti con cui i filosofi analitici alla Boghossian si illudono di sfondare il fronte avversario a confronto con gli argomenti incandescenti dei nuovi ‘realisti continentali’⁵⁰. Ciò che volevo emergesse dovrebbe essere chiaro e non è il caso di insistere. Passo quindi a un’altra questione, per introdurre la quale vorrei il vostro permesso a citarmi un’ultima volta.

⁴⁹ Ivi, p. 22.

⁵⁰ Cfr. L. BRYANT, N. SRNICEK, G. HARMAN (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, re.press, Melbourne, 2011, e P.J. ENNIS, *Continental Realism*, Zero Books, Alresford, 2011.

Nel primo dei miei due vecchi lavori scrivevo: “Dobbiamo dunque abbandonare il relativismo? In precedenza, ho sostenuto che né le minacce di regresso infinito né le accuse di incoerenza possono convincere il relativista avveduto ad abbandonarlo. E non lo abbandonerà di certo sotto le pressioni di un universalismo pio come quello predicato da [Sheila] Benhabib. Ma se dovessimo scoprire che i nostri argomenti sono quelli di relativisti culturali da ‘compartimento stagno’ [cioè quelli che trattano “le culture come entità ben definite e chiaramente separate”], allora sì: dovremmo pensare seriamente ad abbandonarlo”⁵¹. E *questa* sarebbe una ragione per “pensare seriamente ad abbandonar[e]” il relativismo? E che dire allora degli argomenti che ho esposto nei precedenti paragrafi? Rivediamoli brevemente. Prima di tutto, i famosi asseriti ancestrali, tallone d’Achille dell’antirealista. Pensiamo che sia facile sbarazzarcene? In ogni caso – dopo l’argomentazione del realista speculativo – molto meno facile che sbarazzarsi della causalità retroattiva del realista boghossiano. Ma non è questo, a mio avviso, il vero tallone d’Achille dell’antirealista. Il suo punto di mortale vulnerabilità è costituito dall’argomento che lo dichiara complice, se non addirittura il maggior responsabile, di una situazione che rovescia completamente la nostra consueta lettura delle cose. Se il realista speculativo ha ragione, noi saremmo non i portatori di luce del pensiero critico e antidogmatico, ma angeli caduti che avendo, e vittoriosamente, combattuto le forze dell’oscurità, si trovano ad assistere impotenti al diffondersi di un’oscurità ancora peggiore alla quale hanno essi stessi, e con la loro stessa vittoria, spalancato le porte del mondo. In questa oscurità, non rischiarata più da alcuna luce razionale, fluttuano una miriade di pallide nebulosità – credenze indifferenti a qualsiasi

⁵¹ ARTOSI, *Il relativismo è incoerente. E allora?*, cit., pp. 107-8.

criterio oggettivo di valutazione – mentre la pietà, come la lucreziana *religio*, incombe dall’alto “con orribile faccia” rivendicando per sé ogni pretesa alla verità. Serve a poco difendersi affermando “che i relativisti avveduti non hanno mai detto che tutte le opinioni ... sono ugualmente valide, e che la dottrina dell’‘Uguale validità’ è una favola inventata dai loro avversari”⁵², perché, comunque, tutto ciò che hanno da contrapporre al fanatismo sono labili criteri di valutazione morale. Né vale opporre che ciò che giustifica il nostro rifiuto di qualsiasi assoluto è proprio il fatto che ogni forma di fanatismo si fonda su qualche assoluto, perché ciò che ci viene imputato non è di aver demolito questo o quell’assoluto, ma di aver distrutto qualsiasi pretesa della filosofia all’assoluto rendendola “incapace di distinguersi fondamentalmente dal fanatismo”.

Allora? È forse venuto il momento per noi correlazionisti, relativisti, antirealisti, costruttivisti, ecc., di fare una severa autocritica riconoscendo di essere stati quanto meno incauti nella nostra foga di combattere, in nome dei nostri nobili ideali, il nemico realista, oggettivista, assolutista, universalista, ecc.? Non dovremmo riconsiderare l’intera questione delle nostre responsabilità nell’aver reso il pensiero servo di qualsiasi sistema di credenze per il suo stesso compiacente (e orgogliosamente bandito) rifiuto a pronunciarsi su questioni di verità? Sono interrogativi cruciali ai quali non posso pensare nemmeno di cominciare a rispondere qui. Ma già l’averli sollevati indica che la miseria della filosofia non sta forse tutta da una sola parte.

⁵² Ivi, p. 94.