



Giornale di filosofia  
Filosofia Italiana

*Della fondazione e della sua (supposta) inutilità in filosofia*

di Roberto Frega

**Sommario:** Lo scritto di Roberto Frega, occasionato da un dialogo epistolare con Francesco Saverio Trincia, è una riflessione concernente alcune questioni di filosofia politica, in particolar modo quella della necessità o meno di ricorrere in questo ambito filosofico al concetto di fondazione *stricto sensu*. L'autore, che condivide molte argomentazioni di Trincia e che si è sentito fortemente sollecitato dalla proposta di questi di mettere il conflitto tra individui al centro dell'interesse politico, senza timore e senza la tentazione di esorcizzarlo, non condivide, invece, lo sforzo di dar conto mediante una fondazione filosofica della concezione liberale che a quella centralità tenga fermo. Nella disamina di Frega, il punto critico è rappresentato dal carattere di absolutezza che la fondazione filosofica fa valere. All'assoluto concepito in termini di struttura logico-universale, l'autore contrappone una "giustificazione razionale", nel tentativo di soddisfare l'esigenza di sottrarsi al relativismo, ma anche di garantire alla teoria politica un aggancio storico che egli sente imprescindibile.

## *Della fondazione e della sua (supposta) inutilità in filosofia*

di Roberto Frega

Scopo di queste riflessioni è quello di proporre, a partire dalla lettura di alcuni testi di Francesco Saverio Trincia<sup>1</sup>, alcune considerazioni generali riguardo allo statuto, possibilità e desiderabilità di un approccio fondativo nel campo dell'etica e della politica. Data l'origine epistolare di questo intervento, ho preferito mantenerne la struttura dialogica, rivolgendomi in prima persona alla seconda persona di colui che rimane il mio interlocutore di riferimento, ovvero Francesco Trincia stesso.

Nelle pagine che seguono ho provato ad esplorare un percorso che mi pare rappresentativo della condizione filosofica attuale, in cui il proliferare di linguaggi sempre più complessi porta i filosofi stessi al rischio di una radicale incomprensione e, cosa forse altrettanto grave, al mancato riconoscimento di ciò che, al di sotto di usi linguistici diversi, costituisce invece un solido terreno di posizioni condivise. Le riflessioni che seguono cercano quindi, innanzitutto, di praticare quel 'governo della distanza' della cui centralità Francesco Saverio Trincia è così acutamente consapevole. L'esercizio che propongo è quindi un esercizio di successivi avvicinamenti ed approssimazioni, che mantiene però un interrogativo di fondo: il linguaggio della fondazione e dell'assoluto, per alcuni autori così imprescindibile, è davvero tale? Non sarebbe forse possibile assicurare alla filosofia (e in particolare a quella etico-politica) quei requisiti di indispensabile normatività senza per questo dover mantenere anche il linguaggio della fondazione?

Per articolare questo rapporto tra prossimità e distanza partirò allora dal tuo libro *Il governo della distanza*. Partirò dal riconoscimento del fatto che l'idea di 'governo della distanza' e la sua immagine stessa mi hanno aperto una prospettiva inaudita su tutto l'orizzonte del dibattito anglosassone in filosofia politica. Nella mia ricerca di una teoria della razionalità che sia in grado di rendere conto del conflitto nella sua irriducibilità epistemologica, il tuo tentativo di proporre addirittura una legittimazione etico-politica antropologicamente radicata non può che trovare in me un lettore simpatetico. L'elemento di angoscia che trovo in tanti scrittori anglosassoni che sembrano essere mossi dal puro bisogno di esorcizzare il conflitto, esponendosi così a problemi come quello dell'impossibile alternativa tra tolleranza e integrazione è fortemente legato, non so se su basi analitiche o semplicemente storico-culturali, proprio a questa incapacità di pensare il conflitto nella sua dimensione che forse si può definire poetica: produttrice di conoscenza e progresso secondo il pragmatismo, produttrice di identità, cultura e società secondo Freud e Kant, se capisco bene.

In entrambi i casi, ciò che è centrale è questo riconoscimento della necessità e non solo dell'ineluttabilità del conflitto, del fatto che si tratta di una forza da governare (controllo, nel senso di governo, è una delle parole centrali del lessico filosofico di Dewey che per me costituisce un punto di riferimento) e non di un pericolo o un male da esorcizzare.

---

<sup>1</sup> F.S. Trincia, *Relativismo: è possibile confutare Leo Strauss?*, in "Discipline Filosofiche", XVII, 2, 2007; id., *Il governo della distanza*, Angeli, Milano, 2004; id. (1998), *Kant e la riflessione contemporanea sull'etica: osservazioni sul kantismo di John Rawls*, in Losurdo D., (hrsg.) (1998), *Geschichtsphilosophie und Ethik*, Frankfurt am M., Peter Lang.

Dove invece faccio fatica a seguirti è naturalmente sulla questione della fondazione, e in particolare di ciò che tu, molto opportunamente, definisci come una fondazione *filosofica* e non semplicemente storica, morale o in altro modo fattuale.

Qui mi sembra di aver individuato due possibilità. La prima riguarda l'idea di una fondazione razionale dei diritti umani (e, più in generale, la questione della fondazione in quanto tale, ed è in questa seconda prospettiva che va inteso quanto segue), ma da ciò che scrivi capisco che non è la strada che intendi percorrere (perlomeno non su questo tema). Proverò comunque a partire da qui perché credo sia utile per esplicitare alcuni elementi di differenza nel linguaggio.

La seconda è invece l'idea dell'impossibilità della fondazione, idea che mi trova d'accordo se non che, come provo a dire dopo, mi sembra lasci aperto il problema della giustificazione davanti a situazioni di conflitto.

Nella parte conclusiva dedico alcune riflessioni alla tua lettura di Strauss e al modo in cui quanto detto riguardo al dualismo di fondazione – antifondazione si ritrova nel dualismo tra relativismo ed antirelativismo (o assolutismo).

### Prima possibilità, ovvero ricerca di un rapporto stretto tra ragione, fondazione e universalità.

Con una metafora, si direbbe che per te la filosofia sta alla storia, morale, ecc. come il diritto costituzionale sta al diritto positivo, di modo che così come il diritto costituzionale può essere usato contro lo Stato che pur ne è garante (non così il diritto positivo), allo stesso modo la filosofia può essere usata contro le altre discipline per rimetterne in discussione i fondamenti. Si tratta in questo senso di due istanze di trascendenza, cosa che tu espliciti quando ti richiami ad un'idea di ragione che proprio come il diritto costituzionale funge da garanzia perché risulta esterna, trascende il campo che deve governare.

Questo esercizio della ragione pare essere reso necessario in virtù di un ragionamento kantiano: il perseguimento della felicità individuale, che si esplicita nella dialettica di distanza-vicinanza, richiede un sistema di governo su cui questi movimenti dialettici non possano intervenire, pena il collassare del delicato equilibrio tra identità e differenza, vicinanza e lontananza. Da qui, se capisco bene, l'idea dell'assolutezza di una ragione morale cui noi apparteniamo, anziché il contrario.

Condivido l'assunto antirelativista secondo il quale il giudizio è una necessità imprescindibile per l'uomo: non possiamo esistere che come produttori di valori o come esseri con una dimensione normativa. Ma siamo certi che tra il relativismo weberiano e l'assolutismo straussiano non ci sia una via media? La via di quella che ossimoricamente può essere definita una *trascendenza immanente*?

La mia domanda dunque è: di quanto devo trascendere un campo empirico per poterne fare l'oggetto di un giudizio? Trascendere l'immanente significa necessariamente balzare nell'assoluto o semplicemente elevarsi ad un campo altrettanto empirico ma, in quanto più ampio, capace di comprendere in sé e quindi fare oggetto di giudizio il campo più ristretto?

Non potrebbe essere dunque che trascendente e immanente siano invece termini relativi e correlativi? Che ogni trascendenza debba essere tale non in assoluto, ma in riferimento ad un determinato campo di immanenza? E che il trascendere sia semplicemente il movimento che iscrive un campo di immanenza nell'orizzonte di uno più ampio e per questo in grado di 'fondare' (qui però è necessario usare un termine meno forte, forse "legittimare") quello più ristretto? Preserveremmo in tal modo l'esigenza della trascendenza intesa come movimento che genera la dimensione normativa, che produce norme senza per questo dover ricorrere ad assoluti che sono – ma forse qui divergiamo? - molto più difficili da giustificare.

Detto nel contesto della ricerca di una fondazione per i diritti umani: se l'idea di diritti umani è un'idea che si afferma nel corso delle rivoluzioni borghesi moderne, e in particolare di quella americana, di cosa ho bisogno per legittimarla onde poter trascendere i limiti storico-geografici della sua emergenza per poterne rivendicare una validità sempre più estesa? Per farne l'orizzonte di una politica mondiale (ovvero per legittimare determinate azioni politiche da svolgere qui ed ora, dove il qui sia il mondo, non l'occidente) ho davvero bisogno della cauzione di una ragione assoluta? Ho bisogno di questa ragione

per scongiurare, come chiedi tu, il pericolo che tali diritti vengano giudicati non in se stessi ma in ragione degli usi strumentali che possono esserne fatti? (p. 110)

La potenza sovrastorica che tu vedi come necessaria, non potrebbe essere semplicemente la potenza della storia stessa, dove è il peso dell'esperienza degli ultimi 3 secoli che afferma, prova, dimostra la superiorità di questa idea su quelle concorrenti? Dove l'idea di diritti umani si presenta come esito migliore, *sino a prova contraria*?

Certo, 'i cinesi' (uso naturalmente questo richiamo come esempio di alterità 'minacciante'), potrebbero contestare questa prova come etnocentrica, come valida 'per la nostra cultura'. Ma non farebbero altrettanto dinnanzi all'idea di ragione universale? Non potrebbero limitarsi a liquidarla (già lo facciamo noi stessi dal nostro interno...) come meramente etnocentrica?

Questo problema, se capisco bene, si pone anche nel rapporto tra fatto e norma, in quanto per te il problema della trascendenza è il problema del normativo (e quindi l'infondabilità dei diritti umani cui giungi non risolve il problema della trascendenza in quanto esso permane identico nella questione di come smarcare il normativo dal fattuale). Su questo piano la mia risposta potrebbe essere la stessa: alla richiesta di una normatività quale solo criterio per valutare la fatticità dell'empirico, risponderai con l'ossimoro simmetrico di una fattualità normativa il cui senso può essere compreso però soltanto a condizione di uscire dall'orizzonte concettuale che pone fatto e norma come i corni di una diade (da cui l'inevitabile mostruosità di qualunque connubio tra i due).

Nei tuoi termini di p. 115 andrebbe allora detto che il comportamento umano è intrinsecamente normativo, mai puramente fattuale.

Per rendere chiaro il senso del mio dibattere, è allora quantomai necessario che io renda chiaro la mia sostanziale concordanza con le tue tesi sui diritti umani, in particolare quando affermi che:

1. essi vigono anche verso coloro che non li riconoscono;
2. non derivano induttivamente dai mali del mondo;

Ma non trovo una correlazione necessaria tra questo riconoscimento e la loro trasformazione in entità assolute nel senso etimologico, quindi trascendentalmente scisse dalla dimensione mondana.

I diritti umani non nascono forse in Occidente in ragione di filiazioni storiche ben riconoscibili: il razionalismo greco, l'universalismo dell'antropologia stoica, l'universalismo cristiano, l'illuminismo? In questa prospettiva, essi sono la risposta storica ad una condizione storica: non è forse a causa del dispiegarsi di una società globale che i principi, valori, idee di cui l'occidente si è fatto portatore richiedono di essere incarnati in strumenti concettuali adeguati alle nostre esigenze? Senza le guerre mondiali e senza le rivoluzioni nella comunicazione e nei trasporti, l'idea di diritti umani sarebbe soltanto una costruzione astratta, poiché priva di ricadute concrete. Ma dopo questi eventi storici, come potrebbe l'occidente rimanere fedele alle sue idee senza affermare questa idea?

Questo, come ho detto, non ha nulla di un'inferenza empirica (poiché il mondo è devastato dalla desolazione, allora dobbiamo tutelare i diritti dei più deboli). È, come vorresti tu, una giustificazione, la quale però non cerca, per legittimarsi, di guadagnare il punto di vista di un incondizionato storico, ma ricerca, al contrario, una giustificazione di ordine storico, non filosofico. In questo senso, la giustificazione del punto di vista dell'universale (che tu correttamente distingui dal punto di vista universale) si dà sul piano empirico.

Se le cose stanno in questo modo, però, io non colgo la necessità né comprendo il senso di nozioni come quelle di fondazione o di assoluto.

Nella mia esperienza di occidentale del XXI secolo so di avere argomenti, empirici e razionali, per rivendicare (pretendere, direbbe Cavell) l'idea di diritti umani. Penso di sapere che la convivenza umana può essere preservata meglio sotto questa bandiera piuttosto che sotto altre. Ma *chi* è il soggetto logico-razionale di questa affermazione? Posso io farmi rappresentante della ragione? Dire che sono posseduto da essa? Credo che sino a che 'il problema del chi' ovvero del soggetto di una ragione che si vuole in qualche modo assoluta dal legame storico con una società e con i soggetti che si credono autorizzati a parlare in suo nome non è adeguatamente posto e reso esplicito, il linguaggio dell'assoluto, dell'a priori, della ragione e della verità saranno destinati a rimanere fortemente problematici.

A me pare che una filosofia che voglia rimanere fedele all'idea di un riconoscimento positivo e ineliminabile del conflitto dovrebbe rinunciare a qualsiasi idea di trascendenza assoluta, ovvero alla tentazione di credere di aver raggiunto un punto di vista al di sopra delle parti. Una tale filosofia dovrebbe, infatti, muovere sempre dal riconoscimento del fatto che il soggetto di enunciazione è sempre un mortale: non possiamo essere arbitri delle controversie in cui siamo coinvolti, e quando una parte rivendica per se stessa l'assoluto (proponendo una fondazione, ritenendo di parlare con voce universale, credendo di aver raggiunto un punto di vista trascendente rispetto all'oggetto del contendere), essa inevitabilmente sta cedendo a questa tentazione.

Per chiarire meglio ciò che intendo, posso fare riferimento a Stanley Cavell: la pretesa della ragione è, secondo questo autore, una rivendicazione di universalità, ma è tale che essa rimane aperta alla possibilità del proprio fallimento qualora incontri il rifiuto dell'altro. Lo scetticismo di Cavell, così vicino mi pare al tuo pensiero del conflitto, propone una visione più risolutamente immanente, che tuttavia è chiaramente antirelativista, nel senso che ha al suo centro l'idea di criterio, dunque di norma, ancorché problematizzata.

### Seconda possibilità, ovvero l'assenza di fondamento.

La seconda possibilità, che è quella che mi pare tu concretamente persegua nel tuo libro, consiste nel riconoscere che, in ragione delle obiezioni che tu muovi, il progetto di fondazione dei diritti umani si rivela impossibile. Essi sono al tempo stesso:

1. infondabili
2. presi in un rapporto costitutivo e di presupposizione reciproca con l'idea di individualità.

Questa prospettiva esita nella distinzione sottile ma cruciale che tu avanzi tra punto di vista *universale* e punto di vista *dell'universale*.

Il punto di vista dell'universale, come lo capisco, è quello di chi, pur radicato in un contesto, giunge a formulare un principio che però vige in modo universale, ovvero per tutti gli uomini in modo incondizionato, e indipendentemente dal fatto che essi lo riconoscano. La struttura relazionale che tu mi sembri realizzare in tal modo è quella del dono: io riconosco diritti all'altro. Questa relazione però non è astratta né neutrale, ma può funzionare unicamente laddove vigono determinate condizioni relazionali, ovvero quando ci si trova in condizioni asimmetriche, dove il far valere un diritto determina soltanto vantaggi per colui che, anche senza esserne consapevole (il profugo, l'oppresso, ecc.) viene ad essere sussunto sotto l'ombrello protettivo di tale diritto. Fin qui tutto bene, e forse tanto basta per proclamare l'universalità dei diritti umani.

Ma nella prospettiva più ampia che io cerco di esaminare, mi chiedo in che modo l'idea di un universale in qualche modo autoproclamato (il movimento dalla coscienza soggettiva a quella universale) possa affrontare la sfida di una soggettività (filosofica o meno) che lo contesta. Qui riemerge il problema del conflitto o, piuttosto, del disaccordo. Laddove ciò che è universalizzato si scontra contro un'universalizzazione contraria (due punti di vista dell'universale antagonisti), il problema della giustificazione diventa ineludibile. Detto diversamente, o il punto di vista dell'universale giunge ad essere effettivamente universale (ovvero condiviso o condivisibile da tutti), oppure si riduce ad arbitrio, mero punto di vista soggettivo (ciò che pare a me o alla mia comunità, gruppo culturale, tradizione o civiltà) e che non 'obbliga' l'altro, né in senso legalistico né in senso morale o razionale.

Qui allora l'idea di assenza di fondamento per me diventa critica. Anche perché un principio di giustificazione (e non di fondazione, su questo convengo) io credo di poterlo trovare – ancorché in prospettiva non fondazionalista - proprio nel rapporto tra individuale e universale. L'idea di individuo è infatti un portato storico ed è la storicità di questo fatto a richiamare, come strumento adatto a garantirne il dispiegamento, il principio di universalità. Se da relazione logico-deduttiva (nel senso kantiano della deduzione che tu mi sembri usare qui) si trasforma la relazione tra individualità e universalità in relazione storica o comunque empirico-fattuale, ecco che ci si trova tra le mani qualcosa che consente di avviare un ragionamento per legittimare i diritti umani davanti a chi ne contesta la validità. Ora la legittimazione non ha valore fondativo poiché non si tratta di un argomento trascendentale o comunque a priori, ma preserva tuttavia, mi pare, un forte impatto normativo, che è poi ciò che qui ci serve: dato il valore per noi storicamente imprescindibile del rispetto dell'individualità

(ovvero: come potremmo essere ciò che siamo senza il riconoscimento del valore dell'individuo?), la giustificazione dell'universalità dei diritti umani ne deriva come un correlato indispensabile, in quanto, come osservi tu, l'universale è la sola cauzione che garantisce il rispetto della differenza individuale. Qui si può poi discutere se la relazione che connette – giustificandolo – l'universale all'individualità è logico-concettuale, oppure empirica. Ovvero: è il ragionamento o l'esperienza a persuaderci di questo valore dei diritti umani?

A volte mi pare che tu tenda ad usare un argomento come questo, purificandolo però da quelle che forse tu consideri mere 'scorie' storico-fattuali e definendolo dunque a priori. Ma in che senso è tale? In che senso tu pensi che il rapporto tra universale e individuale possa essere sottratto alla contingenza del fatto storico dell'affermarsi dell'individualità? E perché ti sembra necessario farlo? Oppure forse non lo è. Ma allora: che validità può avere al di fuori dell'orizzonte comunque storico sociale di una società basata sul primato del rispetto dell'individualità di tipo moderno?

Curiosamente, a me pare quindi di essere d'accordo con te sostanzialmente su tutto per quanto riguarda le tesi etico-politiche che sostieni, salvo poi trovare inutilizzabile il linguaggio dell'assoluto, della fondazione, dell'a priori. La stessa 'natura a priori del sociale' (125), non è forse la natura di un sociale storicamente determinato?

Se il tuo obiettivo, come mi pare di capire, è quello di superare il punto di vista universale basato sul principio di neutralità a favore di un'universalità per così dire radicata, perché non accettare allora un piano più risolutamente immanente, che sarebbe meno a rischio di compromissioni con il linguaggio e gli stili di un pensiero della neutralità universale?

### Confutare Leo Strauss

La tua posizione, come affermi nell'articolo *Relativismo: è possibile confutare Leo Strauss?*, è che la «tesi della necessità del rapporto fondativo che si stabilisce tra un fondamento trascendentale universale delle opzioni etiche, e un [...] relativismo (inteso come relatività delle scelte morali assolute all'interno di un orizzonte sistemico di forme vitali) che trova in quel fondamento e solo in esso la sua garanzia» è inconfutabile. È questo, se capisco bene, il senso del tuo approccio fondativo. Fondazione che si esprime nella convinzione che la relatività delle posizioni etiche è pensabile e sostenibile solo all'interno di un quadro che sancisce l'assolutezza del principio di relatività. Parlando del rapporto tra fede e sapere in Strauss, tu affermi che «entro ciascuna sfera il relativismo è battuto dalla assolutezza, ma esso ricompare in un contesto di radicale sua trasformazione nella forma della correlazione tra assoluti. In questo punto (la distinzione come garanzia di ambiti assoluti) si annida, come si è detto, la resistenza alla confutazione».

Credo che possiamo dirci d'accordo sul senso di questa struttura logica di implicazione reciproca tra assoluto e relativo. Sul piano concettuale, concordo con te sul fatto che la dialettica dei punti di vista tende in effetti a svilupparsi secondo questo movimento (coesistenza dell'enunciazione assoluta all'interno della prospettiva e dell'enunciazione assoluta del relativismo da un punto di vista che trascende le prospettive).

Poco oltre tu osservi che «l'assolutezza della correlazione in cui sono presi etica ed economica in Croce e fede e ragione in Strauss non sopporta confutazioni, perché *la distinzione come tale* degli ambiti vitali o delle forme di vita o delle forme dello spirito, essendo la condizione stessa di ogni possibile confutazione, così come lo è lo sguardo esterno che decreta la relatività del presunto assoluto etico comparata con altri presunti assoluti etici, non può essere confutata (se non da una diversa distinzione)».

Anche su questo posso dirmi d'accordo. Sennonché la frase che aggiungi tra parentesi a me suona proprio come l'equivalente di una confutazione, in quanto conferma che le cose possono essere viste al modo di Strauss ma, *altrettanto legittimamente*, anche da un altro punto di vista. A partire da questa constatazione, l'utilizzo del linguaggio dell'assolutezza e della fondazione inizia allora a lasciarmi alquanto perplesso. Quale sarebbe, infatti, il peso di una fondazione se per aggirarla bastasse partire da una diversa distinzione?

Questo punto di vista straussiano che mi pare essere anche il tuo è, se capisco bene, quello che tu definisci della ragione intesa come istanza di trascendenza normativa.

Ciò su cui mi sembra che le nostre strade divergano è il modo di intendere il rapporto necessario del principio di immanenza (storia, contingenza, pratica) con qualcosa che, necessariamente va al di là di esso per soddisfare l'esigenza di un'istanza critica necessaria a pensarlo. Tu rispondi a tale necessità tramite il ricorso ad una forma assoluta di trascendenza (da qui la necessità di attribuire alla ragione uno statuto trascendente ed una funzione fondativa) e io con una forma differenzialmente più ampia di immanenza (da qui l'idea di oggettività senza verità, il riconoscimento dell'irriducibilità degli orizzonti storici, la rinuncia alla ricerca di fondazioni a favore di forme più circoscritte di giustificazione e di oggettività). Da qui, anche, la necessità straussiana e crociana, che mi pare tu condivida, di contrapporre ai fini individuali – quale baluardo e complemento che ne garantisca il rispetto e ne specifichi i limiti – fini universali, mentre dal mio punto di vista la possibilità di elevarsi oltre il meramente individuale (sempre per tutelarlo e circoscriverlo) non richiede il salto nell'universale (e per questo ha il vantaggio di superare tutte le aporie generate dal linguaggio dell'universalità in etica e politica). Detto diversamente, la necessità per l'individuo di essere anche uomo, ovvero di albergare all'interno della propria individualità soggettiva un'istanza assoluta di tipo morale, costituisce una strategia non necessaria e non esclusiva per raggiungere un fine che io definirei di riconoscimento dell'oggettività della morale. Ad esso, infatti, si può arrivare anche per altre strade che non prevedono l'accettazione del dualismo dell'individuale e dell'universale (o, il che è lo stesso, del relativo e dell'assoluto). Da un lato si trova la logica della duplice assolutezza degli assoluti (assolutezza del volere individuale e assolutezza del dovere universale; assolutezza del relativo e assolutezza dell'assoluto), dall'altra la fallibilità critica e responsabile di una facoltà di giudizio consegnata al fare degli uomini e tuttavia intrinsecamente capace di porre a se stessa le proprie norme, per quanto storicamente contingenti e in evoluzione.

Il tuo discorso mi pare vero e difficilmente confutabile laddove si parta, questa è la tua premessa, dalla considerazione del dualismo degli assoluti (assoluto della ragione e assoluto della fede, ma anche assoluto relativo di due posizioni morali) inteso come un fatto. Questo fatto però è tale solo all'interno di una determinata concezione della ragione. All'interno di questa, come dici tu, senza dubbio l'incomunicabilità dei due assoluti e l'impossibilità di una confutazione dell'uno da parte dell'altro appare un dato non superabile. Se, tuttavia, noi ci disponiamo a considerare la natura della ragione e quella dei suoi rapporti con il suo altro in un modo diverso, è possibile, come io ritengo, impostare in modo diverso i termini del problema, e in modo tale che questa dialettica apparentemente ineludibile del relativo e dell'assoluto possa invece essere abbandonata. Questa, come dicevo, non è una confutazione (su questo dunque concordo con te: Leo Strauss non è confutabile), ma la proposta di un modo diverso di porre il problema. Con la differenza, significativa, che proprio la capacità di porre i problemi in prospettive diverse e non la capacità di fondare e confutare è ciò che, nella prospettiva che propongo, identifica la ragione. Questo, dirai tu, è però solo un modo diverso di porre un altro assoluto. E forse è vero che, dato il carattere autopoietico della ragione, non se ne esce. Poco dopo tu osservi: «che all'assoluto si possano 'girare le spalle' è certamente possibile ed avviene costantemente. Ma con ciò non se ne è compiuta una confutazione relativistica o naturalistica». Ora però questo a me pare valere per la fede, più difficilmente per la ragione. Se dunque poniamo, come io pongo, il problema dal punto di vista del rapporto tra diverse forme di razionalità, credo che lo stesso non possa dirsi su questo terreno. Come nel dualismo tra ragione privata e ragione pubblica che si trova al cuore del liberalismo, è certo vero che se si accetta una certa definizione di ragione privata ne consegue l'esigenza di affermare un'idea compensativa di ragione pubblica. Ma il problema sta tutto nella premessa: una concezione diversa della ragione deliberativa mostra che è possibile fare a meno *al tempo stesso* tanto della ragione privata quanto di quella pubblica<sup>2</sup>.

È importante avere presente il fatto che, al fondo, le due strategie mirano allo stesso risultato, ovvero disinnescare la pericolosità di concetti che, se lasciati a se stessi, compromettono le possibilità di continuare a ragionare in comune. Se tu operi questa neutralizzazione attraverso l'esibizione dell'ineliminabilità di una relazione di presupposizione reciproca che lega ciascuno dei due concetti al

---

<sup>2</sup> Questo è quello che cerco di mostrare in *I limiti della ragione pubblica: una risposta pragmatista al problema del relativismo*, "Discipline Filosofiche", XVII, 2, 2007.

proprio contrario nell'ossimoro impossibile e tuttavia concettualmente necessario di un relativo assoluto o di un assoluto relativo (quello che tu chiami un «effetto di garanzia reciproca»), io la attuo attraverso la rinuncia congiunta ad entrambi i concetti: rifiuto il concetto di relativismo proprio perché, e per le stesse ragioni, rifiuto il concetto di assoluto, o viceversa.

Dice Strauss in un passo che tu citi «i principi non sono meno sacri se la loro durata non è garantita». Ora, proprio questo non ti pare alludere alla non necessità di assoluti e fondazioni? Proprio la capacità di far valere nella sua ineliminabile storicità il fatto di principi che oggi ci appaiono validi, e per ragioni che troviamo migliori di altre, e di cui tuttavia riconosciamo che domani, in condizioni antropo-sociali (forme di vita) che nemmeno immaginiamo, potrebbero non valere più, è ciò che dal mio punto di vista identifica una ragione che è e sa essere tale senza per questo dover trovare per sé stessa un puntello incondizionato (fondazione o giustificazione trascendentale).

Tutto questo mi conduce al punto da cui era partito il nostro dialogo, ovvero la tua relazione sul relativismo. Parto da una constatazione: pragmatisti come Cheryl Misak convergono, ancorché da prospettive sideralmente diverse, con Leo Strauss nel rimproverare al liberalismo un esito relativista generato dall'incapacità a ripristinare un'idea forte, normativa, di verità o di oggettività (preferisco il secondo termine al primo) morale.

Su questo punto mi sembra poi che tanto Strauss (penso al suo saggio *Relativismo* cui mi riferisco dopo) quanto Misak condividono la tendenza dualista ad opporre assolutismo e relativismo e ad escludere tutto ciò che sta nel mezzo.

Strauss che obietta a Berlin (*Gerusalemme e Atene*, p. 323ss) che la distinzione tra persone civili e barbari è assoluta, e in quanto tale contraddice la sua affermazione precedente che la tesi relativista potrebbe essere una semplice parentesi storica, è in fondo vicino a Misak che afferma che la sola alternativa al relativismo rispetto alla verità è la riaffermazione di un'idea normativa forte di verità morale.

Entrambe le posizioni mi paiono troppo rigide: Strauss non sembra vedere che la differenza tra le due tesi si potrebbe valutare sul piano di una diversa durata: il relativismo rispetto ai fini come esperienza moderna relativamente recente (il vivere come ci aggrada quale tardo frutto del capitalismo), l'opposizione tra barbari e civili come costante storica caratterizzata da una più lunga durata (forse la modernità illuminista, o l'occidente a partire dal suo inizio nella filosofia greca). In questo modo il primo apparirebbe come una variante del secondo, una sua declinazione storica. Non mi pare che, letta in questo modo, la distinzione si possa legittimamente trasporre nel dualismo di relativo ed assoluto. E, tuttavia, avremmo comunque gli elementi per fornire quella giustificazione che Berlin cerca per dare un po' più di solidità alla sua tesi sulla validità del concetto di libertà negativa.

Ora, se lasciamo da parte il fatto che Strauss sta criticando un'aporia effettivamente presente nel testo di Berlin relativamente ad un rapporto ambiguo del liberalismo con l'assoluto (tesi che condivido totalmente e che ritrovo, ancorché con argomenti diversi, in Rawls), non ti pare che la mia considerazione potrebbe valere come contro obiezione a Strauss? Si tratterebbe, cioè, di accogliere la *pars destruens* di Strauss, riconoscendo un'ambiguità al cuore del liberalismo, ma di proporre una diversa ricostruzione e soluzione al problema, che anziché basarsi sull'affermazione di un'appartenenza originaria e costitutiva tra assoluto e relativo, spezza questo legame a favore di una concezione che supera l'opposizione stessa. Nel mio libro<sup>3</sup>, è quello che faccio sostenendo l'idea di un'oggettività senza verità, che si sviluppa quindi come via media tra l'assenza di verità del relativismo e la concezione monolitica della verità propria dell'assolutismo, se così vogliamo chiamare il contrario del relativismo. In questo senso non intendo affatto confutare Strauss, ma mettere tra parentesi il suo presupposto di partenza (ovvero la tesi che lui ritrova alla base del ragionamento di Berlin del dualismo di cui sopra) e, abbandonando i suoi presupposti, giungere ad una diversa conclusione.

Si tratta dunque di tracciare una strada diversa, che tiene insieme secondo un'altra prospettiva le due esigenze inconciliabili ma necessarie del relativismo e dell'assoluto. Solo che, anziché tenere concettualmente assieme i due corni in una difficile unione, li supera in una soluzione che non è niente affatto dialettica (non è un superamento che conserva) ma, direi, antimetafisica: rifiutando il concetto e l'esigenza relativista, mi trovo per ciò stesso libero dalla necessità di un contrappeso assoluto.

---

<sup>3</sup> R. Frega, *Voci della ragione in America*, Quodlibet, Macerata, 2008.



L'idea di una razionalità riflessiva e deliberativa prende il posto di entrambe, assegnando al lavoro della ragione il ruolo di ricercare l'equilibrio tra le due esigenze contrastanti: preservare l'esigenza di autodeterminazione nella formazione dei fini umani e garantire però che questo fine presieda agli altri quale loro garanzia.

Cosa si guadagna?

1. Una giustificazione argomentativa è meno esigente in termini epistemici di una deduzione: posso accontentarmi di argomenti probabili (ipotesi suffragate da buone ragioni), i quali sono in grado di sopportare un grado maggiore di conflitto e dissenso continuando però a svolgere il necessario 'lavoro normativo'; è più facile ottenere consenso sul valore di un'ipotesi storica o comunque empirica che non su un'affermazione assoluta che si pretende valere in modo incondizionato per tutti;
2. una tesi simile è più adeguata alle condizioni epistemologiche contemporanee (carattere sperimentale della conoscenza scientifica);
3. essa soddisfa le condizioni di accessibilità pubblica che costituiscono il prerequisito per entrare nello spazio della ragione pubblica e consente in modo più adeguato di smarcare questa tesi da altre formulazioni dogmatiche che potrebbero essere accettate o rifiutate solo in modo fideistico.

Il problema cruciale, relativo alla verità, si snoda attorno alla questione di quale statuto assegnamo alla pretesa che inevitabilmente si associa alle nostre affermazioni.

Strauss, come Misak, tende ad una concezione che non esito a definire assolutista e per questo potenzialmente intollerante, che è conseguenza di una concezione dogmatica della verità.

Osserva Misak: «il dialogo assertorio richiede un'intolleranza nei confronti del disaccordo». Allo stesso modo, per Strauss (*op. cit.*, p. 324) è chiaro che credere qualcosa significa credere nel valore assoluto, dunque incondizionato, di ciò che si ritiene vero. Ciò che dice Misak si deve applicare anche a Strauss, ovvero il legame logico tra verità e bivalenza: una posizione forte nei riguardi della verità (idea di verità morale in Misak, di assoluto in Strauss) implica necessariamente una posizione di rigetto altrettanto forte nei riguardi della tesi contraria.

Di conseguenza, se io credo che 'è vero che A', necessariamente devo credere che 'è falso che B', dove B è la contraddittoria di A. Di conseguenza, se tu credi che 'è vero che B', allora tu sei in errore, e della tua posizione posso rendere conto solo credendo che: sbagli, o sei in malafede o sei ignorante. E l'idea di fondazione rimane ai miei occhi inseparabile da questo modo di concepire la ricerca filosofica come ricerca del vero che trionfa facendo piazza pulita dell'errore.

In questo modo, però, la possibilità stessa di un *disaccordo razionale*, ovvero la possibilità di riconoscere posizioni inconciliabili e purtuttavia entrambe legittime perché giustificate in modo adeguato, si perde. Ma con essa anche tutta la drammaticità della vita politico-morale.

La crisi del liberalismo non credo stia, come dice Strauss, nel fatto di aver abbandonato l'assolutismo a favore del relativismo e nell'impossibilità di trovare una regione intermedia (*op. cit.*, p. 324) ma nel fatto di non aver adeguatamente pensato la propria alterità rispetto a queste categorie. In questo senso penso che il relativismo costituisca un falso problema per la filosofia in generale e per quella etico-politica in particolare. Qui, ancora una volta, torniamo al problema se sia possibile, legittimo e utile proporre una giustificazione/fondazione puramente filosofica del liberalismo, o se invece non sia più promettente e sicuro porsi sulla strada di una sua giustificazione empirica, nel senso di realizzata a partire dall'esame storico del liberalismo come fatto di civiltà. Su questo piano, certo è vero, come dice Strauss, che non solo ogni civiltà ha la sua nozione di quali fini sono giusti ma anche la sua idea di come demarcare i barbari dai civili. Ma non tutte si equivalgono, non almeno per noi (il noi qui è centrale: io, tu, Strauss, Misak parliamo tutti a partire da una forma di appartenenza comune straordinariamente potente: come negare questo fatto o non tenerlo nell'adeguata considerazione?).

La pavidità che Strauss rimprovera ai liberali che non avrebbero più il coraggio di difendere le proprie idee mi sembra possa trovare qui una risposta forte, coraggiosa e intellettualmente rispettabile: non nell'attribuire valore assoluto alle proprie idee (questa temo sia piuttosto la via breve scelta da intellettuali come Ratzinger e Pera, non a caso agitando lo spettro del relativismo per poter affermare con forza l'idea di un dogmatismo opposto e contrario, solo baluardo in grado di arginarlo), ma

nell'espone coraggiosamente alla prova della confutazione; chi critica il liberalismo deve assumersi l'onere della prova di fornire una spiegazione persuasiva di quale sarebbe un'alternativa valida, efficace e praticabile che consenta di preservare le più importanti acquisizioni della storia culturale, economica e sociale dell'occidente.

Ma per poter adottare questa inversione dell'onere della prova si deve accettare una concezione situata della ragione, che riconosca il fatto che, in modo necessario ed inevitabile, ciascuno parla sempre dall'interno di una tradizione (certo anche per emanciparsene, senza dubbio per trasformarla), e probabilmente sempre a coloro che, in grado più o meno elevato, ne condividono qualcosa.

Una tradizione, come una pratica, è qualcosa che esiste e continua nel tempo in virtù di una forza di inerzia spaventosa. In quanto tale, essa non ha, mi pare, alcun bisogno di un supporto consolatorio della filosofia: una fondazione della democrazia è forse un gesto efficace per sostenerne lo sforzo? Spiegarla, articolarla, approfondirla, estenderne il campo di applicazione sono tutti atti intellettuali compiuti a favore e in difesa della democrazia. Ma la fondazione? Mi è stato detto che rinunciando al gesto fondativo la filosofia rinunciarebbe a se stessa. Io credo piuttosto che la filosofia dovrebbe apprendere e acquisire per se stessa un ruolo nuovo e diverso, che tenga nell'adeguata considerazione tutto ciò che, sul piano della conoscenza ma non solo, è cambiato da quando essa poteva ancora legittimamente rivendicare – ed essere ascoltata – quel ruolo di filosofia prima che oggi nessuna disciplina o istituzione è disposta a riconoscerle.

Credo che la quasi totale dismissione di ogni coinvolgimento in discorsi sostanziali, rimproverata da Strauss al liberalismo, sia stato un dramma intellettuale colossale, di cui solo da poco si intravede l'uscita. In questo senso, Strauss (e qui va a te la mia più grande riconoscenza per avermi stimolato a leggere un autore al quale forse mai mi sarei spontaneamente avvicinato) potrebbe forse collocarsi accanto ad autori come MacIntyre, Taylor o Cavell, che di questo ripensamento del liberalismo filosofico sono autori importanti, anche se non sempre adeguatamente compresi.

Sempre riguardo al tema della fondazione e del ruolo dell'esperienza, l'accesso alla storia e all'esperienza che Strauss cerca per la via del marxismo – e che rifiuta – mi sembra viziato da un eccesso di dialetticismo (non so se da imputare a lui o a Lukacs che egli critica su questo punto). La relativizzazione della verità storica che ne consegue e che determina la reazione negativa di Strauss è ai miei occhi fortemente discutibile e non mi pare, anche se sarebbe lungo spiegarlo, che costituisca un'obiezione al richiamo al terreno dell'esperienza che rivendico sopra come una soluzione al 'falso problema' del relativismo. Definire la verità storica una 'mezza verità' significa porsi su un piano epistemologicamente del tutto diverso da quello che consiste nel definire la verità storica una 'verità fallibile'. Questo conferma quanto dicevo sopra riguardo al ruolo che la nozione di verità gioca in questo dibattito, e come essa sia inseparabile dalle diverse posizioni nei confronti del relativismo.

Per concludere, credo che nella condizione della filosofia contemporanea uno sforzo congiunto per riscoprire, al di là delle differenze linguistico-terminologiche, la comprensione comune e condivisa che abbiamo della realtà costituisca un imperativo non più differibile.

Scoprire sempre più spesso di trovarsi d'accordo sui fatti e tuttavia discordare sui metodi e sulle forme di espressione rischia di dare della filosofia l'impressione di una disciplina vuota. Credo che un'attenzione maggiore a ciò che ci lega e unisce e un esercizio meno ostinato della pratica del dissidio rappresentino oggi la frontiera di un modo diverso, più moderno e più aperto, di comprendere e praticare la filosofia.

---

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net) / [www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it)

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di [Giornaledifilosofia.net](http://Giornaledifilosofia.net), a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso

la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "[www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it)", "Filosofiaitaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net" ISSN 1827-5834. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page [www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net) / [www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo ([redazione@giornaledifilosofia.net](mailto:redazione@giornaledifilosofia.net)), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.