

Gianluca Corrado

# Processo alla verità o processo della verità?

*Il giudizio tra filosofia e diritto*

***anteprima***

***vao alla scheda del libro su [www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)***



Edizioni ETS



[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

© Copyright 2019

EDIZIONI ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

[info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com)

[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

*Distribuzione*

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

*Promozione*

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675399-1

# Indice

Premessa	9
Capitolo 1	
Verità e fiducia	27
1. Dubbi e quotidianità	27
2. Il gioco serio della verità giudiziaria	39
3. L'urgenza di risolvere i misteri	51
4. Un paradosso pulsante	56
Capitolo 2	
Verità come perno dei giudizi	73
1. Processo e conoscenza	73
2. La legge, il bene e il male	88
3. Elusioni ineludibili	101
Capitolo 3	
Verità processuale	111
1. Molti giudizi per un fatto solo	111
2. Tipicità e dogmatica	121
3. <i>Trust of trust</i>	131
4. Larry Laudan e l'errore giudiziario	148
5. Conclusioni	166
Bibliografia	171

### *Ringraziamenti*

Ringrazio vivamente il Professor Alessandro Pagnini per la generosa attenzione rivolta al mio lavoro e per i vari consigli bibliografici che mi ha dato. Il Professor Vito Velluzzi per la competente e cordiale supervisione della parte giuridica. Diana Rondoni e Massimo Scalini per avermi nei fatti indotto a mettermi a sedere e cominciare a scrivere. Carlotta Gori per il supporto amicale e giuridico fornitomi. Stefano Guidi e Glauco Renda per aver seguito attivamente la gestazione anche di questo lavoro, dopo già altri nel passato. La mia famiglia e amici vecchi e nuovi per ricordarmi il confine tra dubbi astratti e conferme affettive. Andrea e Alessio perché crescere insieme a loro è la certezza di un'esperienza esaltante.

Dopo averne già dedicato uno ad Andrea, dedico questo libro ad Alessio.

«Se una giustizia penale interamente “con verità”  
costituisce un’utopia, una giustizia penale interamente  
“senza verità” equivale a un sistema di arbitrio».

L. Ferrajoli, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale* (1989),  
Laterza, Roma-Bari 2004<sup>8</sup>, p. 18



## Premessa

I. In questo libro cerchiamo di capire in quali termini si possa mantenere valida la nozione di *verità* – messa filosoficamente sotto attacco da più parti, soprattutto nella sua versione adeguazionista – senza con ciò dogmatizzare una riserva metafisica dell’oggetto di conoscenza. È agli atti che con la verità processuale (chiariamo che qui parleremo del solo processo penale) siamo di fronte a una verità sintatticamente più o meno coerente, ma il cui grado di corrispondenza con la realtà fattuale è tutto da valutare. Questo viene ammesso dagli stessi giuristi, i quali per primi hanno stabilito la dialettica tra verità *formale* del processo e verità *materiale* o *sostanziale* della realtà dei fatti. Il punto allora, se si vogliono tener fermi il senso e la funzionalità culturale di una dinamica come quella processuale, è capire in quale misura una realtà sostanziale ci sia davvero e in quale misura appaia plausibile la logica accertativa degli eventi criminosi accaduti propria del processo. Solo ripartendo *ab ovo* senza dare troppe cose per scontate, è possibile valutare se, quanto e come si può difendere la pretesa di allineamento di un giudizio rispetto a una realtà fattuale assumibile come stabile.

Se, a base dei giudizi, non si pongono con cura le premesse ontologiche che li motivano e giustificano, si corre il rischio di preoccuparci della torre senza prima avere messo al sicuro le fondamenta del castello. Ma, d’altra parte, interessarsi alle questioni ontologiche – se e cosa sono i fatti, il reale, l’oggetto d’indagine/sentenza – significa entrare in una dimensione squisitamente filosofica dove nemmeno l’essenza della sedia su cui ci accomodiamo ogni giorno è da dare per scontata<sup>1</sup>. Prendiamo, da Heidegger a Davidson e Rorty, i principali nemici novecenteschi della verità come corrispondenza e

<sup>1</sup> Cfr. M. Ferraris, *Postverità e altri enigmi*, Il Mulino, Bologna 2017, p. 120.

della filosofia come forma di conoscenza in senso forte: ci renderemo conto che i loro bersagli antiadeguazionisti (nelle evidenti diversità argomentative) sono fissati e puntati conseguentemente alla lettura molto più bucherellata, evanescente, magmatica che essi danno di ciò che è, rispetto a quanto faccia il senso comune. Riconoscendo inconsistenza, o comunque minore consistenza, all'id-entico, ivi compreso il fatto supposto *reale*, è consequenziale che si complichino, vanifichino o addirittura destituisca l'istanza adeguazionista: a cosa si può mai pretendere di adeguare la mente, a sua volta bucherellata, evanescente e magmatica, se di fronte a lei non abbiamo un oggetto compatto e definito, bensì il mercurio che dilaga da un termometro in mille pezzi?

Questa è la parte del testo che corrisponde alla prima metà del nostro titolo: *Processo alla verità*. Ammettere, in linea appunto con una radicale decalcificazione di ciò che è, che tutto è fluttuante e relativo – non solo soggetto per soggetto, ma persino all'interno dei vari momenti/stati d'animo di un medesimo soggetto – significa approdare a uno scetticismo inguaribile, dove se non è stabilizzabile neppure una cifra oggettuale come “quella sedia”, figurarsi se lo è l'impalpabilità di un giudizio, e ancor più di un giudizio che è postumo a un accadimento, possibilitato dunque a lavorare solo sulle sue labili tracce, eppure si arroga il potere di decidere una versione in nome della quale mandare un uomo in galera o addirittura a morte.

Ora, una speculazione filosofica può anche arrestarsi a questo punto: decretare la “mercurialità” di ogni cosa e optare per la sospensione di qualsiasi reazione alla inerzialità data dalla indecidibilità del tutto. Personalmente, l'autore di queste pagine non s'iscrive al partito – nutrito e dalle affiliazioni più eterogenee – affannato a mostrare che lo scetticismo radicale è una mezza filosofia, una forma di semi-impotenza del pensiero, una visione cosmica dimidiata. Non lo fa, convinto com'è che è vero che lo scetticismo estremo ha il limite di astrattezza di cavillare in maniera formidabile spesso senza calarsi nella realtà quotidiana, cioè senza vedere quanto la sua destrutturazione integralista regge nel codice della realtà olisticamente condivisa (e sì che, almeno come codice, lo scetticismo potrebbe volgersi al reale fino ad ammettere la situazionalità, se non dei propri *enunciati* decostruttivi,

delle rispettive *enunciazioni*)<sup>2</sup>, ma è altrettanto vero che spesso la reazione anti- o trans-scettica non si accorge, nell'intento di superare le aporie del suo contraddittore in chiave magari pragmatica, di ipostatizzare taluni principî. Il problema non è per forza ipostatizzare alcuni di questi principî, piuttosto è quello di non esserne consapevoli, e così, in barba a un sorvegliato criticismo, spacciare per naturalistiche, ovvie e aproblematiche mosse di reattività costruttiva alla stasi aporetica dell'*epoché* che viceversa sono magari artificiali, sofisticate e problematiche – e che semmai andrebbero introdotte proprio facendo problema della loro sovrastrutturalità, altrimenti corrono il rischio di ricadere nelle stesse accuse che pensavano di aver superato<sup>3</sup>. Ciascuno di questi principî, tanto più se mosso da esigenze pratiche, innesca contraccolpi sociali, ossia interviene sullo stato di verità assegnabile a determinati indici proponendone una statuizione dai concreti effetti collettivi; ecco perché si può convenzionalizzare quel che si vuole, ma nell'immane coscienza che le conseguenze del "patto sociale" ricadranno sulla comunità di riferimento, non saranno confinate nell'ovatta di riflessioni astratte.

Dunque, nessuna anatemiizzazione dello scetticismo estremo, ma semplicemente la nostra volontà di approfondire l'essere situati (e pertanto l'essere inassolutizzabili a loro volta) anche degli asserti scettici, contestualmente all'approfondimento della fluttuazione dei pretesi fondamenti. Così si disegna un chiasmo, AB-BA: all'id-entico che viene spacciato per stabilmente essente e per teoreticamente conseguibile in un giudizio necessario (A), si frugano addosso tutte le tacite convenzioni sociali e culturali senza le quali nessuna stabilità potrebbe essergli riconosciuta sia a livello ontologico sia a livello teoretico-epistemologico (B); nel contempo, agli enunciati "decostruzionisti" propri di uno scetticismo integralista (B), si fruga

<sup>2</sup> Sulla scorta di Benveniste e altri linguisti, distinguiamo tra "enunciato" come asserito linguistico, libero nei suoi contenuti logici (o finanche illogici o alologici), ed "enunciazione" come circostanza pratica del formarsi-comunicarsi di tale asserito, pure in base alla biografia del parlante, alla sua motivazione a esprimersi e comunque alla sua appartenenza storico-culturale (l'approfondimento lacaniano dell'enunciazione si sofferma invece sulla componente inconscia dell'enunciatore). R. Barthes, *Analisi testuale di un racconto di Edgar Allan Poe* (1973), in Id., *L'avventura semiologica*, ed. it. a cura di C.M. Cederna, Einaudi, Torino 1991, p. 209: «[...] la frase inaudita "Sono morto" non è assolutamente l'enunciato incredibile, ma molto più radicalmente l'enunciazione impossibile».

<sup>3</sup> Cfr. *infra*, cap. 3, n 62.

addosso quella passibilità ad essere ricatturati in una normatività che li contraddirebbe (A) e che, se non appartiene certo agli intenti degli scettici spontanei, non per questo può mancare di agire in forza dell'utilizzo estrinseco di detti enunciati, cioè in forza della storia degli effetti a cui anche il pan-relativismo scettico è esposto (e proprio guardando a quel contesto storico-pratico in cui, volenti o nolenti, gli enunciati scettici s'innervano e da cui in origine, cioè stavolta da parte dei loro stessi autori, hanno ricevuto la propria strutturazione enunciazionale).

Cercando di cogliere l'eccepibilità epistemologica delle pretese certezze del vero – ciò che è necessariamente, che è necessariamente conoscibile in se stesso e che quindi è necessariamente sintetizzabile in una sentenza giuridica *ea ipsa* vera e buona –, il nostro contributo finisce per rilevare una convenzionalità culturale di fondo in ogni pretesa verità, come unica conclusione critico-decidibile. È, appunto, la parte rispondente all'inizio del nostro titolo, *Processo alla verità*. Cercando invece di cogliere il rischio di sclerotizzazione normativa anche di tale conclusione, da cui discenderebbero vari rischi – ripudiare il processo come farsa immotivata, sottovalutare l'esigenza comunitaria di regolare i rapporti civili tramite leggi e riscontri processuali delle loro trasgressioni, subordinare ai perfezionismi filosofico-epistemologici il bisogno di dare una risposta sociale al male perpetrato –, questo saggio ammette l'istanza di una mediazione anche giuridico-processuale, per i fatti criminosi rilevati, sia pure come una forma di “morale provvisoria” alla cui irrinunciabilità pratico-comunitaria non fa da base una decidibile necessità ontologica e teoretica. E qui si rende merito alla seconda parte del titolo, *processo della verità*. Infatti, il male – o il danno – subito è più di altre sensazioni, o almeno come tale viene solitamente esperito da tutti noi, e dunque l'identificazione del suo agente e della responsabilità che questi si porta dietro risulta particolarmente irrinunciabile sul piano umano. Se magmatiche ci appaiono molte sensazioni/emozioni, più difficile è che ci appaia accettabilmente magmatica la sofferenza per un danno ricevuto da qualcuno (o qualcosa) ragionevolmente identificabile come suo artefice e, in quanto tale, punibile.

Il fatto che tutto possa essere considerato un sogno o una favola – due registri di “realtà virtuale” minacciati o promessi dalla filoso-

fia moderna, si pensi rispettivamente a Cartesio e a Nietzsche<sup>4</sup> – non elimina l'opzione di decidere di vivere il nostro “sogno di realtà” come un codice ben coerentizzato al suo interno o la nostra “fiaba di vita” come un'ontologia non meno strutturata e valida della pretesa ontologia del Reale (realismo). È innegabile che una scelta del genere segni un abbandono di pretese forti di conoscenza e un ripiegamento su codici cosiddetti di secondo grado, ma questa direzione, se non la più positiva, può forse essere considerata la meno negativa quando ci si riconosca geneticamente carenti di strumenti di certificazione metafisica di ciò che è (conoscibile/sentenziabile), ma allo stesso tempo si avvertano come ineludibili altre esigenze culturali forti: quella di regolare comportamenti intersoggettivi attraverso le leggi e l'appuramento delle loro infrazioni; quella di non paralizzare gli scambi comunicativi e pratici quotidiani fermandoci al fatto che, non potendo io mai sapere con totale certezza ciò che l'altro intende dirmi, allora è inutile anche scambiarmi un saluto con lui; quella di tentare una risposta ai misteri della vita, quando la loro incidenza sulla nostra esistenza è profonda.

Nel testo c'è un passo che riassume il suo intero senso: «Non addebitiamo al solo diritto processuale compromessi che, a scrutare bene, allagano per intero la nostra vita, intima e di relazione»<sup>5</sup>. Come a dire che se, propriamente parlando, tutto è infondato per la nostra riflessione critica, lo è il processo come pure la sedia su cui ci sediamo abitualmente o i tanti ciao che ci rivolgiamo ogni giorno. Ciò non significa che non dobbiamo più sederci su quella

<sup>4</sup> Cfr. l'ipotesi del sogno in Cartesio (*Discorso sul metodo* [1637], trad. it. di M. Garin, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1991<sup>2</sup>, pp. 315 ss.; Id., *Meditazioni metafisiche* [1641], ed. it. a cura di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2003<sup>4</sup>, pp. 29 ss.) e il capitolo nietzscheano «Come il mondo “vero” finì per diventare favola. Storia di un errore» dal *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa col martello* (1889), trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1983<sup>14</sup>, per come è stato recepito da tutta un'estetica ermeneutica pronta a farne il vessillo non solo della “favola della realtà” ma anche della “realtà della favola”. Acutissimo come sempre J.L. Borges, *Magie parziali del “Don Chisciotte”* (1960), in Id., *Altre inquisizioni*, ed. it. a cura di F. Tentori Montalto, Feltrinelli, Milano 1993<sup>11</sup>, p. 52: «Perché ci inquieta il fatto che la mappa sia compresa nella mappa e le mille e una notte nel libro delle *Mille e una notte*? Perché ci inquieta che don Chisciotte sia lettore del *Don Chisciotte*, e Amleto, spettatore dell'*Amleto*? Credo di aver trovato la causa: tali inversioni suggeriscono che se i caratteri di una finzione possono essere lettori o spettatori, noi, loro lettori o spettatori, possiamo essere fittizi».

<sup>5</sup> *Infra*, cap. 2, le ultime parole del par. 1.

sedia o che non dobbiamo più salutarci con affetto indigente. Né significa che possiamo esimerci dal guardare al processo come a un'esigenza di accertamento drammaticamente complicata dal fatto d'intervenire sulla sfera di libertà o addirittura di sopravvivenza di un essere umano. Nessuno di noi credo possa permettersi di negare una certa continuità del mondo oggettuale o una certa rispondenza di "verità" del mondo sociale nei quali vive e magari struttura le sue più ardite obiezioni ontologiche – per dirla con Einstein, infatti, «La realtà è solo un'illusione, anche se molto persistente». Ciascuno può però serbare dentro di sé il prezioso monito brechtiano dell'*Eccezione e la regola*, dove «anche [del] minimo atto, in apparenza semplice» si dice:

trovatelo strano, anche se consueto, inspiegabile, pur se quotidiano, indecifrabile, pure se è regola. [...] osservatelo con diffidenza! Investigate se specialmente l'usuale sia necessario. E – vi preghiamo – quello che succede ogni giorno non trovatelo naturale. Di nulla sia detto: è naturale [...] così che nulla valga come cosa immutabile<sup>6</sup>.

Questa è, appunto, la parte corrispondente alla seconda metà del titolo del testo: *processo della verità*. "Verità" come un indice, se non adempibile in maniera certa, almeno avanzabile e trattabile secondo un processamento condiviso. Tutti noi siamo per la verità sostanziale, quella che esperiamo così direttamente praticando i nostri sensi o magari assistendo di persona a un crimine, da non riuscire a immaginarla non-credibile. Ma bisogna accettare che quello che per me è indubitabilmente vero, può non esserlo visto da fuori: o in rapporto a me stesso, se ad esempio si acclara che al momento ero preda di allucinazioni o in seguito difettavo di buona memoria, o per un'altra persona, magari perché aderisce ad altri criteri di verità o semplicemente perché non ha visto-udito-toccato quella cosa o quel fatto criminoso cui a me è invece stato dato di assistere in diretta. Bisogna accettare, dunque, che una ricostruzione *a posteriori* regga alle confutazioni da un punto di vista formale, cioè secondo una inevitabilmente astratta elaborazione "economica" che consenta d'identificare il più obiettivamente possibile delle responsabi-

<sup>6</sup> B. Brecht, *L'eccezione e la regola* (1930), trad. it. di L. Pandolfi, in Id., *I capolavori di Brecht*, Einaudi, Torino 1963, 2 voll., vol. I.

lità nell'*assenza* del loro presente effettuale e di una loro eventuale compresenza osservativa<sup>7</sup>. Sempre di fiducia si tratta, ma non nella persona-testimone, quanto nelle argomentazioni “dimostrative” addotte dalle parti in causa, talché, con le parole di François Rabelais, si può dire che «forma mutata mutatur substantia».

E proprio perché stiamo cominciando a vedere come convivere dignitosamente con la precarietà di seggiole, giudizi e sentenze togate al lume del «“nocciolo” del criticismo», leggiamo quanto scrive Parrini:

[...] la terminologia giuridica cui Kant è varie volte ricorso per esporre le proprie tesi in più di un'occasione mostra di essere qualche cosa di più di un semplice espediente linguistico e metaforico. Siccome le esperienze di per sé considerate sono appunto solo esperienze e come tali incapaci di offrire indicazioni su qualcosa che vada del tutto al di là di esse (la realtà trascendente in senso metafisico), la possibilità di dare loro un diverso valore (soggettivo o oggettivo, illusorio o veridico) passa attraverso l'istituzione di un tribunale che, giudicando mediante certe regole e principi, permetta di conferire a queste esperienze stesse un differente peso probatorio quanto a indicazione di come stanno le cose nella loro oggettività. E ciò non solo nei casi – banali – in cui si distingue, poniamo, fra percezioni illusorie e percezioni veridiche, fra esperienze che riguardano lo stato soggettivo di chi le compie ed esperienze cui si attribuisce un valore oggettivo, ma anche nel caso di esperienze che vengano addotte a prova di determinate ipotesi e teorie anziché di altre. [...] È in questo senso che l'oggetto che (a torto o a ragione) *si ritiene* o *si suppone conosciuto* finisce per essere il risultato di una sintesi fra alcune componenti astrattamente qualificabili come materiali e altre componenti astrattamente qualificabili come formali, anche quando non si neghi ogni valore «informativo» al processo percettivo<sup>8</sup>.

Come accennato nel nostro saggio<sup>9</sup>, si tratta di un processo analogo a quello della generalizzazione linguistica, ove non potendo

<sup>7</sup> Cfr. H. Kelsen, *Il problema della giustizia* (1960), ed. it. a cura di M.G. Losano, Einaudi, Torino 2000; M.G. Losano, *Hans Kelsen. Relativismo e verità nel diritto e nella politica*, in A. Besussi (a cura di), *Verità e politica. Filosofie contemporanee*, Carocci, Roma 2013.

<sup>8</sup> P. Parrini, *Verità e realtà*, in S. Borutti, L. Fomesu (a cura di), *La verità. Scienza, filosofia, società*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 88-89.

<sup>9</sup> Cfr. *infra*, cap. 3, p. 123.

entrare nell'interiorità delle emozioni e intenzioni del locutore – ciò che pure costituisce l'ideale *sostanza* della sua urgenza di dire – si è strutturata la potente macchina del linguaggio appunto come *forma* di mediazione comunicativa delle più intime istanze espressive. O come è accaduto col passaggio dal baratto al traffico delle monete, ove a sua volta la sostanza concreta del bene disponibile ha ceduto il passo alla mediazione convenzionale del suo valore; un processo di de-corporeizzazione del bene primario, che con la galoppante finanziarizzazione novecentesca dell'economia è ulteriormente avanzato fino a una sorta di “virtualizzazione” dello stesso valore economico (il recente avvento dei bitcoins non fa che esasperare questo processo).

La storia umana, stando almeno alle sue macro-coordinate occidentali, in tanti suoi aspetti è fatta di un superamento della presenza, della tangibilità, della concretezza, della flagranza, che pare quasi oltrepassare l'auspicio freudiano della dislocazione dell'Es da parte dell'Io<sup>10</sup> nella direzione lacaniana di una dislocazione, mediata dall'insediamento dell'Io, dell'Es da parte del Super-Io – con “Es” intendendo la fusionalità libidica col bene disponibile (metaforicamente rappresentabile anche dal bene della verità, dell'economia, dell'«Oro del Significato»<sup>11</sup>) e con “Super-Io” il disimpastamento dell'Io da tale bene in virtù di una condivisione con la società. Il dramma di questa mediazione de-corporeizzante è che spesso il singolo ha la sensazione che con essa si perda il cuore della rispettiva sostanza, quello che tante persone oggi pensano della macchina giudiziaria – “furto della verità” se ci si può permettere una difesa abile a districarsi nei meandri del codice e a manovrare i suoi cavilli –, per non dire dei volatili maneggi della finanza.

Nella disamina di tutta questa rete culturale la filosofia deve avere la forza di guardare oltre il proprio naso, ammettendo al suo interno anche esigenze di risposta antropologicamente valide benché compromissorie quanto a ortodossa tenuta epistemologica. E se qui,

<sup>10</sup> Il celebre «Wo Es war, soll Ich werden» (“Dove c'era l'Es, là deve subentrare l'Io”) di S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi* (1917), trad. it. di M. Tonin-Dogana, E. Sagittario, in Id., *Opere*, ed. it. a cura di C. Musatti, Boringhieri, Torino 1976, vol. VIII, p. 446.

<sup>11</sup> R. Barthes, *Saussure, il segno, la democrazia* (1973), in Id., *L'avventura semiologica*, cit., pp. 76-78.

per essa, il rischio è di cedere troppo del suo rigore all'istanza di una realtà in cui accetti di calarsi senza impermeabile, il rischio opposto è di una filosofia sintatticamente rifinita ma avulsa dalla complessità culturale a cui essa pure appartiene<sup>12</sup>.

In che modo credere e atteggiarsi di fronte al paradosso di una verità che viene ammessa come legittimamente operante ma senza che se ne neghi o se ne taccia la fibra convenzionale quale sua unica fibra epistemologicamente dichiarabile (dunque, non unica fibra metafisicamente vera: questa è una precisazione fondamentale), il testo lo propone nel seguente passo:

[...] è questione di avere una consapevolezza del paradosso, che nella unitarietà del proprio campo visivo sappia sdoppiarsi: a destra, una pupilla dovrà saper vedere l'esigenza culturale di convenire una regolamentabilità di talune interazioni interpretative (conflitti o contatti); contestualmente, la pupilla di sinistra dovrà cogliere quell'esigenza come una convenienza sociale fondata su una convenzione, e quindi cogliervi anche la sua progressione storica, gli emendamenti su cui cerca di migliorarsi, la sua perenne riformabilità, la sua perfettibilità, tipica delle istituzioni storiche (almeno di quelle democratiche) che, per quanto possano ambire a rappresentare la Verità, con essa non vi coincidono in modo decidibile<sup>13</sup>.

Date queste premesse convenzionalistiche, infatti, si deve sempre essere disposti a rivedere, riformare, integrare, aggiornare, perfezionare ciò che in termini umani mai è perfetto. Il che va di pari passo con la nozione di verità osservabile nella struttura attuale del processo giuridico, che è un processo conscio delle proprie fragilità epistemologiche e difatti orientato a una verità fattuale perseguibile tramite la dialettica probatoria/controprobatoria delle parti, scandita dall'oralità disputatoria pubblica e distribuita su più gradi di giudizio: insomma, una verità di cui si mostra la ricerca *in progress*, anziché un'assisa maestà da cui dedurre condanne e assoluzioni. Una verità non eternamente e dogmaticamente valida, bensì valida finché resiste a tutte le sue confutazioni. In tal senso, una verità forse più passibile di "ricostruzione" che di "accertamento", secondo le parole di Ubertis:

<sup>12</sup> Cfr. G. Corrado, *Oggi, un altro giorno*, in «Il Portolano», 72-73 (2013), pp. 5-6.

<sup>13</sup> *Infra*, cap. 1, p. 68.

Proprio la scelta consapevole di questo vocabolo [‘ricostruzione’], anziché quello di ‘accertamento’, vuol significare che l’esito del processo scaturisce non «da una passiva recezione delle risultanze istruttorie da parte del giudice, ma da un’attiva partecipazione di tutti i soggetti processuali che intervengono con la loro personalità e da diverse prospettive in ogni momento dello sviluppo procedimentale influenzandone inevitabilmente il corso». La “ricostruzione” del fatto conseguita attraverso le prove (e conformemente alle regole che le disciplinano) rappresenta quindi una prospettiva gnoseologica alternativa a quella dell’“accertamento”, giacché con essa si intende negare la possibilità che la conoscenza si risolva in una semplice constatazione di “ciò che è senz’altro”. Si sostiene invece che il carattere selettivo-teleologico sia ineliminabile nel procedimento conoscitivo giudiziale [...]<sup>14</sup>.

In nome di questa coscienza, affinatasi col passaggio dal processo inquisitorio a quello accusatorio<sup>15</sup>, la forma odierna del processo è relativamente in grado di provvedere alle proprie falle e alle proprie

<sup>14</sup> G. Ubertis, in G. Canzio, M. Taruffo, G. Ubertis, *Fatto, prova e verità (alla luce del principio dell'oltre ogni ragionevole dubbio)*, in «Criminalia», 4 (2009), pp. 305-329: p. 323. La citazione interna del brano è tratta da G. Ubertis, *Fatto e valore nel sistema probatorio penale*, Giuffrè, Milano 1979, p. 93.

<sup>15</sup> Cfr. L. Ferrajoli, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale* (1989), Laterza, Roma-Bari 2004<sup>8</sup>, pp. 626 ss. A p. 626: «Le differenze tra sistema inquisitorio e sistema accusatorio che si manifestano nell’interrogatorio dell’imputato sono solo un riflesso dell’alternativa epistemologica tra le due opposte concezioni della verità processuale che contrassegnano i due sistemi e ne condizionano in generale i metodi di prova. La verità vagheggiata e perseguita dal processo inquisitorio, essendo concepita come assoluta o sostanziale, e conseguentemente *unica*, non può essere di parte, e non ammette quindi la legittimità di punti di vista contrastanti il cui conflitto debba essere arbitrato da un giudice terzo. [...] Alla concezione monistica della verità corrisponde il carattere monistico e monologante dell’attività processuale, il cui unico protagonista è il giudice, che è al tempo stesso accusatore ed esige per di più la collaborazione dell’imputato. Si capisce che su questa base non ha senso parlare di onere della prova a carico dell’accusa, ma al più di *necessità della prova*: richiesta, pretesa – o addirittura estorta – dallo stesso accusato. Al contrario, la verità perseguita dal metodo accusatorio, essendo concepita come relativa o formale, è acquisita, come in qualunque ricerca empirica, attraverso il procedimento per prova ed errore. La principale garanzia del suo raggiungimento è conseguentemente affidata alla massima esposizione delle ipotesi accusatorie alla falsificazione della difesa, cioè al libero sviluppo del conflitto tra le due parti del processo, portatrici di punti di vista contrastanti proprio perché titolari di interessi opposti». A proposito di verità convalidabile finché regge ai tentativi di confutazione, pregnanti le parole di L. Laudan, *Truth, Error, and Criminal Law. An Essay in Legal Epistemology* (2006), Cambridge U.P., New York 2008, p. 206: «If science supposes that the null hypothesis is sound until and unless it has been refuted, the law has its PI [Presumption of Innocence], which similarly must be defeated if one is to draw positive conclusions about the guilt of the accused».

esigenze riparatorie. Il problema, semmai, è quando e perché le fa comodo evitare di dichiararle e di affrontarle, decidendo di rimanere un “diritto storto”.

II. Intercettare le implicazioni concettuali che retroagiscono su molti dei comportamenti umani e sulle loro configurazioni a “sistemi” è uno dei compiti irrinunciabili della filosofia – e tanto più oggi che tutto, nella sua manovrabilità tecnica, pare autoevidente, già spiegato da sé, ovvio. La filosofia, secondo me, continua a non dover dare alcunché per scontato, impegnandosi viceversa a cogliere le premesse mentali e culturali anche (se non *proprio*) degli atti apparentemente più gratuiti e irriducibili. Solo così, nel continuo confronto diacronico col passato della nostra civiltà e sincronico con le alterità culturali delle varie latitudini odierne, possiamo renderci conto che ciò che tendiamo a esonerare da una giustificazione, poiché pragmaticamente giustificantesi da sé, sovente ha avuto un passato e/o ha un presente geo-culturale diversi proprio perché retti da diverse premesse razionali.

Avvedersi di tali scarti può portare il nostro presente a salutare come solo evolutiva la propria attualità rispetto agli antecedenti storici o alle differenze geo-culturali, ma in altri casi anche a scoprirla come nient'affatto solo evolutiva (capendo così qual è il prezzo che si paga nel privilegiare taluni parametri a scapito di altri) o addirittura involutiva o regressiva. Anche questa è un'inquietudine relativistica da promuovere, per una maggiore autocoscienza del presente e dunque per una sua più robusta dotazione autoriformante. Scrive Wittgenstein in un testo che avremo modo di citare ampiamente: «[...] la mia immagine del mondo non ce l'ho perché ho convinto me stesso della sua correttezza, e neanche perché sono convinto della sua correttezza. È lo sfondo che mi è stato tramandato, sul quale distinguo tra vero e falso»<sup>16</sup>. Ciò a testimonianza di come ogni civiltà riceva la rispettiva tradizione, allo stesso modo in cui ciascuno dei viventi riceve in sorte il periodo storico nel quale gli è dato di vivere. Ciascuno di noi, e ciascuna civiltà, può poi lottare contro la cultura concettuale ed emotiva

<sup>16</sup> L. Wittgenstein, *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune* (1969), a cura di G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright, trad. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1978, sez. 94, p. 19.

ricevuta – o subita – in eredità, ma nessuno ne può prescindere.

Prendiamo alcuni aspetti che oggi consideriamo così ovviamente consustanziali alla verità nella sua accezione adeguazionista da non pensare possibile metterli in discussione e realizzeremo che valgono, sì, ma come riflesso di più ampi presupposti logico-razionali sottostanti. Secondo il detto *simul stabunt vel simul cadent*, rimossi questi ultimi, essi stessi decadrebbero<sup>17</sup>, e magari ci sono state delle epoche in cui le cose in merito andavano ben diversamente da oggi. Oggi, ad esempio, reputiamo sempre più cifra indispensabile di verità e di esistenza (nozione nella quale si è ormai fusa e confusa quella di essenza) di un qualcosa il fatto di poterlo accertare a livello sensoriale, e noi stessi accettiamo questa piattaforma una volta che ci disponiamo a strutturare in maniera plausibile quel “sogno di realtà” sul cui grado di effettivo onirismo sospendiamo peraltro il giudizio, dato che, per interpolare due passi del saggio, riteniamo che “noi possiamo dire che un occhio vede [ad esempio che il sole è sorto], ma non possiamo dire che è vero che un occhio vede [ad esempio che il sole è sorto], [...] giacché un occhio non può vedere se stesso”<sup>18</sup>. Possiamo basarci sempre più sui sensi poiché grazie

<sup>17</sup> Al di là della presunta origine mentale del comportamentale, oggi vale anche la reciproca: e cioè che sono certi atteggiamenti massivi a condizionare in termini immanentistico-riduzionisti le elaborazioni di pensiero, elaborazioni filosofiche comprese (*infra*, n 21).

<sup>18</sup> Cfr. *infra*, rispettivamente, cap. 1, p. 60, e cap. 2, p. 94. Potrebbe sembrare che la considerazione qui valga a rilevare la non-normalità (*infra*, cap. 1, n 75) delle sole percezioni sensoriali. In realtà, è anche – se non di più, data la sua pura immaginarietà – un “occhio teorico”, insomma una pura riflessione mentale, a non potersi elevare su di sé per valutare il tasso di propria corrispondenza rispetto al reale cui i propri enunciati si rivolgano (il «Deuten» ammesso da un pur oggettivista come E. Betti, *La teoria generale della interpretazione* [1955], II ed. corretta e ampliata a cura di G. Crifò, Giuffrè, Milano 1990<sup>2</sup>, 2 voll., pp. 99-102 e *passim*, su cui cfr. G. Corrado, *L'ermeneutica metodica di E. Betti e l'ontologia ermeneutica di H.G. Gadamer: due prospettive a confronto*, «Iride», 34 [2001], pp. 505-524: p. 522). Così, se ipotizziamo che tutto è sogno, e che io stesso che lo dico non ho mezzi critici per non dirmi a mia volta un sognatore, si nega la possibilità della controprova che a dormire sia solo io mentre là fuori un mondo è “oggettivamente”. Ecco in quale senso sopra negavamo che l'enunciatore possa pronunciarsi in termini gnoseologici ed epistemologici sul «grado di effettivo onirismo» del suo creduto «sogno di realtà». Stessa cosa se, alla lettera, io mi ritengo personaggio di un mondo nietzscheanamente diventato per intero favola: come faccio a comprovare l'obiettività metafisica di un integrale fabulismo del mondo, quando mi ammetto personaggio imprigionato in una favola, cioè di fatto pongo a livello di premesse l'irriconsoscibilità di un mondo che eventualmente là fuori sia “oggettivamente”, oltre una finitività solo mia? Si dirà: ma infatti un nietzscheano non vuole «comprovare l'obiettività metafisica» del «fabulismo» cosmico

alla scienza siamo sufficientemente in grado di metterci d'accordo

che dichiara. Risponderemo che siamo d'accordo, ma che il problema è se l'assunto panfabulista o quello della insussistenza dei fatti, reintegrati in una loro intrinseca storicità ermeneutica, non agiscano comunque in modo imperialista nella loro *Wirkungsgeschichte*; ad esempio, mancando sistematicamente di dare spazio all'alternativa assoluta che una rigorosa applicazione dell'autoriferimento, da parte della fabulizzazione radicale del reale e da parte della onni-interpretatività dei fatti, non potrebbe negare quantomeno come ipotesi metodologica se non ricorrendo alla *stabilizzazione* logica della distinzione meta-linguaggio/linguaggio oggetto (*infra*, cap. 1, n 71; cfr. H. Putnam, *Ragione, verità e storia* [1981], ed. it. a cura di S. Veca, trad. it. di A.N. Radicati di Brozolo, Il Saggiatore, Milano 1989<sup>2</sup>, pp. 130 ss.; K.R. Popper, *Fatti, standard e verità. Un'ulteriore critica del relativismo* [1945; 1966<sup>3</sup>], in Id., *La società aperta e i suoi nemici. Hegel e Marx falsi profeti*, trad. it. di R. Pavetto, D. Antiseri, Armando Armando, Roma 1973-74, 2 voll., vol. 2). Quanto alle insidie della possibilità di un pan-onirismo insuperabile, si può comunque obiettare a quanto afferma G. Vattimo, *La realtà consumata*, in M. Ceruti, L. Preta (a cura di), *Che cos'è la conoscenza*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 57: «[...] mi è venuta in mente una pagina di Löwith, che credo però citasse Hegel, che diceva press'a poco: in fondo tutti gli sforzi che la filosofia ha fatto per distinguere il sogno dalla realtà hanno portato ad una conclusione semplicissima, e cioè che il sogno comincia e finisce. Nello stato di veglia ci ricordiamo di esserci svegliati». Al di là dell'indubbiamente potente sensazione pragmatica di realtà che questo preteso «ricordo» del risveglio dà quotidianamente a tutti noi, niente consente a livello rigorosamente astratto di affermare con certezza che il ricordo sia tale, anziché un *falso* ricordo, e insomma di negare che faccia parte dell'illusorietà in cui l'onirismo si diverte diabolicamente a tenerci impigliati come in una trasparente tela di ragno. Negli stessi anni di metà Novecento, due pensatori che hanno tentato di riscattare il sogno dalla sua eccessivamente pronta presa mattutina per mano di una ragione determinata nel dominarlo, sensarlo-significarlo interpretativamente e in definitiva colonizzarlo per padroneggiarne l'inquietante eversività (pensiamo solo alla *Traumdeutung* di Freud) sono stati M. Foucault, *Il sogno* (1954), trad. it. di M. Colò, Raffaello Cortina, Milano 2003 – apposto come lunga introduzione all'edizione francese del testo di L. Binswanger *Sogno ed esistenza* del 1930 – e R. Caillois, *L'incertezza dei sogni* (1956), trad. it. di A. Tizzo, SE, Milano 2014. Interessanti notazioni sui sogni, in base al discorso che veniamo facendo in questo nostro contributo, si trovano in C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica* (1913), a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano 1996<sup>7</sup>, pp. 164 ss., a segnalare una, almeno “inconscia”, ricezione delle problematiche – non delle soluzioni – sollevate dalla *Traumdeutung* di Freud appena una decina di anni prima (sempre rispetto a Freud, credo poi che de *La persuasione e la retorica* – che è del 1910, sia pure pubblicata per la prima volta nel 1913 – meriterebbe adeguato approfondimento il portato precursorio di tante tematiche – anche qui, non delle proposte di soluzione freudiane – di *Al di là del principio di piacere* del 1920, stavolta con una decina di anni di anticipo: cfr. ivi, pp. 137-189 in part.). Dato il nostro *focus*, leggiamo ad esempio questo passo, nel quale, in tono deploratorio, l'autore goriziano dice dell'«uomo sociale»: «Questi, che ha accettato la cambiale della società e ne ha gravate le spalle della cura per la propria sicurezza, né ha più bisogno d'incaricarsene né lo deve fare. Il codice dice che quello è punito che si fa giustizia da sé. Ma l'uomo sociale non deve più affatto pensare alla giustizia; quella è cosa che non lo riguarda: egli è sotto tutela – non ha voce, deve guardar invece d'andar diritto pel sentiero che gli hanno preparato, dove conduca non è cosa sua. [...] Così gli è tolto il senso della responsabilità» (ivi, pp. 160-161; cfr. anche le pp. 76 ss., 144-145, 171 ss.). A

su quand'è che una visione è distorta, o addirittura, con Bateson, in che senso sia intrinsecamente "asimmetrica" all'oggetto osservato<sup>19</sup> (un discorso analogo vale per l'affidabilità generale, sia pure non sempre circostanziale, della memoria, proprio perché l'Enciclopedia Culturale di cui parleremo più avanti ci convince quanto basta di avere messo a fuoco le storture paramnestiche possibili a livello neurofisiologico o psicologico). A scandagiarlo meglio, tuttavia, dobbiamo riconoscere che questo primato dell'accertabilità sensoriale vale in quanto e solo in quanto: a) abbiamo sempre più ridotto l'ontologia a ontologia della presenza, per cui, considerando ovvio che *sia* solo ciò che ha una sostanza presente, reputiamo conoscenza certa (o comunque meno incerta) quella che alla flagranza del dato faccia coincidere la flagranza dell'osservatore empirico<sup>20</sup>; b) negli

proposito del «codice», a p. 151 si afferma: «La sicurezza è facile ma è tanto più dura: la società ha modi ben determinati, essa lega, limita, minaccia: la sua forza diffusa è concreta in quel capolavoro di persuasione che è il codice penale».

<sup>19</sup> Cfr. G. Bateson, *Patologie dell'epistemologia* (1971), in Id., *Verso un'ecologia della mente*, trad. it. di G. Longo, Adelphi, Milano 1993<sup>12</sup>.

<sup>20</sup> Cfr. *infra*, cap. 2, n 35. Due autobiezioni. La prima: naturalmente non mi sfugge che la questione del primato sensoriale per la conoscenza umana sia lunga quanto la filosofia e quindi non sia certo imputabile a una deriva riduzionista del pensiero moderno e contemporaneo. Che la sensorialità rappresenti, più che un prerequisito intellettuale, un vero e proprio trascendentale dell'umana teoresi, è cosa innegabile da prima e dopo la formula scolastica del *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Il punto è come viene trattato questo trascendentale sensoriale, insomma come si reagisce alla sua innegabilità, che tipo di discorso filosofico s'imbastisce alla luce di quel primato; e su questo aspetto che il discorso filosofico della contemporaneità mi pare in gran parte sempre più appiattito sul riduzionismo sensista, piuttosto che rilanciato euristicamente. Seconda autobiezione: la tendenza ascritta alla sempre più incalzante onticizzazione odierna dell'essere parrebbe in contraddizione col discorso che viene svolto soprattutto nel par. 1 del cap. 1 del presente saggio, sul fatto che sempre più informazioni tutti noi diamo per valide senza accertarle di prima mano, dal vivo, bensì delegandole ad autorità in materia, cui crediamo per puri atti di fede. Ritengo tuttavia che questo contrassegni solo una cieca fiducia in tali autorità e nel fatto che esse abbiano toccato con mano la verità di quanto divulgano (*infra*, cap. 1, p. 50), cioè siano affidabili proprio perché hanno potuto contare in origine su una loro «flagranza di osservatori empirici» contemporanea «alla flagranza del dato». Insomma, a mio parere il "mito della presenza" resisterebbe anche presso la folla di adesioni indirette del villaggio globale di oggi. Un villaggio nel quale si brama a "presentificare" pure l'altrove, spesso senza vedere che l'indispensabile mediazione informativa che questa brama pone, rimettendola alle istituzioni deputate, a tutti gli effetti è appunto una mediazione e come tale non garantisce (non può garantire, se anche lo volesse) sulla verità assoluta degli enunciati informativi, ai quali sovente finiamo per credere come fossero il proverbiale oro colato (*infra*, la parte finale della n 22).

ultimi cinque secoli abbiamo antropocentricamente aumentato a dismisura il potere filosofico dell'uomo, del soggetto, e quindi anche del suo corredo biologico di "conoscenza"; c) abbiamo sempre più relegato nel trascurabile ciò che eccede la nostra facoltà di appercezione, per cui l'assente o l'invisibile – insiti ad esempio nella inafferrabilità del mistero – hanno finito per perdere diritto di cittadinanza nel discorso culturale dominante<sup>21</sup>, restando appannaggio del misticismo religioso o d'irrazionalismi vari.

Potremmo continuare a elencare i molteplici presupposti che legittimano il primato sensoriale come strumento di certezza e verità, fino ad arrivare al riscontro sociologico di una cultura del presentismo-presenzialismo per la quale è solo ciò che viene esibito, ossia presentificato all'eccesso mediante l'ostentazione<sup>22</sup>. Pensa-

<sup>21</sup> Ricordiamo il Nietzsche de *La gaia scienza* (1882), in Id., *Idilli di Messina, La gaia scienza, Frammenti postumi (1881-1882)*, trad. it. di M. Montinari, F. Masini, in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milano 1965<sup>2</sup>, vol. V, t. 2, l. V (355), pp. 223-224: «L'origine del nostro concetto di 'conoscenza'. [...] che cosa intende propriamente il popolo per conoscere? Che cosa vuole allorché vuole 'conoscere'? Nient'altro che questo: qualcosa d'ignoto deve essere ricondotto a qualcosa di noto. E, noi filosofi: abbiamo veramente inteso per conoscenza qualcosa di più? Il noto, vale a dire: ciò cui siamo così abituati da non meravigliarcene più, la nostra vita di tutti i giorni, una qualunque regola in cui siamo piantati, tutto quanto, in genere, ci fa sentire a casa nostra; e allora? Il nostro bisogno di conoscere non è appunto questo bisogno di cose note?... Giacché, 'ciò che è noto, è riconosciuto'; in questo sono tutti d'accordo».

<sup>22</sup> Anche qui (*supra*: la seconda autobiografia della n 20), che poi in gran parte tale presentificazione si dia impalpabilmente attraverso la rete di strumenti *virtuali* (web, smartphone, social network ecc.) non toglie che l'ideale sottinteso dei suoi attori spesso sia a sentire, e a far sentire, presente anche ciò che è lontano, non a celebrare la loro inter-nautica assenza fisica. Così, le foto, le immagini e i video che ci scambiamo sul web, e che tanta parte delle relazioni virtuali rap-presentano, a noi risultano concepiti come prove di realtà, piuttosto che come ammissione di "filtri" (basti vedere la frequenza dell'incidenza pubblica, talora tragica, che tutto ciò ha quando le foto postate intervengono acriticamente sul reale, ossia agiscono proprio come elementi di realtà, anziché come suoi "schermi" effettuali). Questa concezione iconica quale "prova di realtà" corrisponde, allargata ai video, a quanto R. Barthes, *Il messaggio fotografico* (1961), in Id., *L'ovvio e l'ottuso. Saggi critici III*, trad. it. di Vv., Einaudi, Torino 1985; Id., *Retorica dell'immagine* (1964), in *ivi*; Id., *La camera chiara. Nota sulla fotografia* (1980), trad. it. di R. Guidieri, Einaudi, Torino 1980, p. 89, schierandosi tra «i realisti», affermava sulla foto come «immagine senza codice» (cfr. anche J. Ransdell, *The epistemic function of iconicity in perception*, in «Peirce Studies», 1 [1979], pp. 51-66). In una forse impreveduta degenerazione sociale di tutto ciò, nei social è un po' come se nella iconizzazione di se stesso ciascuno intendesse proporre (seppur magari ritoccandolo al Photoshop) un *documentario* di sé e della propria vita, un documentario senza stile – dunque, sarebbe meglio parlare di videoriprese a uso domestico. Il problema non è tanto che la foto sia presa all'eccesso

mo tuttavia che già i tre punti evidenziati sopra bastino a far capire come l'equazione "vero = sensorialmente esperibile" possa valere, e dispiegare tutta la sua forza epistemologica (anche nello specifico giuridico-processuale, ad esempio per valutare il grado di attendibilità delle prove addotte), soltanto se si accettano i taciti principi che la informano. Riprendendo i suddetti tre punti, basterebbe: a) seguire Heidegger nel progetto di demolizione della metafisica della presenza o, per altro verso, ripercorrere culturalisticamente quel che accenniamo nel secondo capitolo sulle regole di David Lewis<sup>23</sup>, per avere una prospezione ben differente di ciò che "vero" può essere (rispettivamente, il vero della filosofia ermeneutica<sup>24</sup> e il vero relativisticamente de-finito); b) decentrare l'uomo come *dominus* onnipresente sulla scena del discorso filosofico, per rivalutare l'opzione, quantomeno possibilista, di ontologie che ci sfuggano completamente ma che non per ciò non siano, e questo senza ricadere in ipostasi metafisiche, bensì, con piglio iper-riflessivo, respingendo la «fallacia *ad ignorantiam*, tipica proiezione di un pensiero egocentrico che decreta in modo apodittico la realtà esclusivamente in base a ciò che risulta o non risulta a lui»<sup>25</sup>; c) volgersi a un pensare altrimenti l'evento morte<sup>26</sup>, per reimmettere nel circuito pubblico la discutibilità culturale di un accadimento così rilevante, senza l'ossessione di confezionare certezze sull'aldilà.

Cose analoghe potremmo dire sulla logica probatoria che sostiene tanta visione della verità di oggi e che tanto ruolo ha in tribunale<sup>27</sup>, ma che può valere solo se si convalida la concezione semiotica delle tracce di autenticità; ossia sul fatto che, caduto il mito di una

come traccia del reale (il regime della asimbolia coincide con una naturalizzazione della dimensione segnica, qui del segno fotografico); è che molti nativi digitali confondano la propria realtà personale col puzzle delle loro foto, videoriprese, mediazioni verbali (la messaggistica dei social) postate, al di fuori di un emozionante incontro corporeo con l'intersoggetto. Stimolante, al proposito, il film di Giuseppe Tornatore *La corrispondenza*, del 2016.

<sup>23</sup> Cfr. *infra*, cap. 2, pp. 102 ss.

<sup>24</sup> Cfr. H.-G. Gadamer, *Che cos'è la verità. I compiti di un'ermeneutica filosofica* (1993<sup>2</sup> e 1997), ed. it. a cura di S. Marino, Rubbettino, Soveria Mannelli.

<sup>25</sup> *Infra*, cap. 1, n 59.

<sup>26</sup> Cfr. *infra*, cap. 1, par. 3.

<sup>27</sup> Cfr. P. De Luca, *Da Pitagora al 'mostro di Firenze'. La ricerca della verità in filosofia e nel processo penale*, Giuffrè, Milano 2011; S. Leonesi, C. Toffalori, *Logica a processo. Da Aristotele a Perry Mason*, F. Angeli, Milano 2016.

verità che epifanicamente appaia sempre da sé e in sé, si è scaricato il potere di accertamento sul rappresentazionismo del *signum* che sta al posto dell'*ens*, con ciò stesso esponendosi però anche al rischio metonimico/metastatico<sup>28</sup> del *qui pro quo* (appunto, il segno che vicaria sul piano conoscitivo ciò che è, ma non sempre in maniera immune da fraintendimenti).

Tutto ciò non vuol dire che fra le componenti sintattiche di convenzionalità del “vero” – vero in quanto è/vero in quanto è conoscibile per via di *adaequatio rei et intellectus* – oggi quelle della primazia sensoriale e della logica probatoria articolantisi nelle varie forme di empirismo induttivo e abduttivo<sup>29</sup> non siano forse le convenzionalità meno remote per una soddisfacente ricognizione dell'accaduto. Vuol solo dire che non sono le migliori in sé, ma in base a una complessa serie di premesse logiche, antropologiche, culturali che le rendono le più accettabili per la nostra mentalità. Quanto basta per concludere che tutto è verità *formale*, non nella necessaria assenza di una *sostanza*, ma nella ineluttabile assenza di una sostanza criticamente dichiarabile come necessaria. E quindi, sul piano specifico del diritto, quanto basta (a prescindere da obiezioni etiche) per decretare insostenibile un codice penale che contempra la pena di morte, ossia il diritto d'infliggere l'interruzione della vita sulla base di premesse veritative tanto infondate – ma quanto *non* basta a concludere che allora una comunità umana possa fare a meno di una regolamentazione precisa e formalizzata degli atti leciti e degli atti illeciti: anarchica sospensione di giudizio che ben difficilmente eviterebbe l'insediarsi, a quel punto, di un sistema di “giustizia” puramente potestativa e autoritaria per mano dei soggetti forti della comunità. Come ha detto

<sup>28</sup> Allarghiamo, meno brillantemente, alla “metonimia” lo splendido gioco di parole che U. Eco, *Il pendolo di Foucault* (1988), Bompiani, Milano 1990, p. 447, proponeva fra “metatesi” e “metastasi” nel quadro del portato conoscitivo, addirittura cosmologico, della semiologia. È Diotallevi a parlare, rivolgendosi a Jacopo Belbo: «“Hai mai riflettuto che il termine retorico metatesi è simile al termine oncologico metastasi? [...] Noi, e chiunque cerca un senso segreto oltre la lettera, noi siamo usciti di senno. E così hanno fatto le mie cellule, obbedienti. Per questo io muoio, Jacopo, e tu lo sai”». Non resta che da notare la paronomasia delle parole “ontologia” e “oncologia”.

<sup>29</sup> Cfr. L. Ferrajoli, *Diritto e ragione*, cit., pp. 24 ss., 111-132, 551, 621, 627, 640. Sull'abduzione cfr. U. Eco, Th.A. Sebeok (a cura di), *Il segno dei tre. Holmes, Dupin, Peirce* (1983), trad. it. di G. Proni, Bompiani, Milano 2000; G. Tuzet, *La prima inferenza. L'abduzione di C.S. Peirce fra scienza e diritto*, Giappichelli, Torino 2006.

Napoleone, «L'anarchia è il primo gradino del potere assoluto».

Così, quando Ferrajoli scrive: «Se una giustizia penale interamente “con verità” costituisce un'utopia, una giustizia penale interamente “senza verità” equivale a un sistema di arbitrio»<sup>30</sup>, per noi il passo – ineffabilmente scelto ad esergo del saggio – è sottoscrivibile non perché ci sia una qualche forma di «verità» che in termini epistemologici si possa affrancare del tutto da “arbitrarietà sistemica”, ma perché, una volta detto questo (e tenuto massimisticamente ben fermo), in un'aula di tribunale si può incrociare lo sguardo di una madre a cui hanno ucciso il figlio, seduta ad attendere la sentenza, e farle un occholino dolente ammiccando: “Ci siamo capiti su ciò che Ferrajoli intende dire”.

<sup>30</sup> L. Ferrajoli, *Diritto e ragione*, cit., p. 18.

# Polifonica

---

L'elenco completo delle pubblicazioni  
è consultabile sul sito

**www.edizioniets.com**

alla pagina

<http://www.edizioniets.com/view-Collana.asp?col=Polifonica>



---

## Publicazioni recenti

10. Edi Cecchini (a cura di), *Casa Futuro. Perché io no?*, 2019, pp. 120.
9. Gianluca Corrado, *Processo alla verità o processo della verità? Il giudizio tra filosofia e diritto*, 2019, pp. 192.
8. Carlo Coppelli, *La cornice e lo specchio. Riflessioni ed esperienze di terapia nei luoghi dell'arte*, 2018, pp. 264.
7. Elena Marcheschi (a cura di), *Videogame Cult. Formazione, arte, musica*, 2019, pp. 176.
6. Fabrizio Meroi, Paolo Vanini (a cura di), *Rivoluzioni. Aspetti del pensiero del Novecento*, 2018, pp. 284.
5. Mariateresa Gammone, Francesco Sidoti, Corrado Veneziano, *I carabinieri e l'identità italiana*, con una nota di Nando dalla Chiesa, 2018, pp. 244.
4. Giancarlo Gambula, *La consapevolezza del Sé. Sviluppo delle competenze di cittadinanza*, 2017, pp. 192.
3. Maria Antonella Galanti, Bruno Sales, *Disturbi del neurosviluppo e reti di cura. Prospettive neuropsichiatriche e pedagogiche in dialogo*, 2017, pp. 278.
2. Luca Mori, *Orbis Pictus. Per una storia della filosofia dell'informazione*, 2017, pp. 168.
1. Maria Antonella Galanti, Sandra Lischi, Cristiana Torti (a cura di), *Una gigantesca follia. Sguardi sul Don Giovanni*, 2016, pp. 292.

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di maggio 2019