

RELATIVISMO: DEFINIZIONE, SCHEMI E CORNICI

Vittorio Villa

1) Introduzione: i “perché” di una indagine sul relativismo.

In questa mia relazione cercherò contestualmente, sia di render conto di alcuni aspetti del dibattito sul relativismo, per come viene fuori dagli atti del convegno, pubblicati nel volume della Aracne, convegno organizzato da me e dal mio “gruppo di Palermo” (Giorgio Maniaci, Giorgio Pino e Aldo Schiavello); sia di proporre alcune mie riflessioni sul relativismo, che sono contenute in un saggio (“Relativismo: un’analisi concettuale”) pubblicato in “Ragion pratica” (28, 2007, pp. 55-76), e poi ripubblicato, con alcune modifiche, con il titolo “Relativismo: una minaccia per l’Europa?” (in “Identità, diritti, ragione pubblica in Europa”, a cura di I. Trujillo e F. Viola. Il Mulino, Bologna, 2007, pp. 331-354).

Vorrei però prima dire qualcosa sul perché ho cominciato ad interessarmi di “relativismo”, un tema in fondo distante (almeno come tema di carattere generale) dal mio campo di ricerca in quanto filosofo del diritto.

Come fattori motivanti hanno giocato due elementi, uno di carattere teorico, l’altro di carattere pratico.

Il primo è legato ai miei interessi di carattere epistemologico. A metà degli anni 90 ho cominciato ad elaborare una concezione epistemologica “costruttivistica”, che ho poi provato ad applicare alla conoscenza giuridica (tale lavoro è poi culminato nel libro “Costruttivismo e teorie del diritto” del 1999). Certamente una prospettiva costruttivistica ingloba elementi di carattere costruttivistico, con il suo negare che la conoscenza possa rivolgersi al mondo in termini assoluti (con l’“occhio di Dio”), a prescindere dall’adozione di uno schema concettuale.

Un secondo elemento, di carattere pratico, è legato alla mia profonda insoddisfazione (uso un eufemismo), per il modo assolutamente inadeguato e strumentale con cui il termine viene usato nel nostro dibattito pubblico, soprattutto dalle gerarchie ecclesiastiche e dagli intellettuali ad essa vicini, come clava per colpire e screditare la cultura laica, e per delegittimare le forze politiche collocate, in qualche senso (ma molto debolmente), in quell’area. Lo *slogan* che si sente più spesso risuonare è quello della «dittatura del relativismo»: le nostre democrazie vivrebbero ormai sotto il giogo di questa dittatura, una vera e propria morsa soffocante che metterebbe seriamente in pericolo i fondamenti etico-politici del nostro vivere comune. Il relativismo sarebbe, insomma, una sorta di una malattia mortale, non solo per l’Italia, ma, più in generale, per tutte le comunità politiche occidentali. A partire da questa denuncia, parossisticamente reiterata, viene poi mossa una serie di attacchi alla cultura laica che, in quanto relativistica, è espressione non già di una «sana laicità», ma di un «deteriore laicismo».

Ma la cosa più grave, per quello che qui più interessa, è che nel muovere questi attacchi si omette del tutto di precisare (perlomeno nella maggior parte dei casi), come fa opportunamente notare Annalisa Coliva nel nostro volume, il significato che viene attribuito alla locuzione in questione. Nei casi in cui, invece, tale definizione venga fornita, sia pure in modo molto vago e generico, l’operazione viene condotta in modo

rozzo e sbrigativo, e si risolve con l'attribuire a questa locuzione significati piuttosto peregrini, che sono distanti dalla sua storia culturale o che comunque non sono in sintonia con quelli che essa viene oggi ad assumere nel contesto del dibattito filosofico più recente. Il risultato più probabile che ne deriva è quello di determinare una più o meno interessata sovrapposizione semantica con altre nozioni più o meno limitrofe. Così accade che il relativismo venga confuso, a seconda dei casi, con il «nichilismo», ovvero con lo «scetticismo», o con il “soggettivismo”, ecc.

Insomma, ho sentito l'esigenza di dare un contributo alla riabilitazione di una veneranda tradizione di ricerca, particolarmente rilevante nella storia della filosofia occidentale, che spesso è stata data per morta, ma che è sempre riuscita a risorgere, in barba ai tentativi di confutazione logica, sempre dati per definitivi (un'eco di questo tipo di critiche lo si può trovare nel libro, nel saggio di Coliva). In realtà sono convinto, come dice un passo molto bello di MacIntyre da me citato, che il fatto che si sia provato a confutare definitivamente così spesso il relativismo (peraltro senza successo), è un segno sicuro che esso contiene importanti elementi di verità. Nel fornire questo contributo credo di essermi mosso lungo la strada tracciata dai miei maestri Bobbio e Scarpelli: per questi studiosi l'indagine filosofica ha fra i suoi compiti più peculiari (ed è quello in cui realizza una istanza di carattere etico-politico) quello della chiarificazione linguistica del significato di termini che nel linguaggio ordinario sono usati in modo inappropriato.

2) Il relativismo nella filosofia contemporanea

Ben altro spessore ha la discussione sul relativismo nel contesto della filosofia contemporanea, dove, non a caso, la questione della definizione di questa nozione assume il ruolo di necessario elemento pregiudiziale ad ogni tipo di indagine ulteriore. Del resto anche nel nostro libro quasi tutti i relatori si sono misurati, sia pure con esiti diversi, con la questione della definizione di relativismo (si veda, ad esempio, il saggio introduttivo della Baghramian).

Sta di fatto che la questione del relativismo sta oggi al centro del dibattito nella filosofia contemporanea (ma assistiamo anche a tentativi di riabilitazione della nozione, per merito della cultura laica, nel nostro dibattito pubblico: il relativismo è stato selto come tema centrale delle “giornate della laicità”, organizzate a Reggio Emilia dal 15 al 17 Aprile). Se, ad esempio, guardiamo al contesto della filosofia analitica e post-analitica, ci accorgiamo che questo dibattito conosce una fase di grande fortuna. Per tutto un lungo arco di tempo, e certamente per buona parte del secolo scorso, perlomeno fino agli anni “70, era stata invece dominante la tesi che il relativismo fosse ormai stato definitivamente confutato, ad esempio sulla base di una qualche versione del tradizionale *self-refuting argument*. In quel periodo venivano offerte versioni caricaturali delle posizioni relativiste, che venivano presentate in chiave totalmente peggiorativa e denigratoria, al punto che pochi filosofi provavano ad allestire una difesa esplicita del relativismo. La maggior parte di coloro che esponevano tesi che avrebbero potuto avere una qualche implicazione relativistica occupava gran parte del suo tempo a cercare di evitare tali conseguenze e a discolarsi da tale accusa.

Lungo tutto quel periodo, e soprattutto dagli anni “40 in poi, l'idea che trovava maggiori consensi era quella secondo cui, essendo non praticabile la strada del *relativismo cognitivo*, l'unica versione percorribile del relativismo fosse quella etica, e in particolare quella del *relativismo metaetico*. Si era convinti, insomma, che una

concezione relativista potesse prosperare soltanto in forma assolutamente *specificata* e *limitata*, che era sostenibile nei limiti in cui poggiasse saldamente su concezioni epistemologiche di tipo assolutistico e oggettivistico. L'assunzione di sfondo di queste tesi, tipica della concezione epistemologica prevalente in quegli anni (una versione sofisticata del neopositivismo), era che i giudizi di fatto fossero *oggettivi*, e rappresentassero una realtà in sé, mentre i giudizi di valore fossero *soggettivi*, e rappresentassero delle proiezioni di emozioni e di atteggiamenti sulla realtà. Sulla base, dunque, della condivisione di questa contrapposizione dicotomica fra “giudizi di fatto oggettivi” e “giudizi di valore soggettivi” si poteva poi sostenere che il *relativismo metaetico* fornisse una caratterizzazione plausibile della “soggettività” dei giudizi etici, mentre il *realismo metafisico* rappresentasse la cornice di sfondo all'interno della quale giustificare la “oggettività” dei giudizi di fatto.

Le cose cominciano a cambiare a partire dalla fine dagli anni “70. In questa sede vorrei sottolineare due aspetti importanti di questo mutamento di prospettiva riguardo al modo di affrontare il tema del relativismo.

Il primo aspetto riguarda il fatto che cominciano a diffondersi, soprattutto negli anni “80, studi che mostrano come il relativismo sia in grado di evitare piuttosto agevolmente i tentativi di confutazione, avendo peraltro a disposizione più di una strategia argomentativa. E' opportuno riassumere brevemente l'argomento, prima di tutto perché ha un peso importante nella discussione sul relativismo, e poi perché della possibile incoerenza logica del relativismo stesso si è discusso molto nel convegno, come è testimoniato dai saggi contenuti nel volume.

Per gli scopi che mi propongo è sufficiente un cenno alla struttura fondamentale dell'argomento, che peraltro non fa che ricalcare quella del “paradosso del mentitore”. I critici anti-relativisti fanno notare che, quando il relativista esprime la sua convinzione fondamentale sulla necessaria relatività contestuale di criteri e credenze (convinzione che può essere sintetizzata con l'enunciato “ogni affermazione che faccio è relativa”), questo enunciato può essere interpretato in due modi: o è vero in tutti i contesti, e allora il relativista produrrebbe un asserto *self-refuting*; ovvero è vero in modo soltanto relativo (al contesto di chi sta facendo quell'affermazione), e dunque sarebbe falso per il suo rivale, l'“assolutista”, con la conseguenza che il relativista non disporrebbe di alcun argomento da opporre nei suoi confronti.

A me pare che, anche a prescindere dal fatto se la dimensione di carattere logico sia per davvero l'unica rilevante nella discussione sul relativismo (e io personalmente non lo credo), nel corso di questi ultimi decenni i relativisti abbiano elaborato strategie di risposta soddisfacenti a questo argomento, soffermandosi su entrambi i corni del dilemma, e cioè, o tenendo ferma la tesi relativista “forte”, chiarendone però l'esatta portata, ovvero cercando di indebolirla (come se, in sostanza, dicessero “non tutte le affermazioni che faccio sono relative”). Naturalmente, riuscire a rispondere a questo argomento non vuol dire affatto che il relativismo sia una prospettiva plausibile, ma quanto meno che l'argomento della coerenza logica dovrebbe essere riformulato su nuove basi, o che, magari, il relativismo dovrebbe essere criticato usando argomenti di natura diversa, di carattere filosofico più “sostanziale”.

I saggi qui pubblicati offrono uno spaccato abbastanza esauriente di alcune delle strategie argomentative che possono essere messe in campo per sfuggire al *self-refuting argument*. A mio avviso è possibile distinguere due tipi di strategie di risposta, che variano a seconda del fatto se venga accettata la tesi relativistica *forte*, ovvero se essa venga indebolita con il ricorso a versioni *moderate* o *locali* di relativismo.

Del primo tipo di strategia fanno parte diverse linee argomentative, di alcune delle quali cercherò di render brevemente conto qui di seguito, con particolare riferimento ai saggi presenti nel volume.

In primo luogo, vi è una linea argomentativa che muove dalla convinzione che le critiche basate sulla incoerenza logica delle concezioni relativiste abbiano ancora un peso decisivo, ma che tuttavia debbano essere riformulate.

Un esempio di questa linea argomentativa ci è offerto da Annalisa Coliva, la quale, muovendo dal fronte anti-relativista, sostiene che il relativismo possa in effetti sfuggire alla contraddizione che risulta dall'esprimere un asserto *self-refuting* ("P e non-P"), e che vi possa riuscire interpretando "non alla lettera" i proferimenti dei parlanti impegnati in dispute relativiste (potrebbero variare, sempre in relazione a questi proferimenti, o il loro stesso contenuto, o le loro condizioni di verità, ovvero i loro parametri di valutazione, sempre in termini di verità). Così facendo, sempre secondo Coliva, il relativismo sarebbe in grado, è vero, di rispondere alla critica più radicale (quella di produrre affermazioni *self-refuting*), ma non potrebbe comunque sottrarsi all'accusa di incoerenza: infatti la relativizzazione ad un parametro (che può assumere valori diversi) delle affermazioni dei parlanti salvaguarderebbe i principi della logica classica, ma non consentirebbe più di render conto del disaccordo fra le affermazioni dei parlanti, collocati nei diversi contesti, disaccordo che sarebbe un altro requisito essenziale di una concezione relativista. Si produrrebbe così, per Coliva, un contrasto insanabile fra due requisiti entrambi essenziali per il relativismo: da una parte la relativizzazione ad un determinato parametro delle affermazioni di carattere relativo, dall'altra l'esistenza di un genuino disaccordo fra di esse.

In secondo luogo, vi è una linea argomentativa che prende sul serio la tesi relativistica nel suo senso più forte, ma ritiene che essa, se correttamente intesa, non produca alcun tipo di contraddizione.

Da questo punto di vista, un primo orientamento si sforza di mutare il significato della contraddizione, trasferendola dal piano del "linguaggio che parla del mondo" a quello del "mondo in quanto rappresentato dal linguaggio".

Su questo tipo di argomenti fanno leva, ad esempio, Alberto Artosi e Ugo Zilioli nei saggi contenuti in questo volume. Il primo cerca di mostrare come sia la natura stessa (natura umana inclusa) a cambiare nel corso dell'evoluzione rendendo false affermazioni che erano prima credute vere (sull'esistenza degli dei, ad esempio). Il secondo si sforza di recuperare le radici filosofiche del relativismo nel pensiero di Protagora, all'interno del quale, secondo la sua interpretazione, la potenziale contraddittorietà della tesi relativista "forte" viene superata spostando di nuovo il suo campo di riferimento dal linguaggio alla realtà stessa, dal livello epistemico quello ontologico: ciò che è relativo (ed indeterminato) per Protagora sono le cose (le proprietà degli oggetti), e da ciò dipende il modo diverso in cui possiamo di volta in volta percepirle.

E' interessante notare come un'eco di questa tesi di Protagora, nell'interpretazione offerta da Zilioli, risuona nelle recenti tesi presentate dal costruttivismo di Nelson Goodman, secondo cui *versioni del mondo* confliggenti possono presentare pretese di verità altrettanto buone, che non sono contraddittorie in quanto fanno riferimento a mondi diversi; secondo Goodman, l'importante è che la contraddizione non si presenti all'interno della stessa versione del mondo.

Un secondo orientamento (si veda lo *strong programme* sulla sociologia della conoscenza, sviluppato dalla scuola di Edinburgo, e cioè da Barnes e da Bloor) della

linea argomentativa che prende sul serio la tesi relativistica nel suo senso più forte, ma ritiene che essa, se correttamente intesa, non produca alcun tipo di contraddizione, è quello che presenta la tesi seguente: il relativista, coerentemente con le premesse del suo argomento, dovrebbe considerare la sua tesi come *interna* allo schema concettuale adottato da chi la condivide o al contesto culturale di cui egli fa parte, e dunque come una tesi anch'essa *relativa* rispetto a quella cornice. Si tratterebbe, in questo senso, di un *second order relativism*, un relativismo che sostiene una tesi *self-referential*, ma non *self-refuting* : una tesi che non avrebbe nulla da opporre agli argomenti dell'assolutista, se non il fatto di costituire una proposta definitoria, alternativa a quella dell'assolutista, rispetto a tutta una serie di nozioni-chiave («conoscenza», «verità», «criterio epistemico», ecc.), proposta che viene considerata come vera o come razionalmente accettabile all'interno di un determinato contesto.

Il secondo tipo di strategia, come ho detto sopra, cerca di lavorare sul secondo corno del dilemma, e cioè si preoccupa di indebolire, in qualche modo, l'affermazione relativistica fondamentale (“non tutte le affermazioni che faccio sono relative”). Questo obiettivo può essere perseguito perlomeno in due modi: o presentando il relativismo sempre come una tesi *globale*, ma meno forte di quella sopra esaminata; ovvero sviluppando tesi relativiste *locali*, che si assume valgono solo in determinati ambiti disciplinari, ma non necessariamente in altri.

Due esempi, contenuti in questo volume, del primo modo di articolare questa strategia argomentativa, sono rappresentati dalla posizione di Frega e da quella di Dell'Utri.

Roberto Frega, per la verità, afferma che le sue tesi valgono soltanto per l'ambito normativo, e cioè per il relativismo etico e per quello culturale, ma in realtà esse hanno una portata ben più ampia e possono applicarsi anche all'ambito genericamente cognitivo. La sua proposta, che viene da lui caratterizzata come *relativismo modesto*, rappresenta un indebolimento del relativismo forte su di un punto in particolare: il suo relativismo, cioè, non rifiuta aprioristicamente la universalizzazione di tesi sostenute e difese in ambito locale (il *contesto di giustificazione* di queste tesi è locale), purché tale processo sia il risultato di una generalizzazione di carattere empirico e non già un presupposto di partenza a priori (il *contesto di applicazione* delle tesi in questione può essere universale).

Anche Massimo Dell'Utri sostiene una forma debole di relativismo, da lui etichettato come *relativismo moderato*, che in fondo in modo non è troppo dissimile da quello di Frega, anche se muove da premesse filosofiche differenti. Secondo Dell'Utri il *relativismo radicale* postula un grado “massimo” di dipendenza di norme, valori, criteri, concetti, eccetera, dalla cultura entro cui sorgono, mentre il *relativismo moderato*, pur ammettendo che tali elementi non possano che nascere come relativi a specifiche culture, tuttavia riconosce che alcune parti fondamentali degli apparati normativi e dei valori (le nozioni di “oggettività” e di “verità”, ad esempio) rappresentano patrimoni condivisi da culture diverse.

Un ulteriore modo di articolare questa seconda strategia argomentativa consiste, come ho già detto sopra, nel proporre versioni limitate di relativismo, esplicitamente riferite a particolari ambiti disciplinari. Nel presente volume sono state discusse due diverse versioni di relativismo *locale*.

Una prima versione, che potremmo chiamare *relativismo semantico o della verità*, è quella che viene presentata nell'ambito della filosofia del linguaggio di tradizione analitica e che viene in particolare discussa dai saggi di Claudia Bianchi e

Paul O'Grady. Essa presenta la tesi secondo cui, in relazione a discorsi che contengono espressioni di gusto personale, modali epistemici, predicati esprimenti qualificazioni di carattere morale, futuri contingenti, eccetera, la valutazione della verità non dipende soltanto dal contesto nel quale tali discorsi vengono proferiti, ma anche dal contesto –variabile– in cui essi vengono valutati (*contesto di valutazione*).

Sembra a molti, o almeno questa sembra essere l'interpretazione prevalente, che questo “nuovo relativismo” sia una teoria a carattere esclusivamente semantico, non provvista quindi di un'ulteriore valenza epistemica o ontologica, e che dunque abbia un carattere eminentemente *locale*.

Una seconda versione, che ha una storia filosofica molto più lunga e collaudata, è quella sviluppata nell'ambito dell'etica, uno degli ambiti in cui, come ho già detto prima, il relativismo ha mietuto i suoi successi più rilevanti. In questo libro il relativismo in ambito etico viene discusso dai saggi di Barberis e Lecaldano.

Mauro Barberis distingue tre forme di relativismo etico e ne discute due in modo particolare, considerandole entrambe sostenibili: un relativismo di carattere *metaetico*, secondo cui i valori esistono in quanto produzioni umane, legate ai loro contesti di produzione; e un relativismo *etico in senso stretto*, che secondo Barberis combina aspetti *conoscitivi*, *normativi* e *concettuali*. Quest'ultima forma di relativismo etico sostiene al fondo la tesi secondo cui nessun sistema etico, *positivo* o *critico* che sia, può mai avanzare pretese universali, e proprio perché tali sistemi hanno alla loro sommità valori ultimi confliggenti.

Eugenio Lecaldano dice espressamente che la versione di relativismo che espone nel suo saggio è limitata all'ambito etico, e dunque ha un carattere eminentemente locale. Si tratta di una versione moderata di relativismo meta-etico, sulla base della quale si sostiene che le nostre valutazioni morali fondamentali dipendono dai nostri sentimenti morali, e in particolare da quelli che Lecaldano chiama, sulla scia di Hume, *sentimenti morali situati*, «sentimenti che vengono generati solo in quanto abbiamo guadagnato, con l'aiuto dell'immaginazione, un punto di vista comune e generale che ci permette di approvare o disapprovare una persona sulla base delle sue qualità e principalmente delle azioni piacevoli o dannose che compie nei confronti di coloro con cui essa è in relazione».

La conclusione che mi sento di trarre dalla breve analisi dei modi con cui il relativismo contemporaneo riesce a uscir fuori, in modo tutto sommato soddisfacente, dalla trappola del *self-refuting argument*, è che non credo sia possibile aver ragione del relativismo con le sole armi della confutazione logica. La logica, insomma, non è in grado di fornire argomenti invincibili pro o contro il relativismo. La verità è che, nel dialogo critico che vede impegnati, su due fronti opposti, il relativismo e l'assolutismo, siamo prima o poi costretti ad impiegare *argomenti filosofici di carattere sostanziale*; e così facendo ci incamminiamo su di una strada che non prevede uno sbocco di carattere radicalmente confutatorio, né in un senso né nell'altro. Da questo punto di vista, ritengo allora che abbia ragione Barberis quando dice, limitatamente alla contesa fra assolutismo etico e relativismo etico (ma questa considerazione può essere estesa all'assolutismo e al relativismo di carattere globale), che la «scelta fra le due dottrine richiede ragioni... ma è, in ultima istanza radicale e non razionale: una scelta “senza ragioni”».

La discussione or ora svolta, all'interno della quale ho esaminato i vari modi in cui gli autori dei saggi del volume si confrontano con il tema della confutazione logica del relativismo, mi consente di segnalare una differenza importante, che separa, in modo più o meno netto, due modi diversi di trattare il tema del relativismo: una

differenza che riguarda quello che potremmo chiamare lo *stile filosofico*. Con questa denominazione non voglio affatto dire che l'adozione dell'uno o dell'altro stile rappresenti una scelta *neutra*, di mera presentazione formale degli argomenti, ma senza alcuna rilevanza teorica; al contrario, si tratta di una scelta che orienta in modo rilevante l'interpretazione delle tesi relativiste, determinando anche un ordine gerarchico nella lista degli argomenti da utilizzare pro o contro di esse.

Estremizzando un po' il discorso, perché vi sono degli autori che non ricadono in modo netto nell'uno o nell'altro dei due schieramenti, si può così distinguere, da una parte, uno *stile filosofico analitico*, all'interno del quale il metodo di indagine prescelto è quello dell'analisi logica del linguaggio. Ciò comporta un modo affatto peculiare di configurare gli oggetti di cui di volta in volta parlano le concezioni relativiste (sistemi etici, sistemi culturali, schemi concettuali cognitivi, eccetera), oggetti che sono invariabilmente configurati come insiemi di asserzioni, di cui valutare le relazioni logiche intra-testuali (la coerenza interna) ed extra-testuali (il loro valore di verità), le condizioni di proferimento, il riferimento a parametri contestuali, eccetera; e comporta anche la scelta, fra gli argomenti astrattamente utilizzabili pro o contro le tesi relativiste, di quelli che hanno a che fare con la coerenza logica delle posizioni relativiste. Tipica espressione di questo stile filosofico è il saggio di Annalisa Coliva, che presenta una conclusione secondo cui i tratti costitutivi del relativismo non possono essere messi insieme in modo coerente, così come avviene con la figura del "quadrato rotondo".

Dall'altra parte, è possibile individuare uno stile di analisi che non ha i contorni chiari e netti di uno stile filosofico unitario, e che quindi è più facile etichettare, *in negativo*, come *stile filosofico non analitico* (quanto meno nel senso stretto del termine). All'interno di questo secondo modo di condurre l'analisi filosofica gli oggetti di cui parlano le concezioni relativiste non sono più costituiti –perlomeno direttamente– da sistemi di enunciati, ma da elementi di natura diversa, quali *pratiche sociali, forme di vita, tradizioni storico-culturali*, eccetera. Conseguentemente, l'esame critico del modo in cui le concezioni relativiste trattano questi oggetti non si concentra più, in prima battuta, sul profilo della loro coerenza logica, ma semmai su quello dell'adeguatezza della loro capacità di carattere rappresentativo-esplicativo, nei molti sensi in cui questa capacità può essere sviluppata (ad esempio, in chiave di ricostruzione storico-culturale, di disvelamento ideologico di relazioni di potere sottostanti, di individuazione di nessi funzionali all'interno di questi sistemi, eccetera).

Se si vuole, un caso paradigmatico di stile filosofico che si contrappone espressamente a quello analitico è quello ben rappresentato da Roberto Frega, secondo cui, appunto, un universo etico o culturale non è un sistema simbolico fatto di credenze, teorie e altri oggetti linguistici, ma piuttosto un universo di pratiche popolato da agenti.

3) Il problema della definizione di "relativismo"

A fronte della marcata differenza di stili filosofici segnalata nel paragrafo precedente, è sembrato ad alcuni partecipanti al convegno, come ad esempio a Tedesco, che fra le posizioni "analitiche" e quelle "non analitiche" si fosse creata una sorta di "faglia" che rendesse molto difficile, se non proprio impossibile, il dialogo, come accade quando si è in presenza di una situazione di *incommensurabilità* fra schemi concettuali alternativi. Personalmente non ho avuto la stessa impressione. A

me è anzi sembrato che qualche importante filo comune nel dibattito ci fosse, e che in qualche modo si fosse stabilita, fra i partecipanti, una sorta di intesa, quanto meno parziale, circa il fatto che essi si stessero in fondo riferendo, parlando di relativismo, alla “stessa cosa”.

Questa osservazione ci porta dritti al tema della definizione di relativismo. Quello dell'impossibilità di una definizione unitaria è, del resto, un ritornello costante nel dibattito più recente, ritornello che riecheggia di frequente nelle relazioni al convegno. Ad esempio, Baghramian sottolinea una cosa del genere quando osserva, a mo' di conclusione, che «non c'è nessuna singola definizione di relativismo che renda piena giustizia alla molteplicità di dottrine che ricadono sotto questa etichetta»; e Annalisa Coliva, di rimando, definisce, in linea astratta, il relativismo nei termini di una serie di *condizioni necessarie e sufficienti*, per poi concludere che non si tratta tuttavia di una definizione coerente.

Ebbene, io non penso che l'espressione “relativismo” non sia in grado di svolgere alcuna funzione esplicativa o ricostruttiva di carattere unitario, come invece ritiene Rorty. In altri termini, non ritengo che il progetto di fornire una definizione unitaria di relativismo debba essere abbandonato. Bisogna però capire più chiaramente perché tale progetto risulti di così difficile attuazione. La mia opinione è che la ragione principale di tale difficoltà risieda nel fatto che i modelli di definizione prescelti non sono in grado di portare a termine il compito, e proprio perché non sono “ben ritagliati” per il tipo specifico di *definiendum* con cui hanno a che fare.

Si può subito notare, da questo punto di vista, che le definizioni approntate oscillano fra modelli *troppo deboli* (la definizione per enumerazione (DE) di cui parla Baghramian) e modelli *troppo forti* (la definizione “per condizioni necessarie e – congiuntamente- sufficienti” di cui parla la Coliva). La DE, vista qui come caso paradigmatico di un modello troppo debole, si limita ad elencare le principali dottrine che sono state etichettate come “relativiste” dai loro sostenitori o dai loro oppositori, ed è naturalmente esposta all'obiezione secondo cui il mero elenco non è in grado di trovare un elemento comune alle varie posizioni. Oltretutto, aggiungo, in assenza di un criterio più forte, come si fa a decidere quali concezioni rientrano nell'elenco e quali no?

D'altro canto il modello proposto dalla Coliva, visto come caso paradigmatico delle definizioni troppo forti, pecca per l'eccesso opposto, nel senso che pone condizioni troppo rigide per la costruzione di una definizione unitaria di relativismo. Con questo voglio dire che, se si afferma, come fa la Coliva, che tali condizioni sono congiuntamente rappresentate dal “rifiuto dell'assolutismo”, dalla “relativizzazione ad un parametro delle affermazioni a carattere relativo”, dalla “molteplicità dei valori dei parametri”, dal fatto i valori dei parametri devono essere diversi, e, infine, dal fatto che “tali valori devono essere incompatibili fra di loro”, allora è facile poi arrivare alla conclusione che queste condizioni non possono darsi tutte insieme. Dal canto mio, resto convinto che non è necessario, perché una posizione possa essere caratterizzata come relativista, che essa debba per forza sostenere che i valori attribuiti ai parametri della relativizzazione siano non solo diversi, ma anche incompatibili fra di loro. Ad esempio, nella caratterizzazione che dà del relativismo (il *relativismo robusto*) uno dei suoi più autorevoli esponenti, Joseph Margolis, il carattere della incommensurabilità fra schemi concettuali diversi non è un elemento necessario per definire una posizione come “relativista”.

Insomma, la mia impressione è che nel definire il relativismo si parta sovente con il piede sbagliato. Per incamminarci sulla strada giusta la prima cosa da fare è capire con chiarezza con che tipo di nozione abbiamo a che fare. Ebbene, sia il

“relativismo”, che il suo opposto, l’“assolutismo”, sono esempi paradigmatici di *essentially contested concepts*, e cioè di nozioni (ad esempio, “libertà”, “arte”, “democrazia”) strutturalmente aperte a interpretazioni divergenti, ad attribuzioni di significato fra loro confliggenti. Insomma, il dissenso su quale sia la migliore interpretazione da dare alle nozioni in questione è qui del tutto fisiologico, e non può essere eliminato attraverso il ricorso ad argomenti decisivi. Questo perché l’opzione in favore di una fra le varie concezioni disponibili rinvia inevitabilmente a opzioni di carattere metafisico, che incorporano giudizi di valore di natura molto generale e che non sono suscettibili di forme di controllo e di giustificazione di carattere neutrale e oggettivo.

Ebbene, in tutti i casi in cui il *definiendum* sia costituito da *essentially contested concepts* ho da tempo messo a punto ed applicato un modello di definizione da me chiamato *definizione concettuale*, basato sullo schema “concetto/concezioni”, il cui scopo, *minimale* ma non per questo meno importante, è quello di individuare la – eventuale - *base concettuale comune*, le assunzioni condivise (“tenute per certe”) da più concezioni, diverse o addirittura alternative, vertenti sullo stesso oggetto.

Un elemento importante di questa definizione è quello della sua capacità di render conto, contestualmente, sia degli elementi condivisi (il *concetto*) che degli elementi di differenziazione (appunto, le *concezioni* come interpretazioni di uno stesso concetto) di una nozione *essenzialmente contestabile*; e questa è una caratteristica che ci tornerà molto utile a proposito del relativismo.

Prima, però, di procedere alla definizione è opportuno fornire una precisazione pregiudiziale. Ho detto prima che il relativismo ha molte facce e può esprimere più concezioni. La ragione di ciò è, in realtà, che il relativismo più che esprimere – o identificarsi con - una concezione, è piuttosto una *caratteristica saliente* di un gruppo di concezioni che possono poi essere diverse per contenuti o per ambito disciplinare; concezioni che, però, sono classificabili come “relativiste” in quanto posseggono quella determinata caratteristica. In questo senso, l’obiettivo della definizione concettuale di “relativismo” che mi accingo a proporre è proprio quello di individuare questa caratteristica; e si tratta di una caratteristica che riguarda il modo in cui le affermazioni, le credenze e i criteri considerati come *relativi* devono essere giustificati o convalidati. Ebbene, secondo questa definizione sono da considerarsi relativiste tutte quelle concezioni secondo cui «tutti (*versioni forti*) i - o quantomeno una parte significativa e rilevante dei (*versioni deboli*) - criteri e delle credenze di carattere, di volta in volta, cognitivo, culturale, semantico, etico, estetico, eccetera (a seconda dell’ambito di cui si parla) sono dipendenti da – e dunque *relativi* a - un *contesto* (che può essere un paradigma, una cultura, un linguaggio, eccetera) scelto di volta in volta come punto di riferimento; e questo vuol dire che manca una collocazione, punto di vista o parametro posto “al di fuori di ogni contesto”, che consenta di compiere una valutazione completamente neutrale di questi elementi, e dunque di fare delle affermazioni in termini *assoluti* ».

Da questa definizione risulta evidente come sia proprio *l’assolutismo* la concezione che si contrappone al relativismo; e qui con “assolutismo” intendiamo riferirci, sull’abbrivio della definizione precedente, a «quella caratteristica posseduta da tutte quelle concezioni che ritengono necessario ammettere che una porzione rilevante delle credenze e dei criteri di cui sopra valga in modo indipendente dal riferimento ad un contesto».

E’ importante precisare, a questo punto, che l’elemento del *contesto* risulta decisivo ai fini della definizione di relativismo e delle nozioni che ad esso si contrappongono. Un elemento contestualistico risulta sempre presente nelle

concezioni relativistiche, siano esse, ad esempio, di carattere *epistemico* (e in questo caso il contesto può essere rappresentato da un paradigma o da uno schema concettuale), ovvero di carattere *semantico* (e in questo caso il contesto può essere rappresentato da una situazione comunicativa specifica, senza la cui presenza, secondo il relativismo di tipo semantico, non è possibile attribuire un significato compiuto ad un enunciato). Non è un caso che una concezione semantica oggi molto influente (il *contestualismo semantico*) venga presentata da uno dei suoi principali esponenti (Recanati) come una forma di relativismo.

Mi sembra allora particolarmente opportuno fornire qualche chiarificazione ulteriore sul modo in cui qui intendo la nozione di “contesto”. Ebbene, per *contesto* qui intendo quello che Searle chiamerebbe *background context*, nozione da tenere chiaramente distinta da un'altra in relazione alla quale si usa pure la parola “contesto”, ma per indicare il *contesto situazionale e pragmatico* all'interno del quale una enunciazione viene proferita da un “parlante” e/o recepita ed interpretata da un “ricevente”. In accordo con la prima accezione, per “contesto” deve intendersi una serie di elementi (innanzitutto delle specifiche coordinate spazio-temporali, e poi alcune presupposizioni fondamentali di carattere, a seconda dei casi, cognitivo, valutativo, semantico, culturale, eccetera, che stanno all'interno di queste coordinate) che contribuiscono a formare un determinato -e necessario- “orizzonte complessivo di sfondo” per le affermazioni che vengono fatte al suo interno. Tale orizzonte rappresenta, dal punto di vista “cognitivo/esplicativo”, la base di riferimento per comprendere il senso delle credenze e delle affermazioni di cui sopra; e, dal punto di vista *normativo*, lo stadio terminale (lo «strato di roccia a contatto con la quale la vanga si piega», direbbe Wittgenstein) dei processi di giustificazione di quelle stesse credenze e affermazioni. Usando un altro lessico, di ispirazione ermeneutica, si potrebbe pure dire che un tale insieme di elementi rappresenta l'“orizzonte complessivo di senso per tutti i “prodotti culturali” che stanno al suo interno.

E' ovvio che il contesto può colorarsi in modo diverso a seconda del tipo di elementi che stanno al suo interno; e questi diversi tipi di elementi ci danno la possibilità di distinguere fra varie forme di relativismo. Se, ad esempio, di un determinato contesto fanno parte presupposizioni o schemi concettuali di carattere cognitivo, avremo, corrispondentemente, un relativismo di tipo *cognitivo*, del quale il *relativismo epistemico* è una componente. Se, invece, gli elementi del contesto di riferimento sono rappresentati da processi di carattere comunicativo, avremo un relativismo di carattere *semantico*. Se, ancora, gli elementi del contesto di riferimento sono rappresentati da credenze normative e/o valutative, avremo un relativismo di carattere *valutativo*, di cui il relativismo metaetico è una parte. Se, infine, gli elementi del contesto sono quelli che contribuiscono a costituire una determinata formazione culturale nel suo complesso, avremo un relativismo di tipo *culturale*; e così via.

La definizione di relativismo proposta è senz'altro minimale; forse ha ragione Barberis nel dire, nella sua relazione, che è poco informativa, ma non è per questo meno importante; certamente non è sufficiente per caratterizzare nei dettagli una posizione come relativista, ma non è questo il suo scopo. Sono le concezioni, infatti, muovendo dal concetto comune, a sviluppare questo concetto in direzioni diverse.

Del resto, l'elemento del “necessario riferimento ad un parametro” è stato frequentemente invocato a proposito della definizione di relativismo, anche se si è poi sottolineato che non era comunque un elemento sufficiente. E' stato ad esempio invocato dalla Coliva nei termini di una *condizione necessaria ma non sufficiente*, caratterizzabile come “relativizzazione di un valore X (fatti, verità, bene, bello,

eccetera) ad un parametro Y (lingue, culture, standard di valutazione, eccetera)”. Ma è stato anche chiamato in causa da Crispin Wright, quando parla di un *relativismo minimale*, cioè di una tesi che può essere sintetizzata, nel linguaggio ordinario, come quella secondo cui «non c’è nessuna cosa che può essere caratterizzata per il fatto soltanto di esibire semplicemente la proprietà Φ ». Con tale affermazione Wright vuole dire che questa affermazione ha un carattere relativistico nei limiti in cui una sua enunciazione implichi sempre una relazione ad un parametro addizionale (il parametro “V”), non contenuto nella struttura sintattica dell’enunciato; e i valori assunti dal parametro possono variare in relazione alle caratteristiche di chi, ad un determinato momento, valuta quella enunciazione.

Anche per Wright, come prima per la Coliva, l’elemento della “relativizzazione ad un parametro” non basta per la definizione di relativismo; nel caso di Wright, quello che il relativismo dovrebbe ancora mostrare è l’impossibilità di affermare, in casi del genere, la superiorità di una affermazione (etica, epistemica, cognitiva, eccetera) basata su di un certo valore del parametro rispetto alle affermazioni basate su altri valori, e dunque l’esistenza di *faultless disagreements*.

Alle posizioni espresse dalla Coliva e da Wright si può però replicare, dal mio punto di vista, che il fatto che tale elemento non sia ritenuto sufficiente per una concezione compiutamente sviluppata di relativismo non vuol dire che non possa costituire una buona base per una sua definizione, una *definizione concettuale minimale*, appunto, che poi ha comunque necessariamente bisogno di essere integrata attraverso l’elaborazione di concezioni.

Questa definizione, nonostante sia per davvero *minimale*, come ho rilevato sopra, è però già in grado di fornirci alcuni strumenti adeguati per distinguere il relativismo da tutte quelle nozioni («scetticismo», «nichilismo», «anarchismo», «soggettivismo», «pluralismo»), che come ho già detto, vengono frequentemente confuse con esso (e questo è il caso del nostro dibattito pubblico).

Nel fare queste distinzioni sono costretto a procedere in modo molto schematico. Innanzitutto il relativismo, così definito, si distingue nettamente dallo *scetticismo*, e cioè da tutte quelle posizioni che mettono strategicamente in dubbio la *verità* o la *asseribilità garantita* di affermazioni o credenze, nei vari campi in cui esse vengono espresse. Queste ultime posizioni sono in realtà parassitiche nei confronti delle concezioni assolutistiche, non esprimono dei punti di vista «in positivo»; dal punto di vista epistemico sono tese a mostrare che non si dà conoscenza genuina. Nulla di tutto ciò accade con il relativismo: esso esprime sempre delle posizioni *in positivo*, ed è convinto che si possa esprimere conoscenza genuina, sia pure relativa.

In secondo luogo, il relativismo si distingue dal *nichilismo* e dall’*anarchismo*, e cioè dalle posizioni secondo cui, dal momento che mancano criteri forti e oggettivi per scegliere fra credenze, teorie e opzioni valutative, allora *anything goes*, nel senso che qualunque criterio può essere utilizzato, anche in assenza di una sua giustificazione; non si possono dunque distinguere le strategie cognitive buone da quelle cattive. Il relativismo, al contrario, riconosce la presenza di vincoli e di criteri in grado di orientare le scelte; soltanto che si tratta di criteri relativi ad un sistema di coordinate.

In terzo luogo, il relativismo si distingue altrettanto nettamente dal *soggettivismo* (etico), cioè da tutte quelle posizioni metaetiche che sostengono che la fonte di validità dei giudizi morali risieda in ultima analisi in alcune caratteristiche degli agenti morali, presi singolarmente. In proposito va detto che non solo le concezioni relativistiche non implicano logicamente alcuna scelta di carattere soggettivistico, ma che è anche ben difficile ipotizzare che il contesto cui ogni

giudizio morale deve, secondo il relativismo, essere necessariamente riferito possa essere rappresentato da soggetti individuali.

Infine, il relativismo si distingue dal *pluralismo* (etico), e cioè dalle concezioni metaetiche secondo cui i valori ultimi dell'etica sono *plurali*, e dunque irriducibili ad un valore unico, e sono potenzialmente ordinabili in una scala gerarchica (nella versione del *pluralismo debole*), ovvero sono irriducibili ad una gerarchia assiologica comune (nella versione del *pluralismo forte*). Anche qui non c'è alcun rapporto di implicazione logica fra le due concezioni. Il relativista può ben essere un pluralista dal punto di vista metaetico (anzi è probabile che lo sia), e il pluralista può ben essere un relativista. La differenza è che il pluralista può essere un assolutista, e cioè ritenere che valori appartenenti a sfere vitali diverse siano comunque assoluti, mentre il relativista non può certamente esserlo.

4) Schemi concettuali e “cornici”

In questo paragrafo vorrei mettere in evidenza una difficoltà piuttosto seria che il relativismo incontra invariabilmente sulla sua strada, perlomeno nelle sue versioni più radicali; ed è una difficoltà che viene opportunamente sottolineata da molti saggi contenuti nel volume. Se, come afferma il relativismo, ogni affermazione che facciamo è relativa ad un contesto, e non è considerata come giustificata al di fuori di quell'ambito, sembra allora che non abbiamo alcuna possibilità di criticare posizioni, punti di vista che non condividiamo, ma che sono espressi in contesti (culturali, epistemici, cognitivi, semantici, eccetera) differenti dal nostro. Mancherebbe, insomma, un punto di vista oggettivo, indipendente da ogni contesto, che ci consenta di esprimere giudizi in termini di superiorità (etica, cognitiva, epistemica, eccetera) del nostro punto di vista rispetto agli altri, o comunque giudizi “a tutto tondo” in termini di “vero” e di “falso”, di “giusto” e di “sbagliato”. Sembra, insomma, che l'adozione di una posizione coerentemente relativista ci condanni ad ammettere la sostanziale *equivalenza* (cognitiva, epistemica, etica, eccetera) di punti di vista espressi all'interno di contesti diversi. Saremmo così condannati a sostenere, contro voglia, la tesi della “eguale validità” di schemi concettuali, culture, sistemi etici, eccetera.

Per altro verso questa situazione ci sembra controintuitiva e difficile da accettare. Si vorrebbe poter dire, ad esempio, che “l'infibulazione femminile è una pratica oggettivamente sbagliata dal punto di vista etico”, e questo a prescindere dal riferimento ad una determinata cultura o a un determinato sistema etico. In certi casi, insomma, ci sembra proprio naturale dire che alcuni hanno ragione ed altri torto, senza prendere in considerazione alcun parametro di riferimento “relativo”.

A queste considerazioni si può tuttavia replicare, in prima battuta (cosa che è stata fatta da parte di alcuni contributi al volume che raccoglie gli atti del convegno), che questa critica si applica al *relativismo forte*, per il quale la tesi della relatività degli schemi, delle culture, eccetera, vale in modo incondizionato; non si applica, invece, al *relativismo debole*, per il quale, come sappiamo, non tutte le affermazioni che facciamo sono relative, nel senso stretto del termine. Sta di fatto che molti dei saggi contenuti nel volume hanno cercato una via di uscita da questa difficoltà, indebolendo la posizione relativista. Lo fanno, ad esempio, Frega, Dell'Utri, Lecaldano, Barberis: tutti costoro cercano di individuare, nelle tesi relativiste, alcuni

elementi, in un certo senso “oggettivi”, che stanno, in qualche senso, fuori dai singoli schemi, o che comunque sono “meno relativi” degli altri.

Mi manca qui lo spazio per esaminare nel merito le singole proposte. Dico soltanto che molte di queste posizioni (si veda, ad esempio, quella di Dell’Utri) corrono il rischio di cadere “dalla padella alla brace”; dove la “brace” è rappresentata dalla “perdita di coerenza” di una posizione relativista che assuma al suo interno elementi a carattere oggettivo o assoluto. Ci si potrebbe infatti chiedere a questo punto: ma allora che differenza fondamentale rimarrebbe fra una posizione assolutista e una relativista? In fondo nessun assolutista ha mai seriamente sostenuto che non ci sono affermazioni che siano relative ad un contesto. Insomma, in posizioni del genere è la differenza stessa fra assolutismo e relativismo che rischia di scomparire, per cedere il posto a forme di *assolutismo più debole*.

Stando così le cose, avremmo fortemente bisogno di avere a disposizione una concezione che rendesse conto, insieme, sia del fatto che ci sono credenze e punti di vista che sembrano essere condivisi ben al di là di un singolo schema o cultura (guardiamo all’idea dei “diritti umani”, ad esempio), sia del fatto che tali credenze non possono avere, secondo un ottica relativistica, un valore oggettivo o assoluto. A tale proposito vorrei avanzare, in termini molto parziali e schematici, una proposta per uscire da questa difficoltà, proposta che presento per adesso in forma assolutamente embrionale. Essa ha dei punti di contatto con la tesi sostenuta da Frega, quando egli distingue fra *contesto di giustificazione* e *contesto di applicazione* delle tesi a carattere relativista. Frega ci dice, in sostanza, che una concezione relativista *modesta* può ben ammettere che una tesi prodotta all’interno di un contesto specifico (all’interno del quale ricava la sua fonte di *giustificazione*) può tuttavia trovare un contesto di *applicazione* più ampio, nei limiti in cui il suo ampliamento sia costruito per via di generalizzazione empirica.

In un recente saggio ho suggerito una via di uscita per certi versi non dissimile, che concentra l’attenzione sull’idea-chiave di *contesto*, e cioè sull’orizzonte che fa da sfondo necessario, secondo i relativisti, ad ogni tipo di credenza, punto di vista o affermazione.

A proposito di questa fondamentale tesi relativista, vale la pena di rilevare che essa, nella sua formulazione concettuale di base, non si pronuncia in alcun modo sull’*ambito di estensione* che i contesti devono avere (e cioè sulla loro ampiezza), né, d’altro canto, preclude la possibilità che singoli contesti, con tutto quello che si colloca al loro interno, possano essere inglobati in –o racchiusi da– contesti ancora più grandi, dentro i quali trovino posto insieme di credenze di carattere molto più inclusivo; contesti che potrebbero anche allargarsi in modo considerevole, finendo per contenere coordinate spazio-temporali estremamente ampie, in grado di abbracciare la storia contingente dell’umanità intera (perlomeno sino alla fase attuale), e dunque per incorporare alcune credenze fondamentali, di numero estremamente limitato, applicabili a tutti i vari contesti locali.

Quella che propongo è, in sostanza, una distinzione fra *singoli schemi di riferimento* (sistemi cognitivi, sistemi etici, sistemi culturali, e così via) da una parte, e *cornici di sfondo* dall’altra; una distinzione che, pur se appena abbozzata, a me sembra molto importante, anche se non ha trovato sinora sufficiente eco presso le concezioni relativistiche. Qualche accenno ad una tesi del genere lo si può forse trovare all’interno del *contestualismo semantico*, dove si parla, a proposito della tesi della –necessaria– dipendenza contestuale di tutte le espressioni linguistiche, di un *contesto distale* (un contesto più ampio di sfondo) e di un *contesto prossimale* (uno

specifico contesto locale), come anche di *supercontesti*, ottenuti per addizione di elementi a partire da contesti originari.

Il rapporto fra i contesti ordinari e i contesti più ampi, all'interno dei quali trovano posto quelle che chiamo "cornici di sfondo", potrebbe essere strutturato nel modo seguente. I contesti di riferimento ordinari racchiudono le credenze e le affermazioni squisitamente locali, in un certo senso «idiosincratiche» (quelle che, ad esempio, concorrono a determinare le concezioni etiche – magari in competizione fra di loro - che sono prevalenti all'interno di un certo sistema culturale). Mano a mano che queste credenze o convinzioni diventano sempre più generali e condivise in più di una comunità (ad esempio, quelle relative ad una certa concezione liberale della democrazia, ovvero ad alcuni principi etici più generali, del tipo di quello che pone il "divieto della tortura", ovvero, ancora, al "riconoscimento di alcuni diritti umani fondamentali", eccetera), gli schemi e le culture locali tendono progressivamente ad appoggiarsi su quadri concettuali più ampi (le *cornici*), che possono essere propri di più schemi e culture. Ad esempio, una cornice più ampia di questo genere è quella che racchiude una serie di credenze descrittive e normative che stanno dentro il supercontesto della «cultura occidentale», contesto che certo ricomprende al suo interno una notevole varietà di schemi o di culture più specifiche, ma che ha anche delle coordinate comuni.

Queste cornici, poi, possono ulteriormente espandersi, come di fatto accade per alcune credenze fondamentali di base, quelle che dobbiamo presupporre per spiegare i fatti che riguardano la nostra sopravvivenza e la nostra evoluzione, fatti che possono essere spiegati, tra le altre cose, dal relativo successo delle nostre interazioni col mondo e con i nostri simili. E' chiaro che qui il contesto di riferimento è straordinariamente ampio, e comprende delle coordinate spazio-temporali che possono anche racchiudere l'intera storia umana (sino ad oggi), vista sempre come un evento integralmente contingente.

Nella fase apicale di questa progressiva espansione delle cornici di sfondo troviamo, come ho detto sopra, alcune credenze fondamentali (l'antropologo Donald Brown le chiama *human universals*) che sembrano, sino ad ora, non aver conosciuto mutamenti apprezzabili, e che rappresentano una sorta di *massive core* del pensiero umano.

Di che cosa parliamo, quando consideriamo queasti elementi come *human universals* ?

Proverò molto brevemente a isolare tre tipi di caratteristiche, che a mio avviso costituiscono, dei veri e propri *universali* (in un senso debole) una sorta di *common core* composto da elementi che dobbiamo supporre come condivisi, sino a prova contraria, da tutti gli schemi o da tutte le culture. Un *common core*, si ha cura di precisare, che poi si combina in vari modi con differenze, anche molto ampie, legate ai contesti di riferimento.

La *prima caratteristica* riguarda elementi che potremmo chiamare *strutturali*, perché riguardano non già dei contenuti, ma bensì *i principi, le forme e i criteri del ragionamento*. Molti studiosi si sono affaticati ad isolare questi elementi, in modi e forme diverse, facendo riferimento di volta in volta, alternativamente o cumulativamente, al campo della logica formale, delle teorie della verità e delle teorie della razionalità. Un modo particolarmente perspicuo di esprimere questa forma moderata di relativismo è quello di dire che ci sono dei principi universali che rappresentano una *core conception* della razionalità, una sorta di *minimal theory of universal rationality*, e che comprendono quantomeno il *principio di non-contraddizione*, il *principio della coerenza fra le credenze* (e dunque della ricerca di

connessioni inferenziali fra di esse), e il *principio della ricerca di prove o evidenze* (di qualunque tipo esse siano) a sostegno delle proprie credenze. Altri aggiungono al quadro altri aspetti quale, ad esempio, «l'uso di teorie nella spiegazione, predizione e controllo degli eventi».

La *seconda caratteristica* riguarda alcuni aspetti *ontologici*, e dunque alcuni aspetti del mondo, così come ce lo rappresentiamo. In proposito si sostiene che questo «rapporto con il mondo» presuppone necessariamente, pena la nostra totale impossibilità di interagire con – ed orientarci nel - mondo stesso, alcuni elementi stabili degli oggetti che lo compongono. Presuppone, ad esempio, che gli oggetti siano persistenti e ricorrenti, di tipi diversi e di generi differenti; presuppone, inoltre, che gli oggetti a noi più familiari siano solidi, duraturi, di media grandezza, che siano collegati in modo causale, e che siano spazialmente identificabili, esseri umani compresi.

La *terza caratteristica* riguarda alcuni *aspetti bio-antropologici* che si affermano essere comuni a tutti gli esseri umani, a qualsiasi comunità appartengano. Da questo punto di vista si mette in evidenza che gli esseri umani «share the same biological make up», e, più in particolare, condividono elementi di carattere genetico, biologico e psicologico, che concorrono a disegnare la loro «comune animalità». Questi elementi riguardano il fenomeno della mortalità, le esperienze di piacere e di dolore, la capacità di amare e di odiare, ecc., per alcuni dei quali si può dire che essi rappresentano la *base naturalistica dell'etica*. Da un punto di vista squisitamente epistemologico, invece, si preferisce mettere in evidenza il fatto che gli esseri umani, avendo, in tutte latitudini storiche e geografiche, gli stessi organi cerebrali e gli stessi organi di senso, manifestano una sostanziale uniformità per quanto riguarda il funzionamento di questi stessi organi; e ciò costituirebbe un vincolo piuttosto forte alla eccessiva proliferazione di credenze molto diverse fra di loro. Un profilo importante di questa uniformità nel modo di funzionamento dei nostri organismi, che viene da taluno messa in particolare evidenza, è quello relativo ad una sorta di *senso innato di similarità comparativa*, acquisito probabilmente su base evolutiva, senza il quale non potremmo imparare alcun tipo di linguaggio, né tampoco sviluppare processi di induzione e di predizione; ovvero quello relativo alla comune capacità di riconoscere e classificare i differenti colori.

All'interno di questa distinzione fra schemi locali e cornici, adottare uno schema o condividere una cultura equivale, tanto per fare ricorso ad un modello analogico, a selezionare un'icona del nostro computer, e dunque a lavorare ad uno specifico programma, all'interno, però, di un disco rigido che ha tanti altri programmi, ma soprattutto un sistema operativo unitario (la cornice).

Il rapporto fra schemi e cornici non deve essere visto in modo *statico*, ma piuttosto *dinamico*, in quanto consente tutta una serie di operazioni, ad esempio di critica dei propri e degli altrui schemi e delle proprie e delle altrui culture, che non sono disponibili per il relativista radicale. I contenuti dei singoli schemi o delle singole culture possono infatti essere esaminati e criticati facendo ricorso ad elementi tratti dalle cornici più ampie.

Molto di più ci sarebbe da dire sul contenuto di queste *basic beliefs*, e sul ruolo da esse giocato, ma mi manca qui lo spazio per farlo. Mi limiterò a fare qualche osservazione sullo status logico di queste *credenze*. Sono convinto che si possa comprendere meglio il loro ruolo se le si inserisce nella categoria del *trascendentale*, posto, però, che si abbia l'accortezza di precisare che in questo tipo di prospettiva la

nozione di *trascendentale* è configurata in modo diverso da quello tradizionale, di ascendenza kantiana.

Rimanendo in accordo con l'uso tradizionale, della sfera del trascendentale fanno parte le condizioni di possibilità del nostro riferirci alla realtà (ovvero, si potrebbe pure dire, le condizioni che rendono possibile il rapporto fra pensiero -e il linguaggio in cui esso si esprime- e realtà). La differenza fondamentale con la concezione tradizionale risiede però nel fatto che queste condizioni, pur avendo un ruolo *presupposizionale* (non sono certo derivate dall'esperienza), non sono considerate come del tutto indipendenti da assunzioni empiriche, perché sono pur sempre legate ad un determinato contesto di esperienza e alle sue caratteristiche tutto sommato contingenti (anche dal punto di vista dei soggetti che "esperiscono"), e dunque, conseguentemente, possono subire dei mutamenti nel loro *status* in relazione a cambiamenti di tipo fattuale che intervengano in quello stesso contesto di esperienza. Non si tratta, insomma, di concetti a-temporali, perché essi si limitano a determinare, a vari livelli, l'ambito di ciò che è *correntemente* intellegibile. Da questo punto di vista, è a mio avviso corretto sostenere che queste credenze, che per mia parte qualifico come *concettuali*, non possono essere etichettate né come completamente *analitiche*, né come completamente *sintetiche*, né come completamente *a priori*, né come completamente *a posteriori*.

E' bene chiarire, per concludere, che, postulando l'esistenza di queste cornici, non abbiamo rinunciato ad alcuno degli aspetti essenziali del relativismo. Gli elementi sopra menzionati non fanno parte di una sorta di «realtà in sé», del corredo di una natura umana metafisicamente strutturata di cui ci limitiamo a prendere atto, ma sono pur sempre il risultato di un nostro intervento interpretativo e selettivo sul mondo, che per gli elementi più stabili e fondamentali è del tutto inconsapevole, perché frutto delle categorie che sono incorporate nell'apprendimento del nostro primo linguaggio; e il nostro linguaggio, a partire da quello ordinario, non è mai neutro, in quanto incorpora pur sempre teorie, i cui comuni presupposti (certi modi standardizzati di configurare il "mobiliario del mondo", ad esempio nei termini di "oggetti di media grandezza", "maneggevoli", eccetera) dipendono anche da componenti del nostro sistema nervoso, trasmesse per via evolutiva (e che si sono conservate perché hanno avuto successo), che sono adatte "per innatismo" a rappresentare il mondo nel modo più adeguato per le nostre esigenze.

Vi è poi un'altra esigenza che una concezione "moderata" di relativismo dovrebbe, a mio avviso, cercare di salvaguardare, e cioè quella di mantenere, sia pure minimalmente, l'idea di una «realtà oggettiva» all'interno di un contesto rigorosamente relativistico. Qui, purtroppo, non potrò che limitarmi ad un breve cenno, ad indicare una direzione di marcia.

L'idea di "realtà oggettiva" potrebbe a mio parere essere mantenuta sviluppando un'altra distinzione altrettanto importante, quella fra *ambiente* e *mondo*. Con la prima espressione intendo denotare quella che può essere considerata, per tutti gli esseri umani, come la «comune sorgente di inputs sensoriali» e il «comune punto di riferimento di transazioni e interazioni non verbali». Secondo questa prima accezione è corretto dire, anche per un relativista, che esiste un solo ambiente, in un senso «pre-linguistico» (e dunque logicamente precedente ad ogni tipo di interpretazione).

Con la seconda espressione intendo denotare «il mondo come oggetto di rappresentazione linguistica e/o teorica». In accordo con questa seconda accezione è corretto dire, da un punto di vista relativistico e costruttivistico, che «esistono più

mondi», per l'esattezza tante versioni del mondo quante risultano a seguito dell'entrata in funzione dei nostri schemi concettuali.

E' importante notare che attraverso questo tipo di distinzione le concezioni relativistiche possono recuperare un senso accettabile, per quanto *minimale* di realismo, caratterizzabile come realismo *pratico*, ovvero *pragmatico*.

In conclusione, spero di essere riuscito a mostrare che le critiche, invero molto rozze e analiticamente poco accurate, che vengono oggi rivolte al relativismo non rendono in alcun modo giustizia della importanza che tale nozione ha assunto nella riflessione filosofica odierna, e trascurano di prenderne in considerazione la ricchezza di articolazioni e la profondità delle connessioni con alcuni temi fondamentali della cultura contemporanea (la fondazione dei valori, il confronto interculturale, la laicità delle istituzioni, ecc.). Soltanto presentandone una versione caricaturale e agitandola come una sorta di «spauracchio», si può seriamente sostenere che il relativismo sia una «malattia mortale» per le democrazie occidentali. Bisognerebbe, semmai, riflettere di più sui pericoli, esterni e interni, che possono derivare per le nostre democrazie dal diffondersi di concezioni assolutistiche e dogmatiche dell'etica e della natura umana. Da questo punto di vista sono convinto che le nostre democrazie trarrebbero molto giovamento da abbondanti «iniezioni» di relativismo; in questo senso si dovrebbe ribaltare l'accusa e dire che il relativismo rappresenta semmai una «cura» contro gli eccessi del dogmatismo religioso e dell'assolutismo etico, piuttosto che una «malattia».

Vittorio Villa