

IL RELATIVISMO ETICO. ANALISI E TEORIE DEL PENSIERO CONTEMPORANEO

Sergio Filippo Magni

[il Mulino, Bologna 2010]

recensione a cura di Giorgio Sbardolini

L'Istituto Italiano di Scienze Umane ha promosso la pubblicazione di un'interessante collana di studi presso la casa editrice "il Mulino", tra i cui titoli troviamo *Il relativismo etico* di Magni, attualmente ricercatore all'Università di Pavia su temi di bioetica, libero arbitrio, etica normativa e metaetica.

Il libro (circa 200 pagine) si propone come un'introduzione generale al relativismo e, in particolare, al relativismo etico. In esso, vengono presentate diverse teorie, assai più di quelle di cui i limiti di spazio consentono di discutere adeguatamente. La presentazione ha un approccio classificatorio: anziché privilegiare una comparazione di pregi e difetti di una posizione filosofica rispetto ad un'altra, oppure una rassegna storica, l'autore sceglie di presentare una carrellata delle varie opzioni teoriche che, si ha l'impressione, esaurisce lo spazio logico delle possibili scelte.

Quando il discorso interessa il relativismo etico, le diverse teorie vengono confrontate tra loro con argomenti e controargomenti, anche se sembra, a dir la verità, che le ragioni a sostegno del relativismo etico (una versione del quale l'autore intende difendere) non siano decisive. Il ricorso alle citazioni di opere maggiori sull'argomento è motivato solo in minima parte dall'intenzione di chiarire e sviluppare i passi di filosofi autorevoli, è motivato in parte dall'intenzione di ricorrere direttamente alla formulazione scelta da altri per alcuni passaggi o definizioni, e infine in parte dall'intenzione di arricchire le conclusioni a cui si arriva con il sostegno di conclusioni di altri autori, simili o assimilabili.

Per quanto riguarda la struttura dell'opera, circa un terzo del volume è dedicato al relativismo "in generale", e la restante parte all'applicazione della questione del relativismo alle teorie etiche.

Parlare di relativismo "in generale" ha senso solo se crediamo che ci possa essere qualcosa come un atteggiamento relativista in filosofia capace di attraversare i vari settori disciplinari (epistemologia, teoria della verità, estetica, etica, ecc.) mantenendo immutate certe caratteristiche. L'impressione è che l'autore propenda con cautela per quest'idea, per quanto sia noto-

riamente difficile dotarla di contenuto. In altri termini: c'è qualcosa come un filo conduttore che tiene assieme tutti i tipi di relativismi?

Volendo fare un paragone, sarebbe come chiedersi se c'è una posizione teorica che si possa chiamare "realismo" puro e semplice, identificando i tratti comuni di, per esempio, realismo etico, realismo semantico, realismo metafisico, ecc. Questo è evidentemente complicato, ma non necessariamente impossibile.

Le definizioni proposte della parola "relativismo" sono, bisogna ammettere, un po' spiazzanti, almeno nelle prime pagine. Si comincia col leggere: «In generale, "relativismo" indica una concezione filosofica che afferma la relatività di qualcosa» (Magni, 2010, p. 26), che naturalmente viene presentata come una definizione provvisoria. Tuttavia, nel primo capitolo non c'è una vera altra definizione di relativismo, più chiara e rigorosa. A scopo di chiarimento, viene offerta la seguente precisazione di Baghramian:

Secondo i relativisti, un'asserzione della forma 'A è P', all'interno di un dato dominio (ad esempio, la scienza, l'etica, la metafisica), è ellittica per l'asserzione 'A è P in relazione a C', dove A sta per un'asserzione, credenza, giudizio o azione, P sta per dei predicati (normativi) come 'è vero', 'è bello', 'è giusto', 'è razionale', 'è logico', 'è conosciuto', ecc., e C sta per una cultura, una struttura, un linguaggio, un sistema di credenze, ecc. specifico. (p. 30)¹

Anche questa naturalmente non può essere presa come una definizione vera e propria, dal momento che la comprensione di tutto il periodo si basa sulla comprensione dell'espressione "...in relazione a...". Il significato di questa, però, non è chiarito al lettore, anche se naturalmente c'è un senso molto intuitivo e astratto con cui ci figuriamo come qualcosa sta in relazione con qualcos'altro: ma sebbene sembri piuttosto facile capire cosa voglia dire che un'azione è giusta in relazione ad una cultura, io credo che sia meno facile capire cosa voglia dire che qualcosa (un fatto?) è conosciuto (o è logico) in relazione a una struttura (o a un sistema di credenze).

Per spiegare cosa si intende per relativismo "in generale", inoltre, la prima strategia scelta dall'autore consiste nel contrapporre il relativismo a delle tesi filosofiche non relativistiche. Qui, però, la confusione aumenta: l'assolutismo è la posizione secondo la quale «ci sono delle proprietà che [...] non entrano in relazione con niente altro», l'universalismo è «la tesi per cui una certa proprietà è tale da essere condivisa universalmente, in quanto è possibile un accordo fra tutti i soggetti», l'oggettivismo è «la tesi per cui una certa proprietà è tale indipendentemente dal punto di vista del soggetto» e il monismo è «la tesi per cui intorno a una certa proprietà ci può essere solo una opinione corretta»². Negando queste tesi, il relativismo viene presentato come "sinonimo" di, rispettivamente, particolarismo, soggettivismo e pluralismo.

Sembra di poter dire che l'universalismo e il monismo sono tesi epistemologiche (dato che si fa riferimento all'accordo e all'opinione corretta), mentre assolutismo e oggettivismo sono tesi metafisiche (ma forse l'"indipendenza dal punto di vista del soggetto" è un aspetto epistemologico). Di fatto, non credo che queste tesi siano sostenute da qualcuno, in una forma così in generale e astratta, e questo non aiuta a chiarire il termine "relativismo".

A questo punto sembra di poter dire che il tentativo di discutere del "relativismo in generale" non andrà a buon fine, anche perché l'autore stesso riconosce che è più conveniente spiegare cosa si intende per relativismo nei vari contesti (epistemologia, etica, estetica). In effetti, sembra assai plausibile che *una cosa* sia "essere vero in relazione a", *un'altra cosa* sia

¹Citato da (Baghramian, 2004).

²Cfr. (Magni, 2010, p. 26).

“essere giusto in relazione a”, ecc. Nei capitoli secondo e terzo, verranno affrontati i problemi del relativismo epistemico, della verità, ed etico.

In conclusione del primo capitolo, il relativismo viene distinto dallo scetticismo. Infatti, (p. 34) «se il relativismo condivide la negazione di proprietà assolute, non condivide invece la messa in discussione della conoscibilità di queste proprietà» che invece viene sostenuta dagli scettici. Dunque sembra di poter dire che, secondo un relativista, non c'è un modo “assoluto” con cui le cose hanno le proprietà che hanno, ma è possibile conoscere che le cose hanno le proprietà che hanno.

In primo luogo, non mi è chiaro che senso abbia parlare di “proprietà assolute” in luogo delle semplici ‘proprietà’ (analogamente, per Marconi (2007) non è chiaro che senso abbia parlare di “verità assolute” in luogo delle semplici ‘verità’). Parliamo dunque semplicemente di proprietà, ossia del modo in cui le cose stanno: sembra di poter dire che, secondo un relativista, non c'è un modo in cui le cose stanno.

Consideriamo ora un semplice esempio. Secondo un relativista, sostiene Magni, posso sapere che questa mela è rossa. Io aggiungerei che, nel caso di quest'esempio così banale, un relativista che rivendica la possibilità di conoscere che questa mela è rossa *deve* poter affermare di conoscere che questa mela è rossa. Allora supponiamo di sapere che questa mela è rossa ma di sostenere che non c'è un modo in cui le cose stanno. Se so che una cosa ha una certa proprietà, allora è un fatto che quella cosa ha quella proprietà (questo dipende dal significato del verbo ‘sapere’). Dunque, se so che questa mela è rossa, questa mela gode di rosso* - la proprietà denotata dal predicato ‘rosso’. Questa conclusione però è antirelativistica, perché non può essere vero che questa mela gode di rosso*, senza ulteriori specificazioni. Per un relativista, è falso che questa mela gode di rosso*, senza ulteriori specificazioni (caso mai, è vero che questa mela gode di rosso* rispetto a un sistema di credenze, o una cultura). Di conseguenza, non so che questa mela è rossa, e quindi, contrariamente a quanto afferma Magni, il relativista e lo scettico navigano nello stesso mare.

Questa conclusione può essere resistita, ma a un prezzo teorico che val la pena di specificare. Supponiamo di conoscere che le cose stanno in un certo modo. Ne segue che le cose stanno in quel modo se (i) ‘conoscere’ una proposizione vuol dire avere una giustificazione tale da implicare che la proposizione è vera, e (ii) che una proposizione sia vera significa che essa dice come stanno le cose. Se siamo relativisti epistemici - perché sosteniamo che ci sono diversi criteri di verità tra loro irriducibili -, o se abbiamo una concezione “debole” della verità - per cui, per esempio, ‘vero’ equivale a ‘plausibilmente giustificato’ -, allora (forse) c'è spazio per dire che so che questa mela è rossa, che è plausibilmente giustificato credere che questa mela è rossa, ma questa mela non gode di rosso*³.

Il primo capitolo di *Il relativismo etico* non mette bene in chiaro queste conseguenze, limitandosi ad affermare che il relativismo è una cosa distinta dallo scetticismo. Questo però ci porta a guardare con grande interesse al capitolo secondo, in cui vengono affrontati il problema del relativismo della verità e del relativismo epistemico.

I paragrafi sul relativismo della verità contengono, a mio avviso, uno dei più grossi problemi teorici di questo libro. Innanzitutto si riconosce che questo relativismo «è la forma più diffusa [...] dato che le altre forme possono spesso essere ridotte ad essa» (p. 39). Per esempio, una certa cultura può portare a credere che l'aborto è giusto, un'altra può portare a credere che l'aborto non è giusto. Un caso di disaccordo di questo tipo, può essere spiegato

³Forse un'altra strada ancora sarebbe quella di sostenere che ci sono cose che sono F e non godono di F^* - la proprietà denotata dal predicato corrispondente. Questa è una tesi (alquanto insolita) di metafisica delle proprietà, ma bisogna chiedersi se si sia disposti ad assumerla per conciliare la conoscenza e la verità col relativismo.

da una tesi relativista sul concetto di giusto, ma anche da una tesi relativista sul concetto di vero: sostenendo che per gli uni l'enunciato 'L'aborto è giusto' è vero, per gli altri non è vero. Ma se poi la conclusione in merito al relativismo della verità è che si tratta di «una concezione non facilmente praticabile» (p. 44), che viene quindi rifiutata, allora tutte le altre forme di relativismo possono essere riformulate come forme di un relativismo non difendibile. L'autore non affronta questo problema.

I motivi per cui il relativismo della verità sembra poco praticabile sono da ricercarsi nelle conclusioni che esso comporta. Il modo più facile di formulare il relativismo della verità consiste nel dire che le asserzioni sono vere *per* qualcuno (un individuo, un popolo). Spiegando cosa si intende dicendo che un enunciato "è vero per X", Magni dice (p. 41): «L'enunciato '*p* è vero per X' diviene dunque equivalente all'enunciato '*p* è creduto [...] vero da X'». Qui intervengono alcune imprecisioni. Si legge (p. 42): «la verità si presenta come coestensiva della credenza, così che cade la distinzione fra credenza (sensazione o esperienza) salda e la conoscenza». In primo luogo, i termini "sensazione" e "esperienza" non mi sembrano usati in modo preciso. Non credo che abbia senso dire che cade la distinzione tra sensazione e conoscenza, o tra esperienza e conoscenza, tanto per cominciare perché la distinzione tra queste cose non è teorica, ma lessicale e fattuale. Quanto alla "credenza salda", trovo che non sia chiaro che cos'è una credenza non salda, e mi azzardo a dire che qui l'autore intende "credenza certa". In secondo luogo, se l'autore intende dire che la verità coincide con la certezza, allora è sbagliato dire che la verità è coestensiva con la credenza: sostenere che '*p* è vero' equivale a '*p* è certo' è una confusione, ma sostenere che '*p* è vero' equivale a '*p* è creduto' è davvero strano. In quanto a questo, Marconi (2007, p. 50) scrive:

Dire che un'asserzione è vera per X, ma non per Y è - almeno a prima vista - diverso da dire che è *creduta vera* da X, ma non da Y. Che persone diverse credano spesso cose diverse, che ci siano asserzioni non condivise, è una banalità; [...] Ovviamente, che A sia creduta vera da X ma non da Y non implica nulla quanto alla verità di A: sia X sia Y possono sbagliare. Dire che un'asserzione può essere creduta vera da questi ma non da quelli non è una forma di relativismo sulla verità.

Aggiungo che nemmeno la confusione tra verità e certezza è una forma di relativismo, dato che questi due concetti hanno due ruoli molto diversi anche nell'uso ordinario⁴.

Marconi procede poi a dare sostanza all'espressione "vero per X" considerando gli aspetti normativi della verità sul nostro comportamento: che un enunciato è "vero per" qualcuno potrebbe per esempio voler dire che il contenuto dell'enunciato prescrive un certo comportamento a coloro per i quali è vero. A proposito di quest'interpretazione, Marconi conclude che anche in questo caso una posizione relativista si può formulare solo avendo prima adottato una nozione di verità che equipara 'essere vero' a 'essere plausibilmente giustificato', o qualcosa di simile.

A questo punto il libro affronta la versione di relativismo che appare più solida: il relativismo epistemico. Nella formulazione di Magni, «il relativismo epistemico mette in discussione il carattere assoluto della razionalità metodologica delle credenze, negando che si abbiano leggi della logica o procedure di giustificazione delle credenze di carattere non relativo» (p. 47). Semplificando, il relativismo epistemico è la tesi per cui non ci sono meta-criteri per decidere tra differenti criteri di verità. In altre parole, soggetti diversi hanno diversi criteri per

⁴Per esempio quando si dice: 'Ne ero certo, ma poi è venuto fuori che non era vero'. Il fatto che comprendiamo quest'uso contrastivo di 'vero' rispetto a 'certo' indica che i due concetti non sono coestensionali.

stabilire la verità degli enunciati (i teologi hanno il criterio della presenza del contenuto dell'enunciato nel testo sacro, i chimici hanno il criterio dell'esperimento scientifico a convalida del contenuto dell'enunciato, ecc.), e non ci sono ragioni per giudicare un criterio migliore di un altro.

In merito a questo relativismo, l'autore afferma che «differenti contesti sociali e culturali potrebbero avere differenti sistemi e regole di inferenza logica, essendo di fatto possibili più logiche fra loro incompatibili, ma ognuna corretta in relazione al proprio contesto di riferimento» (p. 48). Parlare di "logica", qui, potrebbe essere fuorviante. La definizione di conseguenza logica è in genere data nei termini della nozione di verità, e se abbiamo convenuto che la verità non è un concetto relativo, non lo è nemmeno la conseguenza logica⁵. Ma qui il problema non è tanto la logica, quanto la possibilità di *giustificazioni* alternative e irriducibili. Coliva (2009) affronta una batteria di esempi che sono stati portati come casi di sistemi valutativi alternativi e irriducibili, e ridimensiona molte delle conseguenze teoriche di quelle intuizioni che i sostenitori del relativismo intendono suscitare.

Altre forme di relativismo presentate da Magni sono il relativismo "semantico" (un'etichetta che racchiude sia una tesi sul linguaggio assai simile all'ipotesi di Sapir-Whorf, sia la posizione ontologica di Goodman (1996)) e il relativismo estetico. Invece, abbastanza significativamente, non c'è traccia del relativismo di Rorty (1986) e nemmeno della sofisticata posizione relativista di MacFarlane (2005a,b, 2007), che mi sembrano proposte autorevoli che è opportuno citare, per un approfondimento. Per una discussione di tutte queste tesi, e per una risposta ad esse, rimando inoltre a Coliva (2009).

L'attenzione del libro di Magni è per il relativismo etico, ed è a questo che ci rivolgiamo ora. Per prima cosa, bisogna osservare che l'etica è il settore disciplinare dove il relativismo è parso rispondere meglio alle nostre intuizioni. Consideriamo un po' di casi di disaccordo: semplificando, immaginiamo una disputa tra uno scienziato copernicano e uno scienziato tolemaico, durante il Rinascimento. L'uno sostiene che la Terra gira intorno al Sole, l'altro che il Sole gira intorno alla Terra. Questo esempio è citato spesso come un caso calzante in cui un atteggiamento relativista ci porta a riconoscere che, dal loro punto di vista, entrambi hanno ragione: i due infatti pensano secondo teorie e schemi concettuali diversi e inconciliabili.

Questo però è poco plausibile. Tanto per cominciare, mi sembra un fatto non irrilevante che la disputa si sia risolta, e cioè, che nel XXI secolo nessuno può sensatamente credere nel sistema tolemaico. Per noi è un fatto che la Terra gira intorno al Sole. Naturalmente si potrebbe sostenere che i fatti, le evidenze empiriche, ecc., sono riconosciuti come tali solo all'interno di un certo schema concettuale, ma questo ha delle conseguenze in vario modo scettiche e nichilistiche, oltre ad essere davvero difficilmente formulabile in modo coerente (Marconi, 2007).

Consideriamo ora due scienziati contemporanei che discutono sulla natura della luce: corpuscolare per l'uno, ondulatoria per l'altro. È noto che la fisica contemporanea ammette entrambe le descrizioni. Il problema per il relativista è che si tratta proprio di questo: di descrizioni. La realtà potrebbe semplicemente essere sottodeterminata rispetto alle nostre descrizioni, oppure potrebbe darsi che in futuro la disputa si risolverà. Non è chiaro perché ci sia bisogno di credere, con il relativista, che c'è un mondo (attuale) in cui la luce è corpuscolare, e un mondo (attuale) distinto e inconciliabile in cui la luce è un'onda.

⁵Il famoso caso della tribù africana degli Azande, che non assentirebbero al *modus ponens*, benché abbia prodotto un certo scalpore nella comunità filosofica, è tuttavia oggi considerato più un problema di interpretazione e critica dei dati antropologici.

Se è abbastanza poco plausibile che due scienziati in disaccordo su una data porzione dell'universo possano avere ragione entrambi, sembra invece più plausibile che due individui in disaccordo sulla bontà di una certa azione possano in un certo senso avere ragione entrambi.

Per la cultura europeo-occidentale, che ha maturato il valore dell'identità personale e della vita individuale, la pratica indiana del suicidio delle vedove non è giusta. Per la cultura indiana, invece, possiamo semplificando immaginare che se una vedova non si suicidasse incorrerebbe in gravi sanzioni morali. Sembra possibile affermare che, in un certo senso, è giusto per la cultura indiana che le vedove si suicidino, e, d'altra parte, potremmo percepire come inaccettabile una critica di questa pratica sulla base di un concetto di 'giusto' relativo a culture diverse da quella indiana.

Il relativismo etico è la tesi che «i giudizi morali [...] sono relativi a un determinato sistema (o codice) morale [...] con l'aggiunta essenziale che ci sono più sistemi morali, nessuno dei quali è in linea di principio universalmente valido e più valido di altri» (p. 61-62). Presentando il relativismo etico, Magni si concentra dapprima sulle intuizioni favorevoli che in molti casi sembriamo avere: individui di culture diverse hanno diverse opinioni riguardo il matrimonio, il vegetarianesimo, il consumo di alcolici, ecc., e le dispute sembrano, in larga misura, del tutto insolvibili. Tuttavia, come l'autore stesso afferma (p. 76-77 e 83), non solo è tanto probabile che le varie culture abbiano codici morali inconciliabili, quanto che esista un forte senso universale di ciò che è giusto, almeno rispetto a una serie di temi fondamentali (l'omicidio immotivato e la violenza sessuale sono condannati in tutte le culture, mentre, ad esempio, l'aiuto reciproco è incoraggiato in tutte le culture), e quindi il valore dell'evidenza empirica a favore del relativismo è decisamente questionabile, ma inoltre, anche ammesso che esistano diversi codici morali inconciliabili, non ne segue che non ci sia un'unica morale giusta.

È interessante notare che vale anche l'inverso: se tutte le società condividessero gli stessi valori, non è detto che il relativismo sia falso. Coliva (2009) considera il caso di due società identiche, entrambe provviste del valore della vita umana fin dai primi stadi, e del valore dell'autodeterminazione della donna. L'unica differenza sta nell'ordine di preferenza di questi valori: per l'una non c'è nessun motivo valido per abortire, per l'altra l'aborto è una scelta che la donna deve poter compiere. Al relativista il compito di spiegare perché non c'è nessun metodo per scegliere un ordine di preferenza rispetto ad un altro.

Il problema, cioè, è di metaetica, ossia di scelta tra i sistemi di valori, ed è correttamente in questi termini che Magni lo pone. Infatti il relativismo etico puro e semplice implica forme di soggettivismo e di indifferentismo (l'impossibilità di scegliere tra vari sistemi morali sembra implicare l'impossibilità di criticare pratiche che pure sono aberranti), e quindi, in definitiva, forme di scetticismo etico. Ma ancora una volta la sfida per il relativista è di frenare le derive scettiche con degli aggiustamenti a livello metateorico.

Magni propone una formulazione del relativismo metaetico basata sulla nozione di "validità": «principi morali in conflitto *possono essere* ugualmente validi» (p. 96). Questo permette di dire, ad esempio, tanto che:

(1) l'aborto è giusto,

quanto che

(2) l'aborto non è giusto.

In altre parole, (1) e (2) sono entrambi validi, anche se non sono entrambi veri. Lasciando per il momento da parte la questione della verità dei giudizi morali, il problema è cosa significa che sono entrambi validi⁶.

Dopo aver considerato e rifiutato un'interpretazione *normativa* di validità, tale per cui un giudizio è valido se ha forza vincolante, Magni difende un'interpretazione *epistemica* di validità, tale per cui un giudizio è valido se soddisfa certi standard che dipendono dalla teoria metaetica di riferimento⁷. Occorre approfondire quest'idea per valutarne la perseguibilità. Sembra di poter dire, riformulando i termini della questione, che, secondo Magni, in opportune circostanze stabilite dagli standard che si adottano, si dà il caso che un giudizio morale sia asseribile in modo epistemicamente corretto, anche se il giudizio non è vero. Ma secondo Marconi (2007), una giustificazione tale da permetterci di asserire correttamente implica la verità. In altre parole, quando un parlante asserisce correttamente una proposizione, *sa* che la proposizione è vera. Pertanto non è possibile avere una *giustificazione* (nel senso proprio del termine) sia per (1) che per (2). Tuttavia altri filosofi hanno cercato una nozione di corretta asseribilità più debole, e si può concedere che la questione è quantomeno oggetto di discussione⁸.

Ammettiamo che una simile nozione di "validità" (corretta asseribilità) esista. A questo punto si può dire che i giudizi (1)-(2) sono entrambi validi perché sono ellittici per:

(1') Secondo lo standard epistemologico E_1 , è eticamente valido che l'aborto è giusto.

(2') Secondo lo standard epistemologico E_2 , è eticamente valido che l'aborto non è giusto.

È piuttosto evidente che due individui che sostengano (1) il primo e (2) il secondo hanno un disaccordo sostanziale. Ma se si afferma, col relativista, che le loro affermazioni possono avere entrambe validità epistemica, si deve immaginare che il primo si conformi ad E_1 e affermi (1') e il secondo si conformi ad E_2 e affermi (2'). Ma se un individuo sostiene (1') e un altro sostiene (2'), in cosa sono in disaccordo? Evidentemente, entrambi trovano perfettamente ovvio che secondo E_1 l'aborto è giusto, e che secondo E_2 non lo è (si assume che entrambi i contendenti seguano correttamente le prescrizioni dei rispettivi standard epistemologici). Pertanto la disputa si è spostata su qual è lo standard epistemologico da adottare.

Per dare contenuto a quest'esempio, possiamo tornare al caso di prima: e cioè al caso di due sistemi etici indistinguibili, se non per l'ordine di preferenza accordato ai valori (che entrambi riconoscono) della vita umana e dell'autodeterminazione della donna. Chi discute sulla validità del giudizio 'L'aborto è giusto', secondo Magni, discute in realtà sulla preferibilità di una metaetica rispetto ad un'altra: se sia più importante l'autodeterminazione della donna rispetto alla vita fin dai suoi primi stadi, o viceversa.

Ma forse questa spiegazione del disaccordo non è davvero del tutto convincente, e forse non rende giustizia alle nostre intuizioni a riguardo, come suggerisce Coliva (2009). Nel caso di una disputa sull'aborto, il relativista spiega che i partecipanti alla discussione divergono "in realtà" sulla qualità degli standard da adoperare per poter formulare un giudizio etico. È bene

⁶Secondo la formulazione di Magni, per la precisione, due giudizi contraddittori *possono essere* entrambi validi. Mi pare però che un relativista sia impegnato a sostenere che due giudizi contraddittori *sono* entrambi validi (in una certa misura, da specificare). Dire che "possono esserlo" non è abbastanza: vorrebbe dire che c'è un mondo possibile in cui sono entrambi validi, una sorta di mondo "relativista", per così dire - ma questo è comunque irrilevante, se quel mondo non è il mondo attuale.

⁷Per esempio, un giudizio morale è (epistemicamente) valido per una metaetica soggettivista se il giudizio è conforme alle attitudini valutative di un soggetto.

⁸Diverse proposte di definizione di corretta asseribilità, basate su nozioni che non implicano la conoscenza, sono considerate (e respinte) da Williamson (2000, p. 238-69).

notare che il giudizio ‘Lo standard epistemologico E_1 è migliore dello standard epistemologico E_2 ’, in un contesto relativista, va inteso come:

(1”) Secondo la teoria metaetica T_1 , lo standard epistemologico E_1 è migliore dello standard epistemologico E_2 .

Mentre l’altro litigante si trova a sostenere qualcosa come:

(2”) Secondo la teoria metaetica T_2 , lo standard epistemologico E_2 è migliore dello standard epistemologico E_1 .

per poter dire che l’aborto non è giusto. Ancora una volta, è perfettamente ovvio alle parti impegnate nella discussione sull’aborto che (1”) e (2”) sono entrambi veri. Questo quindi comporta un regresso che, se non altro, non rende affatto facile capire quale sia il punto su cui discordano due individui in disaccordo.

Inoltre, se un disaccordo morale è un disaccordo sugli standard di validità dei giudizi morali, allora una situazione di disaccordo è irrisolvibile, a meno che una delle parti non cambi i propri standard epistemici. Ma non mi sembra che questo sia quello che accada, quando discutiamo di cose come l’aborto, l’accanimento terapeutico o la violenza sugli animali. Infatti, non mi pare che questo sia quello che è accaduto storicamente: mi sembra, con Coliva (2009, p. 98), che ci sia qualcosa come un “progresso morale”, che per esempio è segnato dall’abolizione della schiavitù e dal riconoscimento dei diritti delle donne, e trovo che il relativismo rende difficile spiegare questo progresso. Come dice Foot (citata da Magni, p. 152): «È chiaramente un fatto morale oggettivo che il trattamento degli ebrei da parte dei nazisti fu moralmente indifendibile, dati i fatti e la loro conoscenza dei fatti»⁹. Queste considerazioni vanno prese come ciò che sono: un tentativo di far vedere che l’intuizione contraria al relativismo, nei casi di disaccordo, è almeno altrettanto forte di quella favorevole.

Sia come sia, la precisazione del relativismo metaetico passa per un’analisi di quali sono e come possono essere gli standard epistemici sulla base dei quali vengono valutati i giudizi morali. In primo luogo, il relativismo mal si concilia con una metaetica che ammette che i giudizi morali abbiano un valore di verità. Tanto per cominciare, come scrive Coliva (2009, p. 93), «se fossero parimenti veri sia ‘l’infibulazione femminile è giusta’ sia la sua negazione, non sapremmo più che cosa significhi per un’azione o una prassi essere moralmente giusta (oppure sbagliata)». Aggiungerei, inoltre, che questa osservazione si adatta anche alla riformulazione del relativismo nei termini della “validità”, avanzata da Magni.

Una strada potrebbe essere quella di relativizzare la nozione di verità, ma abbiamo già visto che questa strada è difficilmente percorribile. Da questo punto di vista, la scelta di dedicare tanto spazio alla discussione delle metaetiche “cognitiviste” (che attribuiscono valori di verità ai giudizi morali) in un libro sul relativismo etico, può lasciare perplessi. Magni presenta però brevemente quattro teorie metaetiche che riconoscono la “verità” dei giudizi morali, e che sembrano però dare spazio al relativismo: la teoria di Westermarck¹⁰, quella di Brandt¹¹, il convenzionalismo di Harman¹², e la teoria di Wong¹³. Quest’ultima mi sembra unire elementi del convenzionalismo di Harman alle osservazioni di Brandt, e le difficoltà di queste si estendono ad essa. Magni non discute la perseguibilità di queste proposte. Questo può dare l’impressione che il relativismo etico tutto sommato sia formulabile in modo coerente

⁹Citato da (Foot, 2001).

¹⁰Westermarck, 1906.

¹¹Brandt, 1959.

¹²Harman, 1977, 1996, 2000.

¹³Wong, 1984.

anche in un contesto in cui ai giudizi etici si attribuisce un valore vero-condizionale, ma siccome ciò non è affatto scontato, val la pena affrontare la questione. Magni scrive che:

[Westermarck] ritiene che i giudizi morali si fondino sulla tendenza dei fenomeni a evocare emozioni di approvazione e disapprovazione in chi formula il giudizio. [...] Ma poiché le tendenze di approvazione e disapprovazione variano in relazione ai contesti sociali e non si danno tendenze universali di approvazione delle stesse cose, si possono dare principi morali in conflitto che devono essere riconosciuti come ugualmente veri. (p. 156)

Ci sono tre osservazioni: la prima, non è chiaro in che senso possano essere “veri” dei giudizi che sono riconosciuti come tali a seconda di una tendenza emotiva. Non mi pare un uso adeguato del termine “vero”. La seconda, non è chiaro perché l'autore non presenta questa posizione nella discussione sulle metaetiche espressiviste. La terza, la posizione di Westermarck mi pare davvero difficilmente salvabile dalle derive soggettivistiche e nichilistiche che Magni stesso concorda dovrebbero essere evitate. Sostenere che la verità di un giudizio è basata sull'approvazione dei soggetti in un contesto sociale implica che ‘Uccidere gli ebrei è giusto’ è vero perché nel contesto della Germania nazista l'uccisione degli ebrei suscita approvazione emotiva.

Di Brandt, leggiamo che «dire che una cosa è buona equivale ad asserire che è conforme alle attitudini qualificate del soggetto» (p. 157), dove con “attitudini qualificate” si intendono preferenze, pregiudizi, sentimenti di obbligo, ecc. Anche qui, volendo precisare i limiti delle attitudini di un soggetto, trovo che ci si troverebbe in difficoltà nell'evitare le derive scettiche¹⁴. Se poi, come sembra, le attitudini qualificate dipendono in qualche modo dal *moral upbringing* di un soggetto, allora questa posizione o ricade in un relativismo normativo che è già stato escluso, o non è nemmeno una posizione relativistica, se fosse vero ad esempio che tutti abbiamo un'attitudine verso la convivenza pacifica, o un rifiuto verso l'omicidio immotivato, ecc.

Il convenzionalismo di Harman è decisamente più sofisticato. L'idea che «un principio morale dipende dall'essere derivato dalle convenzioni tacite costituite entro una determinata società nel processo di scambio e contrattazione continua tra gli individui, processo che *giunge a un accordo implicito su alcuni principi morali*» (p. 158, corsivo mio) implica che una certa teoria etica viene sottoscritta e condivisa da tutti i soggetti che aderiscono alla convenzione, e questo salva l'oggettività della morale. Tuttavia ci sono altri problemi: innanzitutto, non è ovvio che si possa istituire una convenzione su ciò che è giusto, senza sapere prima cosa significa ‘giusto’ (Coliva, 2009, p. 94). D'altra parte, se i soggetti condividono principi molto generali ed invarianti sull'uso del predicato ‘giusto’, non è scontato che i sistemi etici a cui danno vita convenzionalmente siano inconciliabilmente relativi.

D'altra parte, non è a metaetiche di questo tipo che l'attenzione di Magni è rivolta. Per formulare in modo coerente il relativismo, non sembra si possa attribuire un valore di verità ai giudizi morali. La strada suggerita è invece quella dell'*espressivismo*: «Se la giustificazione ultima di un principio morale consiste nell'espressione dell'approvazione soggettiva, e se si registra una variazione in queste approvazioni fra un soggetto e un altro e fra una società e un'altra, allora possono darsi principi contrastanti ugualmente giustificati e forme di disaccordo morale che non possono essere risolte in modo razionale» (p. 163). In altre parole, «si

¹⁴Ad ogni testa corrisponde un insieme di attitudini, a cui corrispondono giudizi validi? Se sì, allora ci troviamo a sostenere una forma di soggettivismo. Mi limito a sottolineare come argomenti decisamente forti contro il soggettivismo si trovano già in Platone (contro Protagora).

assume che la teoria espressivistica sia quella che ha le migliori probabilità di rendere conto della natura [relativistica] dell'etica» (p. 170).

L'espressivismo è la tesi che i giudizi etici sono "espressioni" (*avowals*) dei nostri sentimenti di approvazione e disapprovazione. In questo senso, 'L'aborto non è giusto' equivale a 'No all'aborto!', o qualcosa di simile. Come tale, non ha un valore di verità.

Una prima osservazione da farsi, è che l'espressivismo non mi pare abbia nessun nesso particolarmente forte col relativismo. Richard Hare e Simon Blackburn, forse i più celebri sostenitori dell'espressivismo, non sono certo relativisti (Blackburn, 1984; Hare, 1968), anche se Magni critica i loro argomenti anti-relativistici. Sorvolando sulla bontà della ricostruzione del pensiero di questi filosofi, veniamo alle difficoltà.

Magni non discute quelli che Coliva (2009, p. 159) ritiene siano i problemi principali di questa teoria, almeno nella sua formulazione classica:

- (a) il cosiddetto "problema Frege-Geach". I giudizi etici possono essere incassati nei condizionali e sono suscettibili di avere negazione sensata. Questo è complicato da spiegare (ma non impossibile) se non gli si riconosce un valore di verità. Il problema Frege-Geach è presentato in una nota a fondo pagina 171 come un «problema specifico delle metaetiche non-cognitiviste», ma non viene spiegato perché accettare una metaetica espressivista che ha questa difficoltà.
- (b) il fatto che quando discutiamo di etica sembra che cerchiamo di capire chi ha ragione, cioè chi crede il vero. Secondo un espressivista, le dispute etiche sono qualcosa di simile a uno scontro di gusti (qualcosa tale per cui non ha del tutto senso una discussione se 'Il gelato al pistacchio è buono' o 'Il gelato al pistacchio non è buono'). Non è detto che sia facile dare una spiegazione accettabile delle nostre intuizioni a riguardo.

L'aspetto meno convincente del libro di Magni, nel momento in cui si trova a sostenere la tesi centrale dell'opera, sono le ragioni che vengono addotte a suo favore. Di fatto, l'argomento principale a sostegno dell'espressivismo consiste nella constatazione del disaccordo.

In realtà, in tutto il libro si nota un'oscillazione continua tra il riconoscimento di un certo peso argomentativo all'esistenza empirica di disaccordi di vario tipo e l'ammissione del fatto che l'esistenza di discussioni non è affatto una prova del relativismo. Ciò naturalmente non è aiutato dall'uso di chiamare "relativismo" anche il mero disaccordo, distinguendo tra "relativismo empirico" (il fatto che persone diverse pensano cose diverse) e "relativismo filosofico" (cioè, il relativismo nel vero senso della parola, di volta in volta epistemico, etico, ecc.). Tuttavia, nel primo caso si intende un dato di fatto che nessuno nega, nel secondo caso una tesi filosofica.

Perciò quando si legge che (p. 59) «l'esistenza di fatto del relativismo costituisce un buon argomento per sostenerlo anche come tesi filosofica», e che (p. 144) «il relativismo non solo è vero, ma costituisce uno dei principali argomenti a favore della scelta di una teoria metaetica», si è legittimamente perplessi sulla portata teorica di queste osservazioni. L'autore si spinge a dire che (p. 172), «si può tuttavia individuare anche un altro argomento a favore dell'espressivismo: quello che si basa sull'esistenza del disaccordo morale come un dato di fatto da spiegare», che, come detto, è di fatto l'unico argomento che viene discusso a favore dell'espressivismo. Perciò sembra che il disaccordo viene usato non solo come argomento per il relativismo, ma anche come argomento per l'espressivismo - ma mi sembra veramente questionabile che un dato empirico "dimostrì" una teoria (e addirittura più di una).

In due passi (p. 84 e p. 173) l'autore invoca l'inferenza alla miglior spiegazione per dare sostanza all'idea che il disaccordo implica il relativismo. Se quest'inferenza è usata per

dimostrare che il relativismo è la miglior spiegazione del disaccordo, qui c'è una circolarità. D'altra parte l'inferenza alla miglior spiegazione è, tecnicamente, un'inferenza che può avere premesse vere e conclusione falsa, e quindi può essere facilmente resistita. Tuttavia, almeno in un caso (p. 84), quest'inferenza viene presentata come un argomento indiretto - in altre parole possiamo ricorrere ad essa se siamo in cerca di una spiegazione di come funziona il disaccordo.

Ma, d'altra parte, l'autore ammette a più riprese che il fatto che le persone non concordino non è una prova del relativismo. Come abbiamo già notato, il fatto che persone diverse credano cose diverse non implica affatto che abbiano tutte ragione. A proposito di quest'uso un po' infelice del dato empirico del disaccordo, c'è un'ultima osservazione su questo libro che vorrei fare. Il relativismo viene presentato come la tesi filosofica che permette di rendere meglio ragione del fenomeno del disaccordo. Ma ho citato diversi esempi tesi a suggerire il contrario, e cioè che la fenomenologia del disaccordo "apparente" del relativismo, non sia soddisfacente. Oltre a ciò, si nota anche una frequente sovrapposizione tra relativismo e pluralismo (addirittura relativismo e pluralismo sono chiamati «sinonimi» a pagina 26). Spesso si ha l'impressione che il relativismo sia la migliore (o l'unica?) posizione teorica che rende ragione di un atteggiamento pluralista in etica. Ma scrive Marconi (2007, pp. 97-8):

Chi sostiene il valore dell'esistenza di una pluralità di forme di vita, opinioni, ipotesi scientifiche, opzioni morali e così via non pensa necessariamente che le alternative abbiano tutte lo stesso valore. Si può pensare che i finanziamenti vadano distribuiti tra vari programmi di ricerca e tuttavia credere fermamente che uno di essi sia migliore degli altri; si può essere a favore della libertà di religione e al tempo stesso aderire con tutta l'anima a una particolare fede religiosa. Ciò che motiva il pluralismo [...] non è la convinzione che le alternative siano equivalenti [...] bensì *a*) l'idea del valore delle scelte basate sulle preferenze individuali, *b*) la convinzione che il confronto avvantaggi le alternative migliori, e soprattutto *c*) la preoccupazione per gli effetti nefasti della riduzione violenta della pluralità.

Non c'è nessun bisogno di essere relativisti per condividere l'idea che culture, credenze, scelte morali diverse dalle nostre hanno una dignità. Se credo che le opinioni morali del mio vicino non debbano essere perseguitate, ciò non significa che dovrei adottare una concezione relativista, che impedirebbe la mia capacità di critica di quelle stesse opinioni (perché sarebbero di per sé valide, purché condivise da qualcuno in un certo modo) e mi impegnerebbe a una serie di conseguenze teoriche non del tutto accettabili.

Detto in altri termini, la tolleranza e la capacità di discutere in modo civile sono *valori*, almeno nel sistema etico che la cultura europeo-occidentale ha cominciato faticosamente a produrre da Voltaire e da Locke, e il relativismo non può accampare alcuna prerogativa su una concezione generale del disaccordo che dà importanza a questi valori. Per concludere, ancora con le parole di Marconi (2007, p. 146): «per essere tolleranti non c'è bisogno di pensare che la verità non esista o che la conoscenza sia impossibile: basta ricordare quali sono e quali sono stati i frutti dell'intolleranza».

Riferimenti bibliografici

- Baghramian, Maria (2004). *Relativism*. London-New York: Routledge.
- Blackburn, Simon (1984). *Spreading the Word: Groundings in the Philosophy of Language*. Oxford: Clarendon Press.
- Brandt, Richard B. (1959). *Ethical Theory. The Problems of Normative and Critical Ethics*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Coliva, Annalisa (2009). *I modi del relativismo*. Roma-Bari: Laterza.
- Foot, Philippa (2001). "Moral Relativism". In: *Moral Relativism. A Reader*. A cura di T. L. Carson e P. K. Moser. ed. or. 1978. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Goodman, Nelson (1996). "On Starmaking". In: *Starmaking: Realism, Anti-Realism and Irrealism*. A cura di P. J. McCormick. Cambridge (Mass): MIT Press.
- Hare, Richard M. (1968). *Il Linguaggio della Morale*. Roma: Ubaldini.
- Harman, Gilbert (1977). *The Nature of Morality*. New York: Oxford University Press.
- (1996). "Moral Relativism". In: *Moral Relativism and Moral Objectivity*. A cura di G. Harman e J. Jarvis-Thomson. Oxford: Blackwell.
- (2000). "Explaining Values and Other Essays in Moral Philosophy". In: Oxford: Clarendon Press.
- MacFarlane, John (2005a). "Making sense of relative truth". In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 105, pp. 321–39.
- (2005b). "The assessment sensitivity of knowledge attributions". In: *Oxford Studies in Epistemology* 1, pp. 197–233.
- (2007). "Relativism and disagreement". In: *Philosophical Studies* 132, pp. 17–31.
- Magni, Sergio Filippo (2010). *Il relativismo etico. Analisi e teorie nel pensiero contemporaneo*. Bologna: il Mulino.
- Marconi, Diego (2007). *Per la verità. Relativismo e filosofia*. Torino: Einaudi.
- Rorty, Richard (1986). *La filosofia e lo specchio della natura*. Milano: Bompiani.
- Westermarck, Edvard (1906). *The Origin and Development of the Moral Ideas*. London: Macmillan.
- Williamson, Timothy (2000). *Knowledge and its Limits*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Wong, David B. (1984). *Moral Relativity*. Berkeley: University of California Press.