
Le civiltà: tutte relative e tutte diverse

Il relativismo etico contro il relativismo culturale

ENZO DI NUOSCIO
Università del Molise

ABSTRACT: The recent important debate on ethics and cultural relativism has called the attention to the old question of the foundation of judgements of value, i.e. the argumentations we use to judge other people. By discussing the two classical examples of Diderot and Montaigne, the essay aims at articulating two main theses. On one side, it argues that both absolutist and sceptical solutions to the problem of the foundation of values are the outcome of an ethical foundationalism, which is not acceptable from an epistemological point of view. On the other side, it shows that the theory of ethical relativism, if correctly understood, can be used as a tool for avoiding both the affirmation of the superiority of one culture and a cultural relativism based on the indifference of ethical positions and the impossibility to make judgements and comparisons between different values and cultures.

KEYWORDS: ethical and cultural relativism, foundationalism, praxeology, fact–value distinction, critical ethnocentrism.

Il grande progresso della riflessione moderna è stato quello di sostituire la concezione del relativo alla concezione dell'assoluto.

E. RENAN

Anche se percorressi tutte le nazioni del mondo, io troverei dappertutto usi differenti. Ciascun popolo, in particolare, crederà necessariamente di possedere gli usi migliori.

CL.–A. HELVÉTIUS

Introduzione

Non capita spesso che un concetto filosofico fuoriesca dai ristretti ambiti degli studiosi e investa il più ampio dibattito politico–culturale, subendo, inevitabilmente, slittamenti di significato e utilizzazioni improprie. È quello che

è capitato con la nozione di «relativismo», che negli ultimi anni è perfino diventata strumento di lotta politica, al centro di un *battage* polemico che non ne ha distinto le differenti accezioni (ontologica, concettuale, etica, culturale, epistemologica) e che non di rado ha dato una rappresentazione di comodo del suo bersaglio critico. Visto, a seconda dei casi, come una sorta di egualitarismo conoscitivo, che equipara scienza e non scienza, e/o di comunitarismo morale, che ritiene che i valori siano tutti uguali, il relativismo è stato spesso considerato come una forma più o meno sofisticata di scetticismo, e perfino di nichilismo. Esso avrebbe la grande responsabilità di rinunciare alla possibilità di fondare i giudizi morali, se non di contribuire a indebolire la battaglia per la democrazia, e persino di minare l'identità culturale di una tradizione storica, segnatamente quella occidentale.

Al di là degli ideologismi e delle strumentalizzazioni, questo dibattito testimonia come un vecchio e annoso problema, quello della fondabilità dei nostri giudizi di valore, acquisti una nuova e inedita portata sotto la spinta di un confronto di culture sempre più ravvicinato: se esistono valori assoluti allora ci possono essere culture superiori alle altre; se i valori sono equivalenti o incommensurabili, allora non resta che sospendere il giudizio sulle altre culture.

Partendo da due esempi classici, Diderot e Montaigne, in questo saggio intendo, in primo luogo, evidenziare come la risposta assolutistica e quella scettica al problema della fondazione dei valori, benché opposte, siano l'esito di un fondazionismo etico insostenibile da un punto di vista epistemologico. In secondo luogo, vorrei mostrare come, se correttamente inteso, il relativismo etico possa essere un efficace antidoto, sia contro ogni tentativo di proclamare una cultura superiore alle altre, sia per contrastare quel relativismo culturale che tende a concepire il *politically correct* come livellamento delle verità etiche, come sospensione del giudizio, precludendo, in questo modo, qualsiasi confronto critico tra valori e culture diversi.

I. La «sindrome di Diderot»: il giudizio etico fondato sulla «natura umana»

La convinzione che la discussione critica su temi etici non sia possibile se non partendo da fondamenti, in mancanza dei quali non resterebbe che sospendere il giudizio e rassegnarsi a un comunitarismo morale che considera i valori tutti uguali, è una delle idee più radicate. La conclusione a cui giungono Diderot e Montaigne possono essere considerate come un esempio paradigmatico degli esiti opposti a cui ha condotto il presupposto (esplicito nel primo,

implicito nel secondo) secondo il quale solo l'esistenza di valori universali ci permette di esprimere autentici giudizi etici sui comportamenti altrui.

La concezione universalistica e naturalistica della morale avanzata da Diderot è tra le più radicali ed emblematiche nei suoi esiti paradossali: i valori devono essere considerati irrazionali se non sono scientificamente fondati sulla natura umana. «Tu non accuserai i costumi europei partendo da quelli di Thaiti — egli ammonisce —, né coerentemente quelli di Thaiti partendo dai tuoi. Abbiamo bisogno di una regola più sicura»: «fondare la morale su eterni rapporti intercorrenti tra gli uomini»¹. Per giudicare gli altri bisogna spogliarsi da qualsiasi morale, necessariamente di origine culturale ed etnocentrica, e «attenersi» alla «natura umana», la quale, una volta scoperta, rappresenterà la guida sicura per tutti i comportamenti. Per cui va accettato tutto ciò che rientra nella «natura umana», in quanto legato a un elemento universale che accomuna tutti gli individui. Nel suo tentativo di fondazione naturalistica della morale, Diderot affida alla «scienza di osservazione», la «più nobile delle scienze», il compito di osservare imparzialmente la natura umana, con lo scopo di individuare regole di comportamento valide *sub specie aeternitatis*. Solo che così facendo, cercando di eliminare tutto ciò che nell'uomo vi è di culturale, e quindi di «artificiale», Diderot finisce conseguentemente per identificare la natura umana con quegli istinti biologici che in buona parte accomunano uomini e animali.

L'aver tentato di demandare alla scienza la soluzione del problema morale, l'aver voluto sostituire la scelta etica soggettiva con l'indagine conoscitiva oggettiva sulla natura umana, al fine di acquisire un punto di vista privilegiato in base a cui giudicare le azioni, porta inevitabilmente Diderot a equiparare gli esseri umani agli animali. Non solo. Nel suo tentativo di svelare l'essenza della «natura umana», Diderot non può che indagare la manifestazione storica di tale «natura», e ciò lo induce — proprio in nome della «natura umana» — a giustificare praticamente tutto, compreso l'incesto o l'aggressione.

2. La «sindrome di Montaigne»: il *politically correct* come sospensione del giudizio

Se Diderot si sente autorizzato a giudicare gli altri proprio perché è convinto di poter poggiare le proprie valutazioni su un fondamento sicuro, Montaigne, invece, sospende il giudizio, in quanto consapevole dell'impossibilità di assumere un punto di vista privilegiato. La pluralità dei valori e

¹ D. Diderot, *Supplemento al viaggio di Bougainville* (1772), Roma, Salerno Editrice, 1978, p. 505.

dei costumi, agli occhi di Montaigne, è una delle più evidenti caratteristiche della storia umana: «Non vi è cosa in cui il mondo sia così diverso come in fatto di costumi e di leggi»². Per Montaigne non vi è una «natura umana» o un principio universale su cui fondare le valutazioni etiche, le quali sono necessariamente il frutto di una tradizione culturale, la manifestazione di una «abitudine». Chi si renderà conto di questo, «troverà che molte cose accettate con una sicurezza priva di dubbi hanno appiglio solo nella barba bianca e nelle rughe dell'uso che le accompagna»³.

Dalla constatazione empirica della pluralità delle tradizioni, dalla consapevolezza che non esiste uno standard sovra-culturale in base a cui interpretare e giudicare le varie culture, e che dunque l'«altro» può essere qualificato come «barbaro» soltanto in base alla propria cultura e ai propri valori, Montaigne — così come farà più di recente Claude Lévi-Strauss⁴ — trae la conclusione che l'unico atteggiamento *politicamente corretto* consista nella sospensione del giudizio. Il relativismo culturale, l'infondabilità delle scelte morali, e quindi il loro carattere necessariamente soggettivo, imporrebbero di astenersi dal giudicare l'altro: «io non ho per niente quel difetto comune di giudicare un altro secondo quello che sono io» e «non incorro mai in quell'errore comune di giudicare un altro secondo la mia misura»⁵. Essendo i propri principi frutto della propria «abitudine», ed essendo ogni valutazione necessariamente legata a una cultura, non si può giudicare l'altro, perché in questo modo si cadrebbe necessariamente in una forma di etnocentrismo, se non di egoismo. «Liberò più che possibile un altro essere dalle condizioni e dai principi che sono miei, e lo considero semplicemente per se stesso, senza paragoni, formandolo sul suo proprio modello»⁶.

Coerentemente con queste premesse, Montaigne, pur di allontanare da sé ogni sospetto di ritenere superiore la propria civiltà, non solo sospende il giudizio sui cannibali, ma arriva addirittura a esprimere una certa simpatia nei loro confronti. «In quel popolo non vi è nulla di barbaro e di selvaggio [...], se non che ognuno chiama barbaro quello che non è nei suoi usi; sem-

² M. de Montaigne, *Saggi* (1580–88), Milano, Adelphi, 2007, vol. II, p. 566.

³ Ivi, vol. I, p. 150.

⁴ «Bisognerà ammettere — scrive Lévi-Strauss in *Tristi tropici* — che, nella vasta gamma di possibilità aperte alle società umane, ciascuna ha fatto una certa scelta, e che queste scelte non sono paragonabili fra loro: si equivalgono». Siamo, dunque, «nell'impossibilità di raggiungere un criterio filosofico e morale con cui giudicare il rispettivo valore delle scelte che hanno condotto ciascuna di esse ad accettare certe forme di vita e di pensiero rinunciando ad altre»; Cl. Lévi-Strauss, *Tristi tropici* (1965), Milano, Il Saggiatore, 1960, pp. 237 e 321. Come fa osservare T. Todorov, Lévi-Strauss, però, contraddice egli stesso questa sua posizione, allorché elogia le società primitive e critica quelle moderne; T. Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana* (1989), Torino, Einaudi, 1991, p. 78.

⁵ M. de Montaigne, *Saggi*, cit., vol. I, p. 303, p. 42.

⁶ *Ibid.*

bra infatti che noi non abbiamo altro punto di riferimento per la verità e la ragione che l'esempio e l'idea delle opinioni e degli usi del paese in cui siamo»⁷. Anzi, in esso «sono vive e vigorose e più utili e naturali virtù e proprietà che invece noi abbiamo imbastardito»⁸. Come ha giustamente fatto notare Todorov, il saggio di Montaigne si risolve in un «elogio» dei cannibali e una condanna della propria società. Montaigne scusa il cannibalismo, appellandosi all'autorità di Crisippo e Zenone, e condanna «il tradimento, la slealtà, la tirannia, la crudeltà, che sono le nostre colpe abituali»⁹.

3. Universalismo fondazionista e relativismo scettico

Diderot e Montaigne impersonano due posizioni paradigmatiche, rappresentative di due categorie di atteggiamenti ampiamente diffusi. Il primo giudica proprio perché pensa di essere riuscito a trovare un *fundamentum inconcussum*. Il secondo si astiene dal farlo perché conscio che tale ricerca è votata al fallimento e in quanto consapevole che ogni giudizio è necessariamente condizionato dall'orizzonte culturale del singolo. Gli universalisti scettici affetti dalla «sindrome di Diderot» vanno alla ricerca di una base certa per le scelte morali, sono assillati dall'idea che le autentiche valutazioni etiche non possano essere rimesse alla libera determinazione soggettiva. Ritengono che le scelte individuali non ancorate a parametri universali siano decisioni arbitrarie, che non vanno incontro alla fondamentale esigenza di individuare i valori portanti intorno a cui costruire una convivenza civile. Credendo di aver trovato un punto di appoggio archimedeo per la morale, l'universalista acritico fondazionista arriva anche a sostenere che una civiltà, quasi sempre la propria, è oggettivamente superiore alle altre, poiché rappresenta la migliore manifestazione storica dei valori superiori.

I *Saggi* di Montaigne, invece, sono per intero ispirati dal presupposto secondo il quale, essendo i giudizi di valore necessariamente legati a una tradizione, noi non siamo in grado di giudicare in modo oggettivo le altre culture. Il suo scetticismo è dunque un esito prevedibile di un universalismo e di un fondazionismo etico non esplicitati, secondo i quali le valutazioni etiche, per essere autentiche, devono riposare su un fondamento valido per tutti, al riparo dalla libera scelta degli individui e dalla loro tradizione culturale.

Più in generale, gli universalisti acritici scettici affetti dalla «sindrome di Montaigne», ritenendo impossibile sia fondare i valori, sia adottare uno *stan-*

⁷ Ivi, vol. I, p. 272.

⁸ *Ibid.*

⁹ Ivi, vol. I, p. 278.

dard non culturale in base al quale interpretare e valutare le differenti culture, approdano a quella che Charles Taylor definisce una sorta di «benevolenza universale»: in mancanza di un criterio che non sia legato a una specifica tradizione culturale, i valori e le culture vanno considerati come equivalenti, non essendo confrontabili¹⁰.

Seguendo strade diverse, Diderot e Montaigne arrivano a svuotare il momento della *scelta etica individuale*: il primo sostituendola con l'indagine scientifica sulla natura umana, il secondo abbracciando un comunitarismo morale che lo induce a teorizzare la sospensione del giudizio¹¹. Un universalismo scienziata fondazionista e un radicale relativismo scettico, quelli di Diderot e Montaigne, che si configurano come due esiti opposti del medesimo presupposto (esplicito nel primo e implicito nel secondo): valutare significa esprimere giudizi di valore oggettivamente fondati e quindi universalmente validi.

4. La «legge di Hume» contro «la sindrome di Diderot»

Per criticare il fondazionismo, al fine di evitare queste due opposte conseguenze, è bene premettere che la questione della pluralità e della relatività delle norme morali può essere utilmente affrontata distinguendo tre piani, che non è raro trovare confusi: uno storico-empirico, uno logico-razionale e uno etico-politico.

i) Sul *piano storico* bisogna riconoscere che è esistita ed esiste la più vasta gamma di valori, le cui differenze (come insegna la vicenda della conquista dell'America e come spiegava bene già Erodoto) molto spesso sono risultate ben maggiori di quelle che i singoli popoli potevano aspettarsi sulla base della propria tradizione culturale. La constatazione di questo vasto pluralismo etico empiricamente constatabile faceva dire a Weber, sulla scorta di Mill, che se si parte dal mondo storico si arriva al «politeismo dei valori», e induceva Pascal a ironizzare sulla ricerca di assoluti, dicendo che nelle sue indagini storico-antropologiche Montaigne aveva scoperto ben «duecentoottanta specie di sommi beni»¹².

¹⁰ «Il programma universalista generale, ha notato Todorov, si rivela portatore di un relativismo etico generale: ogni società è imperfetta, nessuna è migliore di un'altra, dunque il totalitarismo vale quanto la democrazia»; T. Todorov, *Noi e gli altri*, cit., p. 76.

¹¹ J.-L. Harouel, *Culture e contre-culture*, Paris, PUF, 1994, pp. 13ss. e Ch. Taylor, *Spiegazione e ragion pratica* (1993), in Id., *Etica e umanità*, Milano, Vita e Pensiero, 2004, p. 193.

¹² B. Pascal, *Pensieri* (1657-62), Torino, Einaudi, 1962, § 406.

ii) Sul *piano logico* occorre ammettere che, se vale la «legge di Hume», secondo cui, essendo impossibile dedurre logicamente proposizioni prescrittive da proposizioni descrittive, i valori non possono essere logicamente derivati dai fatti, allora non vi è un criterio logico-razionale per una *reductio ad unum*, o comunque per gerarchizzare questa ricca pluralità di valori¹³. Non si può quindi demandare alla scienza, come pretende di fare Diderot, la soluzione di problemi etici. Né possiamo accettare quella più ampia tradizione, così radicata nel pensiero filosofico, che ha in qualche modo cercato di proporre un'etica basata su *fundamenta inconcussa* (fattori economici, biologici, teologici, «calcolo utilitaristico», «natura umana», ecc.), con l'obiettivo di individuare norme etiche valide *sub specie aeternitatis*. Le scelte etiche non possono essere fondate sulla scienza, ma si basano sulla coscienza¹⁴. Non sono i fatti a determinare le scelte di coscienza, ma è la coscienza individuale a giudicare i fatti. La «legge di Hume» è dunque il fondamento della libertà di coscienza. E se i critici del relativismo non accettano questo tipo di relativismo in nome di un'etica che non sia rimessa all'«arbitrio» delle scelte dei singoli, che non rinunci alla ricerca di punti di vista privilegiati o addirittura di valori esclusivi, devono scendere sul terreno logico per combattere queste argomentazioni di Hume. E devono anche sapere — come hanno insistito, tra altri, soprattutto Weber, Kelsen e Popper — che il relativismo etico, così inteso, è uno dei fondamenti della «società aperta», perché fonda quel «politeismo dei valori» che rappresenta il tratto più intimo della democrazia¹⁵. «La causa della democrazia — ha ammonito Hans Kelsen — risulta disperata se si parte dall'idea che sia possibile la conoscenza della verità assoluta», poiché «il relativismo è quella concezione del mondo che l'idea di democrazia suppone»¹⁶.

iii) Sul *piano etico* si tratta di prendere atto che, essendo le norme morali logicamente inderivabili dai fatti, anche quel fatto rappresentato dallo stes-

¹³ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, (1739), Milano, Bompiani, 2001, pp. 901ss.

¹⁴ G. Vattimo, *Tecnica ed esistenza*, Torino, Paravia, 1997, pp. 104ss.

¹⁵ R. Rorty, *Un'etica per i laici*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, pp. 15ss. e R. Bodei, *L'etica dei laici*, in G. Preterossi (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 17ss.

¹⁶ H. Kelsen, *Essenza e valore della democrazia* (1920), in Id., *La democrazia*, Bologna, il Mulino, 1995, rispettivamente, pp. 147 e 149. Sull'indissolubile legame tra relativismo etico e democrazia si veda, in particolare, D. Antiseri, *Relativismo, nichilismo, individualismo. Fisiologia o patologia dell'Europa?*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, pp. 15ss. e L. Pellicani, *Le radici pagane dell'Europa*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007, pp. 175ss. Una posizione critica è invece espressa al riguardo da V. Possenti, il quale arriva addirittura ad accusare Kelsen di «sguarnire le democrazie nei confronti dei totalitarismo», per aver sostenuto che la democrazia presuppone la rinuncia all'assolutismo etico; V. Possenti, *Le ragioni della laicità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007, p. 32. Si tratta, in questo caso, di una vera e propria incomprensione del pensiero di Kelsen, il quale, invece, usa la «legge di Hume» proprio per combattere quel presupposto assolutistico che ispira ogni forma di totalitarismo.

so pluralismo etico non potrà essere considerato, di per sé, come un valore oggettivamente superiore. Al pari degli altri fatti, potrà essere ritenuto preferibile soltanto sulla base di una *decisione etico-politica soggettiva* più o meno condivisa; una scelta argomentabile, ma razionalmente indecidibile mediante criteri validi intersoggettivamente.

Dunque: la pluralità dei valori c'è; è un innegabile dato di fatto che ha contrassegnato l'intera storia umana; per via teorica non può essere né eliminata, né imposta, a meno che non si dimostri che vi può essere derivazione logica dei valori dai fatti. Inoltre, al pari degli altri fatti, il pluralismo etico non è di per sé né giusto, né ingiusto, ma può essere considerato desiderabile o indesiderabile soltanto sulla base di valutazioni individuali. Sarebbe oltretutto un controsenso assolutizzare il relativismo etico!

5. La prasseologia contro «la sindrome di Montaigne»

Tuttavia, se la scienza è senza certezza ma non senza verità, l'etica è senza verità ma non senza ragioni. E così come nella scienza l'impossibilità di trovare verità certe non deve portare a conclusioni scettiche, parimenti l'impossibilità di un'etica razionalmente dimostrata non deve far concludere che le nostre opzioni morali siano equivalenti o incommensurabili, o, addirittura, irrazionali. Combattere, come hanno fatto — tra gli altri, seguendo percorsi diversi, W. Bartley e L. von Mises — la radicata convinzione che la razionalità coincida con la ricerca di fondazioni, è un passaggio determinante per evitare che il riconoscimento dell'infondabilità logico-razionale dei valori induca a teorizzare la sospensione del giudizio sulle altre culture; per evitare, in altri termini, di cadere nella «sindrome di Montaigne», dopo aver evitato quella di Diderot.

A questo proposito la teoria della prasseologia di L. von Mises diventa uno strumento concettuale imprescindibile. Sulla base di una analisi puramente concettuale, e dunque *a priori*, della nozione di azione, l'economista *austro-marginalista* arriva alla conclusione che ogni azione è dotata di una struttura logica universale che la rende, *ex definitione*, a) sempre intenzionale, poiché è un tentativo di risolvere un problema, cioè di rimuovere una insoddisfazione; b) sempre razionale, in quanto ogni individuo, data la percezione che ha della situazione e date le conoscenze di cui dispone, tenta di risolvere il problema sempre al meglio delle sue possibilità in quella circostanza¹⁷. Essendo riferiti

¹⁷ L. von Mises, *L'azione umana* (1949), Torino, Utet, 1959, pp. 16ss. Sull'importanza della prasseologia di Mises per l'indagine sulle scelte etiche rinvio al mio *Il mestiere dello scienziato sociale. Introdu-*

a ogni decisione umana, i teoremi della prasseologia valgono anche per le decisioni etiche. Al pari di ogni altra azione, essi presentano una invariabile struttura logica (sono atti sempre intenzionali e razionali), la quale li rende sempre in linea di principio comprensibili, a condizione di avere le necessarie conoscenze empiriche.

Questi esiti della prasseologia non solo non contraddicono la «legge di Hume», ma la rendono più autentica. Se l'impossibilità di derivare proposizioni prescrittive da proposizioni descrittive nega la possibilità di un'*etica dimostrata*, sulla scorta della prasseologia si può invece sostenere che, proprio perché non hanno un *fondamento razionale*, le opzioni assiologiche presentano un *contenuto* razionale, sono l'esito di *buone ragioni* soggettivamente valide. Ogni singolo è libero di conferire un senso alle proprie e altrui scelte morali proprio perché esse non hanno un significato assoluto razionalmente dimostrabile. D'altronde, il weberiano «mondo disincantato» è privo di fondamenti assoluti ma non privo di senso; non è il trionfo dell'irrazionalità, bensì il regno della «razionalità diffusa», di quel «politeismo dei valori» nel quale è definitivamente tramontata l'«antica alleanza» tra conoscenza del mondo e senso della vita: «Ciò che sappiamo», per dirla con Kant, non ci dice «ciò che dobbiamo fare» e «ciò che possiamo sperare»¹⁸.

I valori, quindi, sono *empiricamente e logicamente indecidibili*, ma non sono *razionalmente indicibili*. Quando giudichiamo un'azione giusta è perché siamo razionalmente convinti del suo valore in sé e magari delle conseguenze prevedibili della sua attuazione; ci sforziamo di decidere sulla base di un giusto equilibrio tra *esprit de finesse* e *esprit de geometrie*, tra «etica della convinzione» e «etica della responsabilità». Solo commettendo l'errore di identificare il *contenuto* con il *fondamento* razionale delle nostre decisioni morali, di non distinguere tra dimostrazione *more geometrico* e argomentazione, di identificare il significato di un sentimento morale con un senso assoluto, in altre parole di far coincidere l'intera razionalità con la razionalità dimostrativa, l'accettazione della «legge di Hume» può indurre a concludere che le opzioni morali,

zione all'epistemologia delle scienze sociali, Napoli, Liguori, 2006, pp. 145ss.

¹⁸ A John Hallowell — il quale sostiene che «attraverso la conoscenza di ciò che siamo, otteniamo la conoscenza di ciò che dobbiamo fare» e che, pertanto, «conoscere cosa è l'uomo, è conoscere come deve essere e cosa deve fare» — Kelsen così replica: «Non vi è alcuna possibilità razionale di dedurre da ciò che è ciò che deve essere o essere fatto. Poiché la bontà non è possibile senza la cattiveria, non solo l'essere e la bontà, ma anche l'essere e la cattiveria vanno insieme. Poiché l'essere in sé non contiene un criterio per distinguere il bene dal male — il bene non è più 'essere' o meno 'essere' del male — non è possibile ottenere una conoscenza di ciò che dobbiamo fare attraverso la conoscenza di ciò che siamo; noi siamo tanto buoni quanto cattivi»; H. Kelsen, *I problemi del parlamentarismo* (1925), in Id., *La democrazia*, cit., p. 271. Sul tema dell'inderivabilità dei valori dai fatti e sulle sue conseguenze politiche, quelli di U. Scarpelli sono tra i più lucidi contributi, in particolare: *La dimensione normativa della libertà* (1964) e *La «grande divisione» e la filosofia politica* (1971), ora in Id., *L'etica senza verità*, Bologna, il Mulino, 1982, pp. 115ss. e 141ss.

non essendo riducibili a proposizioni conoscitive, sono mera intuizione o atti del tutto irrazionali, oppure incomprensibili da chi appartiene ad altre culture¹⁹. Così come nella scienza la nozione di verità ha un senso proprio perché si rinuncia all'idea di certezza, parimenti in etica ha senso parlare di scelta proprio perché i valori non sono incontrovertibili, bensì l'esito di ragioni individuali soggettivamente valide.

Se la «legge di Hume» evita l'assolutismo e fonda il relativismo etico, la prasseologia, facendo scoprire un ineliminabile contenuto razionale nelle scelte etiche, evita che tale relativismo degeneri in un nichilismo etico che affermi, non che le proposte etiche abbiano un *nihil* di senso assoluto, ma che siano invece caratterizzate da un *nihil* di senso e basta²⁰. Ci troveremmo in questo caso di fronte a scelte senza ragioni, semplicemente dettate da cause (biologiche, economiche, culturali, ecc.) diverse dalle ragioni. Le decisioni morali, invece, non possono essere sottratte a una concezione individualistica, proprio perché quella etica, essendo una scelta, non può essere espunta dal dominio della ragione, di una ragione che non dimostra ma che argomenta, di una «ragion pratica» che non può pretendere di essere «pura».

Ma il combinato disposto «legge di Hume»/prasseologia consente non solo di criticare la «sindrome di Diderot», secondo cui i valori possono essere razionali e autentici solo se fondati scientificamente, ma anche la «sindrome di Montaigne», secondo la quale dobbiamo sospendere il giudizio sulle altre culture in quanto le nostre valutazioni sono per forza di cose condizionate dal nostro orizzonte culturale. Se i giudizi morali sono scelte di coscienza intenzionali e razionali, effettuate da individui necessariamente collocati in una tradizione culturale, allora non si può accettare l'idea di Montaigne, secondo cui i giudizi vanno sospesi proprio perché inevitabilmente legati a una «abitudine». Al contrario, il giudizio, anche sulle culture più lontane, è possibile proprio grazie alle categorie etiche e culturali fornite a ogni singolo dalla propria tradizione. Ed essendo le valutazioni valide soltanto soggettivamente, risulta sbagliato sia il tentativo di chi pensa che possa esistere una cultura oggettivamente migliore di un'altra, sia il timore di chi, come lo stesso Montaigne, sospende il giudizio, perché teme che, criticando i cannibali, possa essere in qualche modo accusato di affermare una insostenibile oggettiva superiorità della propria tradizione culturale.

¹⁹ È vero, come sostiene J. Habermas, che «per poter essere fondate, proposizioni e dichiarazioni morali devono avere un contenuto cognitivo», ma è anche vero che non bisogna identificare tale contenuto con un fondamento razionale; J. Habermas, *L'inclusione dell'altro* (1996), Milano, Feltrinelli, 1998, p. 15.

²⁰ Significative sono a questo riguardo le tesi di A. J. Ayer, per il quale le proposizioni etiche, non essendo suscettibili di una verifica empirica intersoggettiva, sono prive di senso; A. J. Ayer, *Linguaggio, verità e logica*, (1946), Milano, Feltrinelli, 1961, p. 126ss.

I giudizi di valore, dunque, sono *ex definitione*, soggettivamente fondati e culturalmente condizionati; chi dovesse cercare di eliminare questi aspetti rinunciarebbe a ogni attitudine critica. Se questo è vero, allora il riconoscimento della pluralità delle tradizioni e delle culture non solo non esige, come invece sostiene B. Williams, «che ognuno sia ugualmente ben disposto verso le credenze etiche di chiunque altro»²¹, ma è una condizione indispensabile affinché ogni individuo possa criticare, in base ai propri, i valori di ogni altro individuo, a prescindere dalle appartenenze culturali.

Così come nella scienza l'esito scettico è spesso un effetto perverso prodotto dalla fallita ricerca di verità certe, parimenti il relativismo dei «mondi incommensurabili» è un effetto perverso della fallita ricerca di inesistenti fondamenti e di impossibili *standard* sovra-culturali in base a cui giudicare e interpretare le varie culture.

6. Della presunta superiorità di una civiltà

Questa prospettiva teorica si rivela particolarmente utile per dimostrare l'insostenibilità di quell'universalismo acritico di tipo fondazionista, in versione eurocentrica, che negli ultimi anni ha ispirato anche nel nostro Paese una vigorosa battaglia (culturale e politica) contro il relativismo, accusato di indebolire la tradizione culturale occidentale, ritenuta da alcuni antirelativisti oggettivamente superiore alle altre. Di questo atteggiamento, almeno in Italia, Marcello Pera è forse l'interprete più convinto e più rappresentativo.

Pera fa bene a criticare quel relativismo dei «mondi separati» che negherebbe la legittimità di ogni giudizio di preferenza di una cultura rispetto a un'altra e che, nella sua formulazione estrema, porterebbe a mettere sullo stesso piano totalitarismo e democrazia²². Cosicché risulta condivisibile pure la sua tesi che la difesa della democrazia passi anche attraverso la critica a questo atteggiamento. Criticare una cultura, ritenere preferibile la propria o quella altrui (o *viceversa*), si può, e si deve, se si hanno a cuore certi valori. Il punto è che, per quanto sofisticate possano essere queste argomentazioni critiche, per quanto si sforzino di illustrare le conseguenze di una certa scelta,

²¹ B. Williams, *L'etica e i limiti della filosofia* (1985), Roma-Bari, Laterza, 1987, p. 193. Coloro che teorizzano la sospensione del giudizio etico sulle altre culture, ha spiegato S. Hampshire, pensano che «le forme di vita, con le loro priorità tra le virtù e le regole morali che ne dipendono, non sono oggetto di giudizio morale, perché non c'è un punto di vista indipendente da cui possano essere valutate»; S. Hampshire, *Morality and Conflict*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1983, p. 154. Si vedano anche le critiche a questo relativismo radicale formulate da D. Marconi, *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Torino, Einaudi, 2007, pp. 128ss.

²² M. Pera, *Il relativismo, il Cristianesimo e l'Occidente*, in J. Ratzinger, M. Pera, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Milano, Mondadori, 2004, pp. 14ss.

esse non sono in grado di trovare per la nostra morale altro fondamento se non nelle opzioni individuali. Ma è proprio questa idea che Pera non accetta. «Per giudicare se una cultura A sia migliore di una cultura B — egli scrive — non occorre un metacriterio comune tra A e B; è sufficiente che i membri di A e di B desiderino impegnarsi in un dialogo e sottoporsi alle critiche reciproche. Durante o alla fine del dialogo, un interlocutore si troverà in difficoltà con l'altro, e la tesi di quest'ultimo non sarà la verità [...] ma certamente sarà la posizione migliore»²³.

Pera qui esprime un sentimento più diffuso: di fronte a una tendenza a equiparare i valori e a sospendere il giudizio, occorre affermare che è il pluralismo etico a poter e a dover essere considerato esso stesso come un valore superiore agli altri. Chi sceglie la tolleranza e la discussione critica adotterebbe un atteggiamento moralmente più elevato perché disposto all'autocritica e perché consente anche agli altri di esprimere la loro opinione; laddove l'intollerante, non dubitando delle proprie convinzioni, non concede questa opportunità al suo interlocutore. Di conseguenza, quelle tradizioni culturali, come quella europea, che hanno storicamente consentito la manifestazione del maggior numero possibile di visioni del mondo e favorito una attitudine critica e autocritica, andrebbero considerate oggettivamente superiori alle altre.

Pensando di poter fondare una scelta etica sulle proprie conseguenze, in questo modo, però, Pera finisce per violare la «legge di Hume» e per incappare inevitabilmente in uno dei casi contemplati da quello che Hans Albert ha definito il «trilemma di Münchhausen»: fondare eticamente una scelta sulle conseguenze che essa produce²⁴. Pera, infatti, non considera che gli effetti delle nostre decisioni, la cui conoscenza certamente contribuisce a renderle più autentiche, non sono altro che *fatti*, i quali — al pari di tutti gli altri — non sono di per sé né giusti né ingiusti, ma possono essere giudicati tali solamente in base alla soggettiva adesione a determinati valori. Certo, quel fatto che è la libera discussione critica produce conoscenza, soluzioni a problemi, benessere, tutte conseguenze, queste, che — come purtroppo accade ogni giorno con i fanatici di tutte le risme — possono essere tranquillamente rifiutati in base a scelte soggettive.

Le tesi di Pera sono rappresentative di una posizione piuttosto diffusa che confonde i vari «relativismi»²⁵. Nella sua battaglia per la difesa dell'identità dell'Occidente, Pera non sembra distinguere tra relativismo culturale (che

²³ Ivi, pp. 15–16.

²⁴ H. Albert, *Per un razionalismo critico* (1968), Bologna, il Mulino, 1973, pp. 20ss.

²⁵ Sulla distinzione tra i vari «relativismi» rimando a E. Di Nuoscio, *Elogio del relativismo*, in E. Ambrosi (a cura di), *Il bello del relativismo*, Venezia, 2005, Marsilio, pp. 105ss.

teorizza l'equivalenza delle culture) e relativismo etico (secondo il quale nessun valore può essere assoluto), e ritiene che il primo possa essere combattuto solo rinunciando al secondo²⁶; tanto è vero che, a suo avviso, chi nega l'esistenza di una visione del mondo che abbia «valore universale» non può che giudicare «un gesto di arroganza intellettuale» «raccomandare le nostre istituzioni al mondo»²⁷. Non sarebbe, dunque, a suo avviso possibile una critica senza fondamenti, o delle valutazioni che non siano ispirate a valori ritenuti oggettivamente superiori. In queste conclusioni a cui Pera giunge vi è semplicemente un *non sequitur*: si possono raccomandare agli altri i nostri valori (e criticare quelli altrui) pur essendo convinti che essi non sono assoluti, bensì scelte che storicamente gli individui hanno fatto e che hanno prodotto certe conseguenze. Anzi, si possono *invitare* gli altri a fare le nostre stesse scelte proprio perché si ritiene che esse non siano assolute e universali, altrimenti, più che raccomandarle, si cercherebbe di *imporle*²⁸.

La nostra civiltà, dunque, non può essere considerata oggettivamente migliore delle altre solo perché, dopo una lunga e tormentata storia, ha abbracciato in larghissima parte il principio che la critica debba essere *ad rem* e non *ad personam* e perché ha sviluppato un'attitudine critica e autocritica²⁹. Quando proclamiamo alcuni diritti come universali, quando affermiamo che la difesa della vita umana e la democrazia sono principi a cui non siamo disposti a rinunciare, rendiamoci conto che stiamo facendo una scelta, dettata da ragioni che altri possono comprendere e rifiutare³⁰. Affermare questo, ritenere che non c'è un valore assoluto in base a cui, ad esempio, giudicare i regimi politici, non significa sostenere che democrazia e totalitarismo sono uguali, ma che essi possono essere approvati o criticati da ogni singolo individuo sulla base dei propri valori³¹. Acquisire questa consapevolezza è determinante se si vuole capire le ragioni degli altri, difendere i propri valori e magari provare a convincere della loro bontà coloro che non ne sono convinti.

²⁶ Pera sostiene che «parlare di un cristiano relativista è un ossimoro»; M. Pera, *Il relativismo, il Cristianesimo e l'Occidente*, cit., p. 27. Ha ragione se si riferisce al relativismo culturale dei valori equivalenti, ha torto se si riferisce al relativismo etico secondo cui i valori non possono essere assoluti, visto che per un cristiano l'unico assoluto è Dio e quindi i valori di questo mondo sono tutti relativi. Sull'indissolubile legame tra relativismo etico e cristianesimo, si veda, tra gli altri, D. Antiseri, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, capp. I e 6.

²⁷ M. Pera, *Il relativismo, il Cristianesimo e l'Occidente*, cit., p. 7.

²⁸ Si veda le acute critiche rivolte a Pera anche da M. Aime, *Gli specchi di Gulliver. In difesa del relativismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, pp. 36ss.

²⁹ Non bisogna tuttavia dimenticare che di molti principi l'Occidente si è ingiustamente arrogato il monopolio, come efficacemente documentato da J. Goody, in *Il furto della storia* (2006), Milano, Feltrinelli, 2008, parte terza, e come aveva già evidenziato A. Toynbee, nel suo *Il mondo e l'Occidente* (1952), Palermo, Sellerio, 1992, pp. 10ss.

³⁰ A. Toynbee, *Civiltà al paragone* (1947), Milano, Bompiani, 2003, pp. 215ss..

³¹ J. Butler, *Vite precarie* (2004), Roma, Meltemi, 2004, p. 22.

Non è dunque cercando valori superiori che si combatte il relativismo dei mondi incommensurabili, il quale, come si è visto, è un effetto perverso del fallimento proprio della strategia fondazionista. Per fare i conti con esso è molto più efficace, come si è visto, affidarsi alle armi dell'epistemologia, criticando il fondazionismo, l'irrazionalismo etico e quel collettivismo culturale che tende ad azzerare l'intenzionalità e la razionalità delle scelte individuali.

7. Le culture: tutte relative e tutte diverse

Per motivi strettamente epistemologici ci è dunque precluso proclamare una civiltà, una cultura o un valore come oggettivamente superiori agli altri; ma questo non significa che essi vadano necessariamente considerati tutti uguali. Vigendo la «legge di Hume», le norme etiche sono uguali soltanto sotto un profilo: nessuna di esse può essere considerata assoluta. E proprio per il fatto di non poter essere incontrovertibili e di essere invece, come vuole la prasseologia, l'esito di ragioni soggettivamente valide, i valori sono ognuno diverso dall'altro. Il fatto che non possa esistere una civiltà o una religione superiore, non significa che esse siano equivalenti; esse sono ognuna diversa dall'altra a seconda della valutazioni che ogni singolo formula sulla base dei propri valori. Il fatto che non possono esistere il «bene assoluto» e il «male assoluto», non significa che non c'è più il «bene» e il «male», ma solo che saranno di volta in volta i singoli individui a stabilire ciò che è bene e ciò che è male.

Ma è proprio l'impossibilità di una scelta etica irrevocabile che ci consente di compiere un passo avanti decisivo sulla strada del confronto tra culture. Che apertura alla comprensione e al dialogo potrebbe mai avere chi è convinto che la propria cultura sia superiore alle altre? Il dialogo con le altre culture passa in primo luogo attraverso la sostituzione di un universalismo acritico con quello che Ernesto de Martino ha definito «etnocentrismo critico», ispirato dalla consapevolezza della relatività dei valori e dell'impossibilità di accedere a un punto di vista non culturale attraverso cui considerare le varie culture. Alle tesi di coloro che sempre più spesso proclamano la superiorità di una civiltà o l'incommensurabilità delle culture, si possono opporre le illuminanti pagine che proprio de Martino dedica all'«incontro etnografico»; riflessioni dal solido ancoraggio epistemologico ed ermeneutico, dall'evidente slancio umanistico, oltre che ben nutrite dalla vasta conoscenza empirica delle differenti culture, propria del grande antropologo. L'unica via per evitare gli opposti errori di coloro che, alla ricerca di un giudizio oggettivo sulle altre civiltà, o cercano di prescindere totalmente dalle proprie categorie culturali («diventando cieco e muto di fronte ai fatti etnografici»), o le assolutizzano più o meno inconsape-

volmente (cadendo in un «etnocentrismo acritico»), è, ad avviso di De Martino, quella di tematizzare il «proprio» punto di vista, per comprendere meglio quello «alieno», e viceversa. Si può dialogare con il mondo solo se si conosce la propria cultura e se si è consapevoli che le proprie categorie interpretative (natura e cultura, normale e anormale, conscio e inconscio, io e mondo, individuo e società, male e bene, dannoso e utile, brutto e bello, razionale e irrazionale, ecc.) non sono assolute e universali, ma l'esito della propria storia³². Se non ci si rende conto di questa relatività, ben nota ai teorici dell'ermeneutica, «si rischia di cadere in un enorme pettegolezzo, in un chiacchierare ambiguo e sciocco, in un camaleontismo che simula l'apertura e la varietà di interessi»³³. Evitando questo errore, il confronto con l'altro può diventare una occasione unica per rilevare le differenze, per giudicare la diversità, e quindi per comprendere meglio la propria cultura³⁴. Quando gli occidentali si sono trovati di fronte ad altre civiltà, come nel caso della conquista dell'America, osserva De Martino, «la storia dell'Occidente guadagnava potenzialmente una nuova possibilità umanistica: quella di mettere in causa se stessa, problematizzare il proprio corso, di uscire dal suo isolamento corporativo e dal suo etnocentrismo dogmatico, e di attingere un nuovo orizzonte antropologico mediante la confrontante misurazione di sé con altri modi di essere uomini in società»³⁵.

Certo, bisogna essere consapevoli che «solo l'Occidente ha prodotto un vero e proprio interesse [...] a confrontare sistematicamente la propria cultura con le altre». E tuttavia «questo confronto non può essere condotto che nella prospettiva di un etnocentrismo critico», assumendo «la storia della propria cultura come unità di misura delle storie culturali aliene, ma, al tempo stesso, nell'atto del misurare [l'occidentale] guadagna coscienza della prigione storica e dei limiti di impiego del proprio sistema di misura e si apre al compito di una riforma [...] delle stesse categorie di osservazione di cui dispone»³⁶. Acquisendo questa consapevolezza e questa sensibilità si evita l'«etnocentrismo dogmatico» e l'«irrelato relativismo culturale», e l'incontro con l'altro diventa una occasione per arricchire se stessi e per conoscere meglio la propria tradizione³⁷.

dinuoscio@unimol.it

³² E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 389ss.

³³ Ivi, p. 281.

³⁴ Ivi, p. 397.

³⁵ Ivi, p. 396.

³⁶ Ivi, pp. 396–97.

³⁷ Non bisogna dimenticare, fa osservare De Martino, che «lo stesso relativismo culturale è un pensiero nato dalla cosiddetta crisi dello storicismo, cioè costituisce ancora un fenomeno culturale europeo»; op. cit., p. 281. Si veda anche Ch. Taylor, *La politica del riconoscimento* (1992), in J. Habermas, Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 60.

Bibliografia

- AIME, M., *Gli specchi di Gulliver. In difesa del relativismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.
- ALBERT, H., *Per un razionalismo critico* (1968), Bologna, il Mulino, 1973.
- ANTISERI, D., *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003.
- ANTISERI, D., *Relativismo, nichilismo, individualismo. Fisiologia o patologia dell'Europa?*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.
- AYER, A.J., *Linguaggio, verità e logica*, (1946), Milano, Feltrinelli, 1961.
- BODEI, R., *L'etica dei laici*, in G. Preterossi (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Roma–Bari, Laterza, 2005.
- BUTLER, J., *Vite precarie* (2004), Roma, Meltemi, 2004.
- DE MARTINO, E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 1977.
- DIDEROT, D., *Supplemento al viaggio di Bougainville* (1772), Roma, Salerno Editrice, 1978.
- DI NUOSCIO, E., *Elogio del relativismo*, in E. Ambrosi (a cura di), *Il bello del relativismo*, Venezia, Marsilio, 2005.
- DI NUOSCIO, E., *Il mestiere dello scienziato sociale. Introduzione all'epistemologia delle scienze sociali*, Napoli, Liguori, 2006.
- GOODY, J., *Il furto della storia* (2006), Milano, Feltrinelli, 2008.
- HABERMAS, J., *L'inclusione dell'altro* (1996), Milano, Feltrinelli, 1998.
- HAMPSHIRE, S., *Morality and Conflict*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1983.
- HAROUËL, J.L., *Culture e contre-culture*, Paris, PUF, 1994.
- HUME, D., *Trattato sulla natura umana*, (1739), Milano, Bompiani, 2001.
- KELSEN, H., *Essenza e valore della democrazia* (1920), in Id., *La democrazia*, Bologna, il Mulino, 1995.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Tristi tropici* (1955), Milano, Il Saggiatore, 1965.
- MARCONI, D., *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Torino, Einaudi, 2007.
- MISES, L. VON, *L'azione umana* (1949), Torino, Utet, 1959.
- MONTAIGNE, M. DE, *Saggi* (1580–88), Milano, Adelphi, 2007.
- PASCAL, B., *Pensieri* (1657–62), Torino, Einaudi, 1962.
- PELLICANI, L., *Le radici pagane dell'Europa*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007.
- PERA, M., *Il relativismo, il Cristianesimo e l'Occidente*, in J. Ratzinger, M. Pera, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Milano, Mondadori, 2004.
- POSSENTI, V., *Le ragioni della laicità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007.
- RORTY, R., *Un'etica per i laici*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

- TAYLOR, CH., *La politica del riconoscimento* (1992), in J. Habermas, Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 1998.
- TAYLOR, CH., *Spiegazione e ragion pratica* (1993), in Id., *Etica e umanità*, Milano, Vita e Pensiero, 2004.
- SCARPELLI, U., *L'etica senza verità*, Bologna, il Mulino, 1982.
- TODOROV, T., *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana* (1989), Torino, Einaudi, 1991.
- TOYNBEE, A., *Civiltà al paragone* (1947), Milano, Bompiani, 2003.
- TOYNBEE, A., *Il mondo e l'Occidente* (1952), Palermo, Sellerio, 1992.
- VATTIMO, G., *Tecnica ed esistenza*, Torino, Paravia, 1997.
- WILLIAMS, B., *L'etica e i limiti della filosofia* (1985), Roma-Bari, Laterza, 1987.