
«Relativamente vero» da un punto di vista storico

PIERO CRESTO-DINA
Università di Torino

ABSTRACT: The paper focuses on the problem of historical experience, providing a relativistic account of our epistemic practices concerning past events. What does it mean to state that a historical sentence is true relatively to a context of assessment? The setting of this topic is a non-factual definition of truth and an inferentialist approach to the problem of meaning.

KEYWORDS: historical experience, relative truth, inferentialism, hermeneutics, true/false from a historical point of view.

I. Che cosa conta come oggetto storico?

Nelle pagine seguenti cercherò di applicare al discorso storico alcune delle categorie emerse nel recente dibattito sul relativismo intorno alla verità. Per chiarire fin dall'inizio quale sia l'oggetto delle mie riflessioni, è bene precisare che non intendo occuparmi né di «filosofia della storia» — essendo interessato a interpretare la *significatività* di singoli tratti temporali piuttosto che a tematizzare la storia come *totalità* —, né di ciò che è stato spesso definito «relativismo storicistico», se con questa espressione ci si riferisce alla ovvia mutevolezza dei paradigmi che si susseguono nel corso della storia. Si tratta piuttosto di interrogarsi sulla qualità delle procedure mediante le quali cerchiamo di renderci accessibile il passato, al fine di verificare il loro statuto di verità. Il discorso che si rivolge al passato genera spesso giudizi eterogenei, quando non reciprocamente incompatibili, e queste discordanze vengono in genere attribuite alla pluralità dei punti di vista, dando per scontato che nella dimensione storica non sia possibile attingere in linea di principio a una qualche verità universalmente condivisa. La continua «revisione» del giudizio su eventi della nostra storia recente, talora incoraggiata da una storiografia mediatica pronta a uniformarsi alle mutevoli congiunture politiche, mette in discussione quello che potremmo chiamare lo spazio «intersoggettivo» della

memoria, dal quale qualsiasi discorso sulla «verità» storica sembra invece non poter prescindere.

Un ulteriore chiarimento è reso necessario da queste ultime considerazioni. Non è mia intenzione porre al centro dell'attenzione le basi metodologiche della scienza storica. Non è quindi neppure un «relativismo storiografico» quello che vorrei tematizzare. Prendo invece le mosse dall'idea di una *storicità* diffusa che determina, a volte in modo irriflesso, ma più spesso in forma consapevole, i nostri orientamenti, le nostre valutazioni e i nostri discorsi; un modello di storicità che, almeno a partire da Dilthey (1910: 234-49), si afferma nella filosofia contemporanea con la definizione della cultura come processo unitario di strutturazione della realtà vitale, della vita come totalità, connessione unitaria e dinamica, *Strukturzusammenhang*. Viene qui in primo piano l'idea hegeliana di una struttura ricognitiva dello sviluppo storico, in virtù della quale si stabiliscono i nessi fra i diversi piani storico-temporali e si definiscono le norme che regolano le nostre pratiche linguistiche e concettuali (cfr. Brandom 2000: 42-43). Il terreno che un'indagine sul relativismo intorno alla verità non può fare a meno di esplorare è proprio quello della dimensione storica come «apertura», come dimensione consapevole e unitaria di «esperienza».

Per quanto centrali, le implicazioni ontologico-esistenziali evocate da questi concetti possono per una volta restare sullo sfondo, in quanto al centro dell'indagine deve essere collocata precisamente quella apertura «epistemica» che Heidegger avrebbe considerato una modalità secondaria e derivata di accesso all'ente. Nel quadro di un accertamento del carattere veritativo del discorso storico, possiamo infatti stabilire una nozione di esperienza come dimensione eminentemente conoscitiva. Fare esperienza storica significa esercitare uno sguardo consapevole sul passato, uno sguardo prospettico e sempre carico di opzioni teoriche. Gli oggetti sono quelli studiati dalle scienze storiche (documenti, testimonianze, testi, opere d'arte, spazi urbani, istituzioni, manufatti, strumenti ecc.), ma il problema non è qui lo statuto teorico di queste scienze. Per comprendere l'orizzonte relativistico dell'apertura in cui noi già sempre ci troviamo nei confronti della storia bisogna chiedersi *che cosa conta come oggetto storico*, che cosa fa di un evento o di un insieme di relazioni un nucleo capace di attrarre l'interesse dell'interprete. Su questa domanda si gioca la questione della «verità» del discorso storico e, insieme, il senso del suo carattere «relativo».

Tutte le forme di relativismo sulla verità hanno in comune l'idea che la verità di una credenza o di una proposizione abbia una relazione nascosta con un parametro non esplicitato, ad esempio con un codice morale storicamente determinato o con una certa teoria scientifica. Ciò vale naturalmente

anche per il conoscere storico. È evidente che l'isolamento di uno o più fatti del passato è un'attività guidata dall'adozione di paradigmi interpretativi, modelli teorici, condizionamenti culturali. Si tratta però di capire se le descrizioni che tentano di cogliere la forma del relativismo in generale — vuoi per affermarne la pervasività, vuoi per rifiutarlo come insostenibile — siano adatte a descrivere lo spazio relativistico in cui si orienta lo sguardo storico. Scopo di questo articolo non è quello di far emergere un modo «nuovo» di intendere la verità o la conoscenza storica. Possiamo considerare acquisiti, da questo punto di vista, gli esiti di una riflessione che ha trovato nella tematizzazione heideggeriana della *Geschichtlichkeit* e nell'approfondimento gadameriano della linguisticità del conoscere storico i propri riferimenti essenziali, e che ha mostrato in particolare come fosse possibile concepire una dimensione veritativa che sfuggisse alle condizioni dell'oggettività e della semplice corrispondenza tra enunciati e fatti. Questo non significa che il tentativo di fare chiarezza sul carattere «relativistico» del sapere storico non possa fornire spunti per rimettere in discussione il problema della verità storica in quanto tale, ma solo che non verranno tratte in questa sede conclusioni generali su questo problema. Il compito che affronteremo sarà piuttosto quello di mettere in rilievo le condizioni «minime» in base alle quali è possibile pensare una verità storicamente connotata (§§ 2–3) e di chiarire *in che senso* si possa parlare di relativismo nei casi in cui entra in gioco l'esperienza del passato storico, analizzando alcuni modelli di relativismo (§§ 4–6). Per concludere, ci chiederemo se in un orizzonte relativistico possa essere ancora salvaguardata la distinzione tra interpretazioni «vere» e interpretazioni «false» della storia (§ 7).

2. Essere informati sui fatti

Un'obiezione classica nei confronti del relativismo, ripresa di recente da Paul Boghossian (2006: 73–76), mette in rilievo come il relativista, poiché intende l'oggetto come prodotto di determinate opzioni interpretative o scelte teoriche, si veda costretto a operare una sorta di regresso all'infinito nella giustificazione delle proprie credenze. Prendiamo un qualunque enunciato storico-fattuale: «John Coltrane si esibì per la prima volta con il sax soprano nel gennaio del 1959».

Se, come sembra ovvio, un tale enunciato può essere proferito solo sulla base di un complesso di informazioni disponibili e previa accettazione di un quadro concettuale determinato, allora la forma corretta dell'enunciato stesso dovrebbe esplicitare il riferimento al parametro nascosto: «Secondo

una ricostruzione che io considero attendibile, John Coltrane si esibì per la prima volta con il sax soprano nel gennaio del 1959».

Riconoscere l'attendibilità di una ricostruzione, prestare fede a una testimonianza, dare il proprio assenso a una congettura, sono operazioni che svolgono sul piano storico la stessa funzione che l'accettazione di una teoria svolge in ambito scientifico, per quanto diverso sia il tipo di giustificazione epistemica che occorre nei due casi. L'insieme di queste procedure forma un complesso linguisticamente strutturato. Ci si richiama a informazioni precedentemente acquisite, delle quali solo in casi eccezionali e per scopi ben precisi si mette in dubbio la verità, e si ammette che esistano fonti più o meno istituzionalizzate dalle quali poter attingere conoscenze e giustificazioni. Il nostro enunciato ha quindi la stessa *forma* di un enunciato che un galileiano convinto avrebbe potuto proferire dopo il 1610, anche senza disporre in modo diretto delle relative evidenze: «Secondo una teoria che io accetto, vi sono quattro satelliti di Giove».

Ma poiché la scelta di una teoria, per il relativista, non può essere giustificata da fatti assoluti, vale a dire da fatti che non siano a loro volta definiti a partire da un certo quadro teorico, ecco delinearsi la prospettiva del regresso all'infinito. Che cosa giustifica infatti la scelta di una teoria? Ogni passaggio successivo dovrebbe essere ulteriormente «fondato», e non sarebbe quindi mai possibile pervenire a una fondazione definitiva. Il nostro enunciato fattuale assumerebbe quindi più o meno la forma:

«Secondo una teoria che io accetto, c'è una teoria che io accetto secondo la quale c'è una teoria che io accetto secondo la quale [...] John Coltrane si esibì per la prima volta con il sax soprano nel gennaio del 1959».

Con questa ricostruzione, ci muoviamo nell'ambito di una caratterizzazione *epistemica* della verità, ossia di una concezione per la quale la *verità* di un enunciato o di una credenza coincide con le condizioni della sua *giustificazione* o della sua *asseribilità*. Ma se il problema della verità storica coincide con quello della giustificazione delle nostre credenze sul passato, e se l'unica giustificazione ammessa è di tipo inferenziale (nel senso che fa appello ad altre credenze a loro volta bisognose di giustificazione), allora nessuna delle nostre credenze sul passato è davvero giustificata e nessuno dei nostri enunciati sul passato può essere «vero».

A questo esito scettico i fondazionalisti replicano ammettendo che la conoscenza sia invece fondata su credenze dotate di intrinseca credibilità epistemica, ad esempio *reports* di carattere non inferenziale riferibili all'esperienza sensoriale, che dovrebbero garantire una sorta di arresto nella catena delle giustificazioni. Ma questa concezione, in sé già assai problematica, diviene addirittura insostenibile nel caso del conoscere storico, dove l'accesso

ai «dati» è per forza di cose mediato da modelli teorici, informazioni, concetti idealtipici, e dove non si vede come sia possibile «accertare» alcunché, se non sulla base di giustificazioni inferenzialmente prodotte. Nella dimensione esperienziale della storia non esiste una verità estranea allo spazio delle ragioni che possono essere addotte in suo favore.

Qui però non mette conto sottolineare per l'ennesima volta le difficoltà insite nelle posizioni fondazionaliste. Il vero problema è la nozione stessa di «fatto». Anche se ci si attiene a una caratterizzazione epistemica della verità, infatti, è difficile sostenere che il processo di strutturazione dell'esperienza storica si riduca alla giustificazione di catene di enunciati fattuali. Nell'ambito del conoscere storico rinunciare al fondazionalismo è una mossa tanto necessaria quanto sterile, se non è accompagnata da una diversa comprensione della natura dell'oggetto. Una volta riconosciuta l'inferenzialità come tratto essenziale della relazione storica, bisogna anche spiegare perché l'obiezione tradizionale alle caratterizzazioni epistemiche della verità — obiezione secondo la quale non vi è equivalenza estensionale fra «vero» e «giustificatamente asseribile» — non sia pertinente a quel tipo di verità che qui stiamo cercando di definire. E la spiegazione può essere una sola: il discorso storico non trova dei fatti mente-indipendenti ai quali commisurare la propria verità.

Non parlo dello statuto ontologico dei «fatti» in generale, siano essi passati, presenti o futuri, e ciò non perché si tratti di una questione filosoficamente irrilevante, ma perché il problema che vorrei affrontare in questa sede è assai più modesto, trattandosi di definire in che modo contesti di valutazione diversi possano intervenire a modificare il senso della *verità storica*. Per i nostri scopi possiamo anche accettare un'ontologia in ampia misura *realista*, assumendo che in passato vi siano stati dei «fatti», la maggior parte dei quali a noi sconosciuti. L'eventualità che si diano enunciati riferiti a fatti *reali* del passato, e quindi fattualmente *veri*, ma *non giustificati* sul piano epistemico, in quanto noi non disponiamo di adeguate evidenze a loro favore, è appunto ciò che rischia di compromettere una caratterizzazione puramente «epistemica» della verità storica. Ma è chiaro che questa obiezione si rifà a una nozione di «fatto» del tutto inadatta a ricostruire il senso dell'esperienza su cui stiamo riflettendo. Ammettendo di poter accedere a un insieme più o meno ampio di fatti *reali* del passato, non sarebbe probabilmente difficile indicare un criterio pragmatico per distinguere come «storico» il fatto che Cesare passò il Rubicone dal fatto «non storico» che concerne un accadimento della mia vita privata. Ma se si trattasse solo di indicare un criterio di rilevanza, distinguendo fatti importanti da fatti inessenziali, senza interrogarsi sul contesto di valutazione che fa di un fatto qualunque un oggetto storico,

allora non avrebbe senso parlare di una verità *specificamente* storica, poiché è evidente che ogni enunciato che descriva un fatto reale — non necessariamente passato, né tantomeno «storico» — può essere definito «vero» in un senso preciso.

In realtà non vi sono «fatti» che siano «storici» in virtù di qualche misteriosa connessione con il tessuto complessivo della storia e ai quali possa corrispondere il senso di una qualche verità fattuale. Solo una visione sostanzialistica del divenire storico può crederlo. I fatti «storici» non sono mai oggetti precostituiti, di cui si possa immaginare una realtà indipendente dal discorso che ne organizza la sintassi. Il fatto nudo e crudo, *wie es eigentlich gewesen...*, semplicemente non ha rilievo storico. Il discorso storico, non disponendo del proprio oggetto nella forma di un'apprensione diretta, non può riferirsi a fatti che non siano già il prodotto di una certa organizzazione epistemica della realtà. Nella forma più semplice l'idea può essere espressa così: dove è in gioco la comprensione storica, i giudizi non possono essere detti «veri» in quanto rispecchino fatti in sé esistenti, ma sono piuttosto i giudizi veri a determinare quali «fatti» ci sono. Non siamo di fronte a una tesi idealistica; non si afferma che la realtà fattuale si riduca ai nostri giudizi, né che i fatti dipendano causalmente dai giudizi, ma soltanto che i nostri giudizi determinano certe proprietà delle cose. Ciò che conta è stabilire che, mentre nel dominio del discorso realista si dà la possibilità di una *corrispondenza* tra gli enunciati e i fatti, nel caso che ci compete non ci sono fatti mente-indipendenti, e quindi il predicato «vero» non può essere commisurato ai fatti (cfr. Coliva 2009: 164–65, 180–81).

Il punto davvero saliente, tuttavia, è che l'organizzazione epistemica della realtà, nel caso della comprensione storica, diviene essa stessa oggetto di considerazione storica ed è quindi soggetta a continua revisione, essendo il frutto di un processo intersoggettivo di *formazione dei contesti di valutazione*, processo in cui intervengono opzioni interpretative, prassi linguistiche delle singole comunità, atteggiamenti più o meno caritatevoli nei confronti della tradizione, relazioni fra gruppi sociali, esperienze di contatto fra culture, situazioni di conflitto e di mediazione fra sistemi linguistici. La cosa può apparire ovvia, ma non è priva di significato per noi, poiché è evidente che di una specifica dimensione *relativistica* della verità storica — distinta da altre forme di relativismo — si può parlare solo in quanto si riconosca un carattere specifico alla stessa *verità* storica e alle condizioni della sua asseribilità.

3. Contesti d'uso

Prima di riassumere i risultati fin qui acquisiti, torniamo per un momento

al nostro enunciato di partenza: «John Coltrane si esibì per la prima volta con il sax soprano nel gennaio del 1959». Che cosa volevamo dire quando lo definivamo un enunciato storico–fattuale? Evidentemente che il suo contenuto proposizionale può essere reso *vero* o *falso* dal sussistere o non sussistere di fatti determinati accaduti nel passato. Nel caso specifico, è molto probabile che John Coltrane si sia effettivamente esibito per la prima volta con il sax soprano nel gennaio del 1959. Ma per comprendere quale sia il contenuto proposizionale dell’enunciato, e stabilire di conseguenza il suo valore di verità nel contesto del discorso che per noi è di volta in volta rilevante, abbiamo bisogno di un quadro inferenziale più ampio. Per dare il giusto significato all’informazione che esso contiene, devo sapere ad esempio che in precedenza Coltrane aveva suonato il tenore (altrimenti potrei credere che l’enunciato informi genericamente sugli inizi della sua carriera artistica) e che in seguito avrebbe suonato entrambi gli strumenti (in caso contrario potrei pensare che si stia parlando di una scelta esclusiva a favore di un solo strumento). Questi passaggi non sono privi di rilievo ai fini della comprensione di molte cose che sono in rapporto indiretto con l’enunciato di partenza. I legami inferenziali che sostengono la comprensione del significato non sono sempre espliciti e richiedono un certo numero di operazioni concettuali, senza le quali il contenuto proposizionale dell’enunciato potrebbe cambiare e il «fatto» in questione assumere una configurazione del tutto diversa. In una prospettiva inferenzialista il significato delle espressioni linguistiche è in ultima analisi determinato dal loro uso pratico. Il contenuto proposizionale è definito dai legami inferenziali correttamente interpretati, ma questi ultimi dipendono da certi modi istituzionalizzati di trattare le azioni come appropriate o non appropriate (Brandom 1994: 134).

Abbiamo fin qui stabilito:

- a) che una caratterizzazione epistemica della verità è l’orizzonte invalicabile del conoscere storico;
- b) che la nostra esperienza della storia si struttura mediante procedimenti giustificativi di carattere inferenziale;
- c) che il nostro sapere sulla storia non ha come oggetto dei fatti mente–indipendenti;
- d) che la verità del discorso storico non può consistere in una corrispondenza enunciati–fatti;
- e) che la definizione di un fatto storico avviene sulla base di relazioni più o meno complesse nelle quali hanno un ruolo i nostri stati di informazione e la nostra capacità di tracciare legami inferenziali fra i concetti;
- f) che, infine, l’insieme di queste relazioni non coinvolge tanto gli individui isolati, ma è un processo di carattere intersoggettivo, o cul-

turalmente caratterizzato, nel quale i singoli si vedono fin dall'inizio impegnati a fornire ragioni e a valutare le ragioni fornite da altri.

Siamo partiti dall'assunto che l'enunciato «John Coltrane si esibì per la prima volta con il sax soprano nel gennaio del 1959» fosse un enunciato storico di carattere fattuale, per scoprire subito dopo che nel discorso storico la nozione di «fatto» ha un significato del tutto peculiare, in quanto nello spazio della storia non vi sono «fatti» che possano essere semplicemente «trovati»: un fatto è tale solo in funzione di una rete di connessioni concettualmente strutturata. Il contenuto proposizionale di un enunciato storico-fattuale quale il nostro può quindi essere «completato» in una direzione determinata solo grazie a certe informazioni di cui posso disporre o non disporre in determinate circostanze di proferimento. Queste osservazioni suggeriscono l'opportunità di una descrizione del nostro campo di indagine in termini «contestualistici». Da un punto di vista semantico, il *contestualismo* è la tesi secondo la quale un enunciato esprime una proposizione completa solo in un contesto di proferimento dell'enunciato stesso, e dunque proferimenti diversi di uno stesso enunciato possono esprimere proposizioni diverse. Parlare, come ho fatto sopra, di un contenuto proposizionale *implicito* nell'uso di un enunciato significa ammettere che l'enunciato stesso, quando non siano ancora stati esplicitati i suoi legami inferenziali, possa assumere *contenuti proposizionali* diversi in funzione dell'uso che ne viene fatto. Il contestualismo pone quindi in discussione l'idea di normatività in ambito semantico: la comprensione dei significati non dipende da una condivisione preventiva di norme e convenzioni, ma da un lavoro di interpretazione e di inferenza basato sui nostri stati di informazione e sulla nostra conoscenza del mondo (cfr. Bianchi 2001: 329–30).

Ma tutto questo esprime anche un possibile senso del relativismo storico? Sembrerebbe di no. Due persone che dispongano inizialmente di informazioni diverse, e diversamente incomplete, sulla biografia artistica di Coltrane potrebbero convergere su una stessa interpretazione dell'enunciato, una volta che fossero dotate di informazioni aggiuntive. Non basta il riscontro empirico di un disaccordo nell'interpretazione perché si possa parlare di relativismo. Il relativismo comporta come minimo la tesi che esistano criteri diversi e incompatibili di valutazione, e che vi possano essere situazioni nelle quali due proposizioni contraddittorie risultano entrambe vere se considerate da contesti di valutazione diversi (*faultless disagreement*). Sembra quindi che una caratterizzazione in termini puramente contestualistici, per quanto necessaria a definire le condizioni basilari del conoscere storico, non sia sufficiente a descrivere i tratti specifici di un orizzonte relativistico, e tantomeno di un relativismo storicamente sensato. La posizione del relativista ha il suo punto

caratterizzante nel far dipendere la verità di un enunciato da un parametro ulteriore rispetto alle circostanze di proferimento, ossia da un punto di vista valutativo in cui intervengono ad esempio standard di gusto, interessi pratici e decisioni preliminari su «che cosa conta come oggetto».

Ora si tratta di capire se una tale condizione sia riscontrabile nella conoscenza storica e, qualora lo sia, se interessi solo alcuni aspetti di essa o ne coinvolga l'intero orizzonte. Prenderò in considerazione tre modi diversi di caratterizzare il relativismo intorno alla verità, al fine di verificarne l'eventuale portata storico-ermeneutica: il «relativismo epistemico» (§ 4), il «relativismo concettuale» (§ 5) e il «relativismo aletico» nella formulazione di MacFarlane (§ 6).

4. Fra i criteri di giustificazione

Una risposta che parrebbe a portata di mano è quella che fa dipendere il carattere «relativo» del giudizio storico dalla natura dell'oggetto considerato. Così come si può affermare che le questioni di gusto sono soggette a un regime relativistico di discorso, in quanto non ammettono una norma universalmente valida sulla base della quale dirimere i disaccordi cui danno luogo, allo stesso modo vi sono contenuti storicamente connotati che sollecitano un atteggiamento in senso lato «estetico»: non solo le opere d'arte del passato e le correnti artistiche, ma in generale i prodotti dell'invenzione umana in quanto oggetto di valutazione estetica, i reperti di civiltà scomparse, le epoche storiche e i personaggi della storia. In questi casi si potrebbe parlare di criteri diversi, e a volte incompatibili, che giustificano le nostre valutazioni retrospettive. In base alle singole predilezioni, possono nascere giudizi opposti, ad esempio, a proposito di un periodo storico o di una figura, senza che nel disaccordo intervengano motivazioni di carattere storico-politico, calcoli razionali o interessi pratici.

Ma qui sorge subito l'obiezione che il relativismo in cui si muovono le valutazioni a questi riguardi non ha nulla di diverso dal relativismo estetico in senso stretto, anzi, è quello stesso relativismo trasferito, per così dire, sul piano temporale. Non rappresenta cioè un relativismo che scaturisca da un contesto di valutazione *peculiarmente* storico. E inoltre non attraversa tutto lo spazio dell'esperienza storica, ma solo una porzione limitata dei suoi oggetti, quelli appunto suscettibili di una valutazione estetica.

Per analoghe ragioni, il carattere relativo della conoscenza storica non può dipendere dalla «vaghezza» dei suoi enunciati. Certo, in termini ermeneutici, si può dubitare della possibilità di delimitare con precisione la durata di

una corrente artistica o gli effetti di un evento storico, ed è altresì vero che di un'espressione come «l'evento più importante della Rivoluzione francese» pare impossibile stabilire con certezza le condizioni di applicabilità. Ma è evidente che non è questo il punto. Noi ci stiamo occupando di casi storici che non sono di per sé vaghi, o almeno non lo sono sempre e necessariamente, ma possono a volte essere perfettamente definiti. Il problema è che, pur nella loro definitezza, non sono suscettibili di valutazione *oggettiva*, in quanto la verità degli enunciati che li descrivono non è indipendente dai nostri pensieri e dalle nostre credenze, mentre per gli enunciati vaghi, a rigor di termini, si potrebbe sempre adottare, in casi eccezionali, qualche criterio convenzionale di discriminazione («se un uomo ha $n+1$ capelli, non è calvo»). Ai fini della nostra discussione, dobbiamo invece capire cosa voglia dire affermare che i fatti storici, in quanto tali, acquistano la loro fisionomia proprio soltanto grazie alla proiezione di significati da parte di colui che li valuta.

Nel parlare di *criteri* diversi di giustificazione, ho toccato in precedenza un aspetto che costituisce il punto decisivo per una concezione relativistica, o almeno per un certo modo di descrivere il relativismo. Che esistano criteri diversi di giustificazione sottintende infatti che non vi siano *metacriteri* in base ai quali i singoli criteri possano essere a loro volta razionalmente valutati. Se fosse possibile offrire argomentazioni a favore dell'uno o dell'altro criterio, non avrebbe senso parlare di criteri davvero *diversi*, dal momento che si ammetterebbe la possibilità di una misura comune. Di fatto, invece, se siamo relativisti, dobbiamo ammettere che questa misura non è data e non è mai possibile fare appello a procedimenti argomentativi che non siano già sempre «interni» a un certo regime di giustificazione. È questa la tesi centrale della posizione teorica alla quale facevo riferimento parlando di «relativismo epistemico».

Il relativismo epistemico non implica di per sé l'idea di una costruzione dell'oggetto da parte dell'interprete, ma solo l'idea che le nostre credenze sulle cose stiano in un certo senso tutte sullo stesso piano, in quanto non vi è un punto di vista superiore sulla base del quale valutare la loro relativa validità. Questo potrebbe voler dire ad esempio che, posto che due interpreti siano d'accordo sulla realtà di un certo fatto, posto cioè che identifichino nello stesso modo il contenuto proposizionale di un enunciato, potrebbero comunque non essere d'accordo su certe *valutazioni*. Uno dei due potrebbe considerare irrilevante l'informazione veicolata dall'enunciato, mentre l'altro potrebbe farne il punto di partenza per connessioni inferenziali di una certa portata, oppure potrebbe sorgere un disaccordo a proposito del contesto in cui inserire il fatto stesso, o sulle cause che lo hanno determinato, o ancora sui legami di quell'evento con eventi successivi.

Non è tanto semplice, tuttavia, sostenere che un fatto sottoposto a una

tale serie di proiezioni cognitive possa restare invariato. Anche se il relativismo epistemico non ha nulla a che fare con la tesi che la realtà sia costituita da attività interpretative governate da norme socialmente sancite, e anche se, come è stato giustamente osservato, non è necessario abbracciare una nozione epistemica di verità per essere relativisti epistemici (Marconi 2007: 52–54), è evidente che in un orizzonte storico un relativismo di tipo epistemico si può esercitare solo sullo sfondo di credenze ragionevolmente giustificate da altre credenze. In prima battuta, quindi, relativismo epistemico e concezione epistemica della verità delimitano il campo entro il quale può essere reso plausibile il discorso sul relativismo dell'esperienza storica e articolata l'idea di una verità «storicamente relativa».

5. Configurare la realtà storica

Vi è però una forma di relativismo che affronta la questione ontologica in maniera decisamente più esplicita. Si tratta del *relativismo concettuale*, ossia della tesi che esistano diversi *schemi concettuali*, diversi modi di organizzare l'esperienza, che condizionano non soltanto le nostre credenze vere o false e i nostri criteri di giustificazione, ma anche il nostro modo di configurare la realtà. Poiché, si sostiene, gli schemi concettuali sono reciprocamente irriducibili, vi sono stati di cose rappresentabili entro un certo schema e non rappresentabili in un altro e la verità delle nostre descrizioni del mondo è sempre relativa allo schema che si adotta. È molto probabile che ammettere l'esistenza conflittuale di paradigmi e linguaggi diversi sia il modo più efficace per rendere conto di una qualche forma di relativismo in sede storico-ermeneutica. Interpretazioni divergenti potrebbero nascere dal fatto che non vediamo tutti le stesse cose o, meglio, non diamo forma alla realtà negli stessi modi. Se fosse dimostrato che non condividiamo tutti le medesime risorse concettuali, sarebbe altresì dimostrato che non tutti siamo in condizione di configurare le medesime possibilità oggettuali (Marconi 2007: 62), e avremmo così un'indicazione di massima per rendere conto dei casi di disaccordo che investono lo spazio della memoria storica, o almeno di una parte di essi.

Com'è noto, il relativismo concettuale ha i suoi punti di forza nella tesi della *relatività ontologica* di Quine (1969) e nella teoria, a essa collegata, della *indeterminatezza della traduzione*, secondo la quale, al di fuori di uno specifico manuale di traduzione, non ci sono evidenze che possano determinare gli impegni ontologici assunti da un parlante con l'uso di un linguaggio. Benché lo stesso Quine, per ragioni che esulano dai limiti di questa trattazione, abbia rifiutato proprio le forme più comuni di relativismo — ad esempio il relati-

vismo culturale o il relativismo sulla verità (cfr. Baghramian 2004: 227–28) –, l'idea che possano esistere diversi schemi concettuali (o linguaggi) reciprocamente incompatibili, e che solo dal peculiare punto di vista che ciascuno di questi linguaggi dischiude sia possibile parlare del mondo, ha aperto la strada a un certo numero di interpretazioni relativistiche.

Ma quale vantaggio può arrecare la prospettiva del relativismo concettuale al nostro tentativo di illuminare l'idea di una verità storicamente relativa? Le maggiori difficoltà sembrano riguardare proprio la tesi della incommensurabilità o della intraducibilità dei linguaggi. Una volta fissato il principio secondo il quale il giudizio storico è sempre relativo a un qualche schema concettuale e solo entro uno schema si dà la possibilità di un discorso «vero», si rischia di andare incontro a una difficoltà tutt'altro che trascurabile. Si fa osservare che nello stesso istante in cui viene enunciato come dottrina filosofica, il relativismo concettuale svela la propria incoerenza: come si può affermare che tutto è relativo, se non ponendosi in un certo senso al di sopra dei singoli paradigmi e smentendo in questo modo il relativismo stesso? Il paradosso è stato formulato da Donald Davidson (1984: 264) nei termini seguenti: punti di vista diversi possono essere sensati solo se vi è un comune sistema di coordinate entro il quale disporli, ma la tesi di un sistema comune smentisce la tesi della irriducibilità dei paradigmi. Si noti che l'argomento tocca in special modo il relativismo concettuale proprio a causa della sua portata ontologica, che mette in discussione l'immagine di una realtà sulla quale possano regolativamente convergere le diverse interpretazioni.

Concepire i paradigmi come sistemi assolutamente non comunicanti significa però adottare una posizione estrema, che rischia di allontanarci dalla prassi reale di confronto tra i linguaggi. Osserviamo che la conoscenza che si ha dello «storico», con ogni evidenza, non è soggetta a un relativismo di questo tipo. È molto probabile che l'esperienza storica implichi sempre una condivisione minima di credenze e modelli interpretativi, o almeno una base comune ai diversi sistemi categoriali, anche se non è facile stabilire, né è questa la sede per farlo, se questa dotazione vada pensata a sua volta in termini storico-culturali o se dipenda invece da relazioni di somiglianza spiegabili in termini biologico-evolutivi. In ogni caso, per sostenere, come credo si debba fare, la non disponibilità di un criterio transculturale di oggettività o di un unico schema di interpretazione della storia, non è necessario concepire gli schemi come linguaggi reciprocamente indipendenti e intraducibili. Nel determinare possibilità di configurazione della realtà storica, gli schemi entrano spesso in conflitto gli uni con gli altri, ma questo stesso conflitto non potrebbe neppure essere concepito se non si desse per scontato un certo margine di traducibilità e di confronto. Non sono quindi soltanto obiezioni di carattere

empirico a inficiare la tesi di una intraducibilità assoluta e a togliere fiato alle interpretazioni più radicali del relativismo (tutti condividiamo almeno una parte di credenze sul passato, gli storici di fatto si confrontano, le interpretazioni convergono su altre interpretazioni ecc.), ma soprattutto obiezioni teoriche: se si riconosce che vi siano spazi di traducibilità fra le diverse letture della storia, è perché si ammette, con Davidson, che l'accordo e il disaccordo possano diventare intelligibili solo sullo sfondo di un ampio accordo. La tesi che afferma l'intraducibilità completa fra due lingue è oscura, dal momento che la stessa linguisticità non può essere definita se non in termini di traducibilità. Affermare che un comportamento dato non può essere interpretato nella nostra lingua vorrebbe dire non riconoscerlo neppure come un comportamento linguistico (Davidson 1984: 266–67).

6. Un terreno comune

Prendere atto dell'esistenza di una parziale condivisione di significati eccedenti i confini dei singoli schemi concettuali può quindi servire a smussare le punte più aspre del relativismo radicale e a giustificare margini di traducibilità fra i linguaggi, pur nel quadro di una concezione ampiamente relativistica dello spazio storico-culturale. L'adozione di categorie interpretative di carattere «sovraistorico», atte a mettere in relazione piani diversi della storia e a stabilire un tessuto regolativamente valido di eventi e significati, offre la possibilità di articolare la comprensione oltre il nudo accertamento dei fatti, senza per questo indulgere a una visione totalizzante della storia.

Nel caso del relativismo concettuale, tuttavia, la pluralità e la parziale intraducibilità delle descrizioni «vere» è legata alla pluralità degli schemi di configurazione degli oggetti, e deve quindi fare i conti con la possibilità, suggestiva ma intuitivamente difficile da realizzare, che le persone abitino mondi almeno in parte organizzati in maniera diversa. Il fatto che nel dibattito pubblico il ricorrente appello a favore di una memoria «condivisa» non metta quasi mai al riparo dal sovrapporsi di letture discordanti della storia, inviterebbe a prendere sul serio l'ipotesi appena formulata. Il problema è che, laddove si dimostrasse che due giudizi contraddittori attingono la propria specifica verità dal riferirsi a diversi contesti di proferimento, o addirittura a mondi possibili parzialmente diversi, verrebbe meno la possibilità di un *disaccordo* reale, perché allora il contenuto proposizionale affermato in un caso e negato nell'altro non sarebbe il medesimo; e senza disaccordo non vi sarebbe relativismo: semplicemente i due giudizi parlerebbero di cose diverse.

Un tentativo per uscire da questa *impasse*, vale a dire per poter giustificare

in termini relativistici la verità di certe classi di enunciati, è quello compiuto in ambito semantico dal cosiddetto *relativismo aletico* (*truth-relativism*), in particolare nella versione proposta da MacFarlane in una serie di saggi degli ultimi anni. Secondo questa prospettiva, la questione del relativismo sorge soltanto quando si ammette che possano esistere contenuti proposizionali completi in un *contesto d'uso*, il cui valore di verità dipende tuttavia non solo da questo contesto d'uso, ma anche da un certo *contesto di valutazione* (*context of assessment*). Bisogna quindi compiere un'analisi semantica delle situazioni in cui un *medesimo* contenuto proposizionale risulta vero o falso a seconda degli standard valutativi cui viene commisurato (MacFarlane 2005: 326–28).

La sfida consiste ora nel cercare di capire se questa idea — sviluppata dai sostenitori del relativismo aletico in riferimento a questioni di gusto, a interessi pratici, a parametri *counts-as* e a stati epistemicici (cfr. Bianchi 2010) — possa avere una qualche applicazione anche nel caso dei giudizi di carattere storico. Che cosa implica l'affermazione che il contesto in relazione al quale si costituisce una possibile verità storica è il contesto di valutazione? Evidentemente ciò significa che la *sensibilità al contesto* di un giudizio storico non è dovuta al fatto che può assumere valori di verità diversi in mondi diversi, ma al fatto che la verità di una sua occorrenza dipende dalle *circostanze interpretative*. Questa duplicazione dei contesti è un'indicazione del fatto che nell'ambito della conoscenza del passato ogni asserzione ha già superato la soglia del contesto d'uso e ha acquisito un'ulteriore qualità applicativa, che consiste appunto nell'ingresso in un regime di valutazione.

In precedenza avevamo posto la domanda se il relativismo attraversasse l'intero orizzonte dello «storico» o fosse invece da limitare a classi speciali di asserzioni. È senz'altro corretto tracciare una distinzione di principio. Vi sono casi in cui l'apporto dell'interpretazione è manifesto e casi in cui solo una trasformazione semantica permette di cogliere la dimensione ermeneutica sottesa al predicato fattuale.

1) Un esempio del primo tipo: «*Les demoiselles d'Avignon* è una delle fonti principali del cubismo».

Si tratta chiaramente di un enunciato il cui valore di verità cambia insieme con il contesto di valutazione — vale a dire in funzione delle possibili ricostruzioni della vicenda storica della pittura del primo Novecento —, ma non esprime proposizioni diverse in contesti diversi. Il giudizio è soggetto a un regime relativistico perché anche la negazione del medesimo contenuto potrebbe avanzare legittime pretese di verità dal punto di vista di un diverso valutatore. Che le giustificazioni a favore della prima tesi siano molto più forti non implica infatti la falsità della seconda. È appena il caso di notare

che il carattere interpretativo non si deve qui alla qualità estetica del soggetto. Non viene infatti espresso un giudizio di gusto su un'opera pittorica, ma si afferma l'esistenza di un certo rapporto fra due termini storicamente caratterizzati, un rapporto che non è attestato dai fatti e che presuppone quantomeno una «selezione» e una «lettura» dei dati disponibili. Un esempio del tutto simile potrebbe essere: «Nel 1922 il fascismo salì al potere con l'appoggio della grande industria e del capitalismo agrario». Non è che manchino, in questi casi, rilievi fattuali assolutamente documentabili; il problema è piuttosto che non si tratta di un enunciato il cui valore di verità possa essere deciso in modo univoco mediante il ricorso a evidenze fattuali.

2) Un caso diverso sarebbe questo: «Nel 1922 i fascisti disponevano in Parlamento solo di trentacinque deputati».

A prima vista qui non vi è spazio per l'interpretazione. Noi sappiamo ciò che intendiamo con il termine «fascisti» e conosciamo il valore di concetti come «governo di coalizione», «maggioranza» e simili. Poniamo di sapere anche che del primo ministero Mussolini entrarono a far parte, oltre ai fascisti, liberali di varie correnti, nazionalisti, popolari, esponenti dell'esercito e il filosofo Giovanni Gentile. Benché vi siano molte conoscenze solo implicitamente contenute in quel proferimento, è evidente che le controversie che possono sorgere a causa della limitata disponibilità dell'una o dell'altra informazione non delineano ancora le condizioni di quel «disaccordo senza errore» dalla quale dipende l'ipotesi relativista. Ciò in quanto non vi è modo di negare il contenuto dell'enunciato senza dire qualcosa di falso. Ma poniamo che qualcuno voglia sostenere che l'informazione contenuta nell'enunciato non abbia alcuna rilevanza storica. Se siamo di parere contrario, dobbiamo introdurre qualche clausola aggiuntiva e spiegare perché il fatto che nel 1922 i fascisti disponessero solo di trentacinque deputati è qualcosa che può essere messo in relazione con altre circostanze e, in ultima istanza, con un'interpretazione (per noi) convincente di un complesso di fatti. La controversia sulla verità si sposterebbe quindi dal piano delle circostanze fattuali al piano delle valutazioni relative al loro «significato» storico. Saremmo quindi in presenza di una situazione interpretabile in termini relativistici: all'affermazione che il fatto *F* è importante può sempre essere accostato il giudizio di segno opposto: «non è vero che *F* è importante». In sede storica, le controversie sull'«importanza» sono controversie in cui interviene un parametro chiamato a stabilire quali caratteri debbano avere le circostanze fattuali perché possano *contare come* oggetti di una considerazione storica.

Il conflitto delle interpretazioni nasce perché non abbiamo a disposizione un criterio oggettivo per attribuire una certa importanza all'evento e capi-

re come esso possa inscrivere nel contesto di un'interpretazione possibile. Assumendo di avere a disposizione un certo numero di descrizioni oggettivamente «vere» del passato, vi sarà sempre spazio per un'articolazione interpretativa di quelle stesse descrizioni.

Non credo che i filosofi interessati a un'analisi semantica di enunciati sensibili al contesto di valutazione siano disposti a riconoscere come «relativa» la verità di un'asserzione come quella sul numero dei deputati fascisti nel 1922, ma questo probabilmente dipende solo dal fatto che essi riconoscono una sola dimensione della verità: la verità come *corrispondenza*. Questa concezione, però, si presta tutt'al più a registrare quanto di fattuale vi è in quell'enunciato, e non cattura in alcun modo il senso della verità storica. Il carattere «relativo» di un giudizio storico non può essere messo alla prova riferendosi alla sua fattualità, in quanto dipende piuttosto da parametri interpretativi che vengono ad aggiungersi, per così dire, a questa verità oggettiva. Parametri di questo tipo, dove si tratti di valutazioni che coinvolgano la dimensione storica, sono sempre implicitamente presenti, anche quando il giudizio si presenta con i crismi dell'oggettività.

7. **Poter dire il falso**

Le considerazioni svolte in queste pagine puntavano alla messa in luce di alcuni requisiti minimi per poter pensare in termini relativistici la dimensione della verità storica. È ovvio che quanto è stato detto su relativismo e storicità presuppone lo sfondo di una teoria ermeneutica dell'esperienza i cui termini sono troppo noti per essere qui ripetuti. Mi limito a sottolineare quanto sia importante tener conto della specifica prestazione epistemica di concetti ermeneutici quali *storia* e *linguaggio* nel garantire un arresto nei procedimenti regressivi di giustificazione, e dunque nel definire la possibilità di una «buona» — in quanto relativa — dimensione fondazionale per la verità storica (cfr. D'Agostini 2002: XXXI.). Alla luce di questa «anomala» dimensione fondazionale (che è al tempo stesso antifondazionale, in quanto non si riconosce mai in un fondamento assoluto), vorrei porre, per concludere, una questione che mi sembra inevitabile per un «relativismo ermeneutico».

Il problema del relativismo è quello di mostrare che l'assenza di un punto di osservazione «esterno» ai diversi criteri di verità non conduce alla tesi della equivalenza di tutte le interpretazioni. La possibilità del discorso «falso» dev'essere in qualche modo mantenuta, se si vuole salvare la verità. Il regime relativistico cui è soggetto il discorso storico non può essere universale o assoluto, ma deve in qualche modo permettere la definizione di ambiti di

verità, a margine dei quali trovi posto il discorso «falso», la manipolazione della storia o il suo uso puramente strumentale. Sappiamo che esistono molte letture «false» della storia, ma il problema è sapere su che cosa si misura, in generale, la falsità di un discorso storico, se pensiamo che il «dire il falso» non sia solo (o non sempre) questione di occultamento o fabbricazione di fatti.

Insomma, se qualcuno nega che nel 1922 il fascismo sia salito al potere con l'appoggio della grande industria e del capitalismo agrario, come si spiega la falsità di un simile giudizio? Dobbiamo dire che l'enunciato che esprime una tale negazione è *determinatamente* falso? Forse è falso in un altro senso, e precisamente in quanto non riesce a giustificare i legami inferenziali che da esso potrebbero derivare. In ultima analisi è sempre una dimensione *olistica* quella in cui si definisce il contesto di valutazione pertinente e, di conseguenza, l'eventuale falsità di un giudizio.

Che i paradigmi siano molteplici è un dato di fatto, ma la molteplicità non implica l'equivalenza. Il linguaggio con il quale interpretiamo la storia — direbbe Robert Brandom — non è un aggregato di giochi linguistici eterogenei (come forse pensano Wittgenstein e Derrida), ma una regione con un centro urbano, e questo centro è costituito dalle pratiche inferenziali del produrre e consumare *ragioni* (Brandom 2000: 22–24). L'occultamento delle fonti, il travisamento o la sottovalutazione dei dati, operazioni sempre funzionali a una manipolazione della storia, non avrebbero neppure senso al di fuori di una cornice normativa. La verità o falsità di un giudizio è prima di tutto un fatto di scelta fra paradigmi alternativi e solo secondariamente un caso di corrispondenza o non corrispondenza tra enunciati e fatti. È questo un altro buon motivo per indicare nella nozione di «paradigma» un vero e proprio «canone di scientificità» nelle scienze storiche (Agamben 2008: 13–20). Per fare esperienza della storia — e dunque non semplicemente «sapere qualcosa» del passato — abbiamo bisogno di formazioni discorsive che ci restituiscano il significato esemplare di certe figure e ci permettano di fissare in immagine il senso di una possibile *Erkennbarkeit* del passato (Benjamin 1940: 485).

La preferibilità dell'uno o dell'altro paradigma non deve essere motivata in base a criteri di maggiore o minore corrispondenza al «reale». È ovvio che vi sia un sostrato naturale della storia; ma a una tale storia–natura quale visione della storia potrebbe accostarsi? Si tratta ancora di un campo appropriato all'indagine storica? Una naturalizzazione della storia è per certi aspetti auspicabile, se coincide con una sua desostanzializzazione. Ma il punto è che nell'orizzonte della storia non vi sono fatti «naturali». Uno dei compiti più urgenti per una filosofia dell'esperienza storica è proprio quello di individuare le categorie filosofiche refrattarie ai tentativi di naturalizzazione e

interrogarsi sulla loro legittimità. Concetti *eticamente* o *estheticamente* necessari, come «responsabilità», «orientamento», «realizzazione», «conoscibilità», «immagine», «forma», «significato», sono anche epistemologicamente legittimi? Possono essere applicati sul terreno della valutazione storica, dove entrano sempre in gioco prassi linguistiche conflittuali, predilezioni specifiche e interessi contrastanti? Credo di sì, perché altrimenti la stessa scelta fra paradigmi cadrebbe nel vuoto e nella nostra considerazione del passato verrebbe meno qualsiasi senso di una possibile verità.

picresto@tin.it

Riferimenti bibliografici

- AGAMBEN, G., 2008: *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- BAGHRAMIAN, M., 2004: *Relativism*, London, Routledge.
- BENJAMIN, W., 1940: *Tesi sul concetto di storia*, tr. it. di G. Bonola e M. Ranchetti, in *Opere complete VII. Scritti 1938–1940*, Torino, Einaudi, 2006, pp. 483–93.
- BIANCHI, C., 2001: *La dipendenza contestuale. Per una teoria pragmatica del significato*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
- BIANCHI, C., 2010: *Minimalismo, contestualismo, relativismo*, in V. Villa, G. Maniaci, G. Pino, A. Schiavello (a cura di), *Il relativismo. Temi e prospettive*, Roma, Aracne editrice, pp. 131–54.
- BOGHOSSIAN, P.A., 2006: *Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo*, a cura di A. Coliva, Roma, Carocci, 2006.
- BRANDOM, R.B., 1994: *Making It Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- BRANDOM, R.B., 2000: *Articolare le ragioni. Un'introduzione all'inferenzialismo*, tr. it. di C. Nizzo, Milano, il Saggiatore, 2002.
- BROWER, B.W., 1998: *Contextualism, Epistemological*, in «Routledge Encyclopedia of Philosophy», vol. 2., London — New York, pp. 646–50.
- COLIVA, A., 2009: *I modi del relativismo*, Roma–Bari, Laterza.
- D'AGOSTINI, F., 2002: *Disavventure della verità*, Einaudi, Torino.
- DAVIDSON, D., 1984: *Verità e interpretazione*, tr. it. di R. Brigati, Bologna, il Mulino, 1994.
- DILTHEY, W., 1910: *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in Id., *Critica della ragione storica*, tr. it. di P. Rossi, Torino, Einaudi, 1954, pp. 143–289.
- MACFARLANE, J., 2005: *Making Sense of Relative Truth*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 105, pp. 321–39 (tr. it. di L. Corti in questo numero).
- MARCONI, D., 2007: *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Torino, Einaudi.
- QUINE, W.V., 1969: *La relatività ontologica e altri saggi*, a cura di M. Leonelli, Roma, Armando editore, 1986.