

ROBERTO BRIGATI

*Accordi e disaccordi del relativismo*

ABSTRACT:

Does relativism apply to itself? That is to say, is it at best a relative truth or is it an absolutely true doctrine? And, if it construes itself as relative, shall it then agree with any empirical statement or ethical position whatsoever, including absolutism? This essay argues that agreement and disagreement are part of one process of dealing with the other, a process displaying itself in time, usually according to some rules and established practices. In a relativistic view, the possibility of disagreement, i.e. of everyone's opinion remaining unchanged, is permanently open at each stage of the confrontation, and we do not know what the final state will be. There is, indeed, a risk of quietism, but still more objectionable would be to settle for agreement or disagreement from the start, or to assume the superiority of one or the other perspective in advance. In the final section, two historical examples are examined, two much-cited paradigms of the morally intolerable—the persecution of witchcraft in early modern Europe, and the female genital mutilations. It will be concluded that each case should be closely investigated before pronouncing either agreement or disagreement. The one “faulty” disagreement is hurried disagreement—or agreement, at that.

Il relativismo deve relativizzare sé stesso, oppure va inteso come una dottrina assolutamente vera? E se si autoriflette in termini relativi, è tenuto ad andare d'accordo con qualunque affermazione empirica o opzione etico-politica? Questo saggio sostiene che l'accordo e il disaccordo sono parte di un unico processo di confronto, il quale si svolge nel tempo e spesso segue certe proprie regole e pratiche condivise. Si argomenta inoltre che quella del disaccordo, cioè di restare ognuno della propria opinione, è una possibilità sempre aperta per il relativismo, che in particolare non pone ipoteche sull'esito finale del processo. Il rischio dell'irenismo è certamente da non sottovalutare, ma non vi sono scorciatoie che permettano di dare per scontato un accordo o disaccordo fin dall'inizio, né tantomeno di dichiarare (o supporre come riserva mentale) in partenza la superiorità dell'uno o dell'altro punto di vista. Si conclude esaminando due esempi storici di pratiche solitamente considerate come paradigmi di inaccettabilità morale, la persecuzione delle streghe in età moderna e le mutilazioni genitali femminili. La conclusione è semplicemente che occorre una conoscenza attenta e completa di ciascun caso prima di decidere un accordo o un disaccordo. L'unico disaccordo “colpevole” è il disaccordo affrettato, il che vale anche per l'accordo.

KEYWORDS:

Relativism, quietism, identity, agreement/disagreement, witchcraft, female genital cutting

Relativismo, irenismo, identità, accordo/disaccordo, streghe, mutilazioni genitali femminili

© 2012, *Diritto e questioni pubbliche*, Palermo.

Tutti i diritti sono riservati.

ROBERTO BRIGATI \*

*Accordi e disaccordi del relativismo*

Der Weisheit erster Schritt ist: Alles anzuklagen,  
Der letzte: sich mit Allem zu vertragen.  
Georg Christoph Lichtenberg, *Sudelbücher*, L. 2 (1796)

1. Verità nel frattempo – 2. Identificazione e distanziamento – 3.  
La sconfitta annunciata del relativismo – 4. Relativizzare il  
relativismo – 5. Pratiche dell'accordo e progresso etico – 6.  
Morale per accordo?

1. *Verità nel frattempo*

Nelle versioni più diffuse, il relativismo ha a che fare soprattutto con lo spazio: con la distanza geografica tra le culture, o con la distanza fisica e prospettica tra i corpi e i sistemi percettivi individuali. *Si fueris Romae, Romano vivito more. Si fueris alibi, vivito sicut ibi*: nel consiglio di Ambrogio ad Agostino c'è la presupposizione di un nucleo certo e stabile di soggettività, portatore di una verità più alta, che rimane intatta e immune dagli influssi potenzialmente corruttori dei *mores* locali. Nondimeno, esiste una relatività della verità non solo nello spazio ma anche nel

\* Professore associato di Filosofia morale, Dipartimento di Filosofia, Alma Mater Studiorum-Università di Bologna.

*tempo*; né mi riferisco solamente al tempo storico, per il quale è in vigore una forma di relativismo robusta e tramandata, vale a dire lo storicismo, con la sua copiosa letteratura. Mi riferisco, piuttosto, a una relatività e a una mutevolezza che probabilmente risiedono più in profondità, perché si svolgono proprio *in interiore homini*, là dove (ancora agostinianamente) dovrebbe giacere la verità. Anzi – per prendere un altro esempio letterario e per spostare il discorso sullo specifico della riflessione filosofica – potremo dire che questa mutabilità ha il suo teatro in quella che Montaigne chiamava *l'arrière-boutique*, il retrobottega separato in cui si dispiega la vita del pensiero. È ovvio che esistano processi psicologici di apprendimento, maturazione ed evoluzione personale, nonché purtroppo di degenerazione, in seguito ai quali i contenuti delle nostre opinioni e persino le nostre capacità cognitive cambiano attraverso il tempo. Ma, in filosofia almeno, c'è anche qualcosa di più. Si è riflettuto su che cosa significhi avere, coltivare, intrattenere un'opinione filosofica? Siamo proprio sicuri che si possa veramente “avere” una opinione filosofica, e che questo avere non sia invece sempre uno sviluppare, un trasformare, in breve che avere un'opinione non significhi sempre *cambiare opinione*? Il palinsesto mai concluso degli *Essais* di Montaigne ce ne offre quasi un'immagine fisica: un'immagine che, lo si vedrà nel seguito, è ancor più calzante che a prima vista, perché si ricorderà che Montaigne non procede mai per cancellazione/sostituzione, ma per accumulo, includendo e non gettando via. Ma andiamo con ordine.

Si direbbe quasi che il lavoro filosofico è per così dire “quantistico”, nel senso che è sottoposto a una sorta di principio d'indeterminazione. Il formarsi un'opinione impone a ciascuno, almeno come dovere di autenticità, di analizzarla e meditarla: ma l'analisi, se è rigorosa, cambia e il soggetto e l'opinione stessa. Ogni stimolo intellettuale

profondo ha questo effetto. Ci vien chiesto, ad esempio, di leggere un libro e di prendere posizione su di esso: magari proprio *Il relativismo. Temi e prospettive*, il volume da cui prende origine il presente intervento<sup>1</sup>. Ma accade che la lettura di un libro non ci sia indifferente, cioè ci lasci diversi da come ci ha trovati. Se si aggiunge che questo particolare libro si basa su un convegno realizzato nel 2009, al quale non potei partecipare, e che l'invito al convegno nasceva da un ulteriore volume in tema di relativismo, realizzato da Roberto Frega e da me nel 2007<sup>2</sup>, si ha davanti un calendario già pronto per appuntarvi le tappe di uno sviluppo o comunque di un mutamento teorico e personale. Fuor di metafora: la lettura di questo libro nel 2011 mi ha cambiato, così come nel 2009 non ero lo stesso del 2007.

Non intendo però – si rassicuri il lettore – fare la cronaca delle mie personali e poco notevoli vicende di pensiero. Sto prendendo il mio caso per pura esemplificazione, e il motivo per cui faccio queste osservazioni è interamente meta-teorico: si tratta cioè di sottolineare che parlare del relativismo implica necessariamente relativizzare il proprio discorso, nella misura in cui si osserva il mutare nel tempo delle *doxai* (ivi comprese le proprie). Non parlo solo di constatare il fatto che la realtà cambia, di osservarne lo scorrere, la discontinuità. Questo è evidentemente uno spunto eracliteo: ma il relativismo non coincide con l'eraclitismo, almeno se quest'ultimo è inteso nella sua versione più plateale, quella del “tutto scorre”. Un conto è osservare (e magari deplorare) l'instabilità e il trascorrere delle cose o

<sup>1</sup> Cfr. *Il relativismo. Temi e prospettive*, a cura di V. Villa, G. Maniaci, G. Pino, A. Schiavello, Roma, Aracne, 2010.

<sup>2</sup> Cfr. *Relativismo in gioco: regole saperi politiche*, a cura di R. Brigati e R. Frega, numero monografico di “Discipline Filosofiche”, XVII, 2, 2007.

quantomeno delle opinioni: una pratica intellettuale tipica del moralismo classico, con una chiara matrice stoica. Altro è prendere sul serio *tutte* quelle cangianti *doxai*. Altro, cioè, è dire – *tentare*, sforzarsi di dire – che era e resta *vero* quel che pensavo nel 2007, nel 2009 e nel 2011, *pur* pensando cose diverse. Questo è quanto ha fatto Montaigne, ed è possibile, evidentemente, solo se si assume tale verità come una verità relativa, più precisamente come relativa nel tempo.

Si può fare ancora un passo ulteriore: non si tratta solo di dire che per il soggetto S/2007 (cioè S indicizzato al 2007) era vero quel che S/2007 pensava allora, mentre è vero per S/2011 quel che pensa S/2011. Questa è in effetti una formulazione abbastanza diffusa del relativismo, e conviene soffermarvisi un istante. È la dottrina che lega la verità degli enunciati ai punti di vista, spesso denominata “prospettivismo”. All’incirca, esso coincide con la struttura logica della forma di relativismo che Annalisa Coliva rintraccia in MacFarlane<sup>3</sup>. Se non vado errato, peraltro, questo atteggiamento è assai frequente anche nel senso comune e nella morale popolare; pensiamo a espressioni proverbiali come *quot capita tot sententiae* e simili<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. A. COLIVA, *Sull’idea stessa di relativismo*, in VILLA *et al.*, a cura di, *Il relativismo*, cit.

<sup>4</sup> Spesso gli argomenti antirelativisti usano richiamarsi a “intuizioni prefilosofiche” (vi insiste ad esempio MASSIMO DELL’UTRI, *Relativismo moderato e fallibilismo*, in VILLA *et al.*, a cura di, *Il relativismo*, cit.; e ID., *Relativismo e oggettività*, in Brigati-Frega, a cura di, *Relativismo in gioco*, cit.), invariabilmente attribuendo al senso comune premesse oggettivistiche e “naturalmente” lontane dal relativismo, il quale sarebbe invece un portato della riflessione filosofica d’élite, se non professionale. Oltre ad essere asserita su basi abbastanza aneddotiche, la tesi è anche fattualmente piuttosto dubbia e assomiglia molto a una leggenda autorassicurante. Di fatto, invece, la ricerca empirica

Non è difficile convincersi che il prospettivismo non è affatto incompatibile con una qualche idea di assolutezza o di datità. Esso ammette che ci *sono* invarianti, che esistono costanti basilari, ossia cose che noi *troviamo* e non inventiamo. Solo che qui a essere dati sono, appunto, i punti di vista; oppure, in versioni scientificamente più raffinate, le culture, i sistemi di valori, i modi di pensare, oppure ancora le strutture caratteriali o le personalità di fondo, i *capita*. Difatti, come s'è detto, lo sfondo di assolutezza può arrivare addirittura al livello individuale, o meglio della *species infima*: si pensi a banali giustificazioni delle condotte individuali in termini di “non posso farci niente, sono fatto così”, ecc. L'idea sarebbe, insomma, che vi sia qualche parametro di fondo – la cultura o la personalità o altro – che determina univocamente l'assenso a certe asserzioni, così come l'approvazione di certi comportamenti. Ciascuno la pensa a suo modo “perché è fatto così”, o perché, nella versione socioculturale, è determinato in tal senso da generalizzazioni date per scontate nel proprio gruppo sociale e introiettate fin dall'infanzia. E allora è facile riformulare la tesi in modo che la possa sottoscrivere anche un antirelativista: basta interpretare ‘ $x$  è vero per  $S$ ’ come ‘il parametro di fondo rilevante nel caso di  $S$  lo porta a dire che  $x$  è vero’, o qualcosa di analogo. In questa luce, le mie affermazioni sincere, e il loro cambiamento nel tempo, sono informative riguardo al mio stato e al mio sistema di riferimento, ma non implicano una contraddizione. Tutto sommato non siamo lontani nemmeno dal relativismo di Protagora<sup>5</sup>, che è un relativismo deterministi-

sulle opinioni e le intuizioni popolari ha avuto un ruolo chiave nel promuovere il relativismo, e fin dai tempi di Erodoto.

<sup>5</sup> Su cui si veda U. ZILIOI, *Il relativismo e l'indeterminatezza delle cose. A proposito di Protagora nel Teeteto di Platone*, in VILLA et al., a cura di, *Il relativismo*, cit., e, dello stesso autore, *Protagoras and the Challenge of Relativism: Plato's Subtlest Enemy*, Aldershot, Ashgate, 2007.

co (“al malato il cibo sembrerà amaro”, riporta il *Teeteto*; né potrebbe sembrargli diversamente, perché appunto è malato: e guarendolo dalla malattia si cambierà corrispondentemente e prevedibilmente la percezione). Ne segue che questa versione del relativismo è anche perfettamente compatibile con la scienza, per esempio con le scienze sociali, proprio perché converte una potenziale contraddizione (‘ $x$  è vero per  $S$ , falso per  $R$ ’, oppure ‘vero per  $S/2007$ , falso per  $S/2009$ ’) in informazione riflessiva (‘ $x$  è vero per  $S/2007$  in ragione di un dato parametro  $\Pi_{S/2007}$ , e analogamente per  $R$ ’).

Ma un relativismo profondo non può accontentarsi nemmeno di questo genere di prospettivismo. In quest’ultimo non è contemplato alcun “frattempo” in cui possa aversi un dispiegamento temporale della verità: le prospettive sono quelle che sono, e le loro risultanze sono in linea di principio deducibili. Ciò è senz’altro compatibile, fra le altre cose, con l’apprezzamento nei confronti della diversità delle prospettive in quanto tale: il che può condurre a valorizzare la “biodiversità” intellettuale, diciamo così, rallegrandosi di una pluralità che è certamente sintomo di libertà. Valorizzazione che può essere condivisibile, ma che di per sé non implica ancora un relativismo profondo. Quest’ultimo deve consistere non solo nel rilevare la diversità dei punti di vista ed eventualmente decifrarli o spiegarli causalmente, ma nel comprenderli, cioè in qualche misura nel ricavarne una verità. Se, infatti, c’è una differenza tra comprensione ermeneutica e spiegazione causale, deve consistere nel fatto che la prima arriva, in un *certo* modo, a vedere un *quantum* di verità in ciò che interpreta: in un modo, tuttavia, che non ne implica l’affermazione.

A questo punto siamo però a una caratterizzazione del relativismo che appare quasi rovesciata rispetto a quelle più usuali. Dietro Eraclito, sembra addirittura profilarsi Parmenide; per tacere poi del fatto che questo relativismo assomiglia stranamente alla definizione hegeliana dell’assoluto. Il relativismo “profondo” deve senz’altro ricomprendere tutto,

riunificare l'unità e la differenza? Non può distinguersi da niente, deve identificarsi con ogni punto di vista? Non c'è qui perlomeno il rischio di un irenismo eccessivo e impraticabile? Non è il caso di illudersi che tale rischio non esista; ma per dare una risposta a questi interrogativi bisogna insistere sul fatto che riconoscere la verità dei rispettivi punti di vista è un'operazione temporale. Ossia, in altri termini, è un "lavoro", in senso fisico, che comporta un utilizzo di energia. Non è un processo istantaneo, che comincia e finisce colla ricomprensione delle prospettive aliene: *anything goes*, va bene tutto, quindi possiamo risparmiarci la fatica di studiare l'altro. Questo sarebbe un relativismo *troppo facile*, immediato: possiamo chiamarlo relativismo d'indifferenza, ed è quello che consiste nel *partire* dall'accettazione scontata di qualunque posizione concettuale, attribuzione assiologica o pratica culturale che ci si pari dinanzi. Invece, si tratta in primo luogo di conoscere il punto di vista estraneo e le sue premesse, le sue determinanti storiche e ambientali, i significati di cui è veicolo, la sua consistenza interna e la sua compatibilità con altri aspetti di quella stessa prospettiva. Alla fine è possibile che si sia costretti ad accettare una conciliazione irenica, ma nel *frattempo* si è guadagnata una visuale sull'altro ed eventualmente sulla "sua" verità. Il relativismo d'indifferenza è un esonero dalla conoscenza, quello profondo e mediato al contrario non è quasi niente di più che un *pretesto per conoscere* l'alterità. Giacché certamente non si può riconoscere l'alterità se non la si conosce.

## 2. Identificazione e distanziamento

Dicendo relativismo profondo non si vuole aggiungere un altro *-ismo*, né tentare la definizione complessiva. Un risultato duraturo di ricerche come quella di Maria Baghramian, fra gli altri, è l'acquisizione dell'impossibilità di dare una definizione

generale di relativismo che valga per ogni variante<sup>6</sup>. Anzi si può dire anche di più: non solo è impossibile, ma è anche in qualche modo incongruo perseguire una descrizione *universale* di un pensiero che consiste nel prender sul serio i “punti di vista”; così come il voler dare una sistemazione *definitiva* di un pensiero che si costituisce sull’accettazione dell’incompletezza, del non finito, della temporalità. In un certo senso quindi l’impossibilità dimostrata da Baghranian è da rivendicare: è vero che tutto ciò che si può ottenere è una somiglianza di famiglia, ma è anche tutto ciò che si deve chiedere. Una definizione generale costringerebbe tutti i relativisti a identificarsi tra loro, senza poter prendere alcuna reciproca distanza: laddove la motivazione principale a un relativismo profondo dovrebbe essere esattamente l’opposto, cioè il desiderio di non identificarsi, quanto piuttosto di osservare e decostruire i meccanismi d’identificazione all’opera nei punti di vista estranei, e addirittura anche all’interno del proprio punto di vista. Invece d’identificare, si tratta allora di distinguere: in primo luogo distinguere all’interno del relativismo, per capirne le tentazioni e le cadute, le scorciatoie e i vicoli ciechi.

Vi sono infatti relativismi fortemente centrati sul meccanismo psicologico e metafisico dell’identificazione. È questa una gamma che comprende diverse sfumature, ma in particolare in essa si collocano ben note posizioni politico-culturali, quali ad esempio molte forme di localismo, di comunitarismo identitario e di multiculturalismo essenzialista. Fra esse si può pensare all’esaltazione delle piccole patrie, o anche delle grosse patrie, vale a dire le macroidentità come quelle disegnate da Samuel Huntington nella sua fin troppo citata teoria dello scontro di civiltà. A dispetto, certo,

<sup>6</sup> Cfr. M. BAGHRANIAN, *I molti volti del relativismo*, in Villa *et al.*, a cura di, *Il relativismo*, cit.; e Ead., *Relativism*, London, Routledge, 2004.

degli intenti stessi di un Huntington, si può argomentare che queste sono posizioni decisamente relativiste, forse addirittura “multiculturaliste”, ancorché si tratti di un multiculturalismo *sui generis*, deforme, un multiculturalismo separato (pluralità di culture ciascuna a casa propria, anziché coesistenza su un medesimo territorio). Il test per affermarlo è molto semplice: sono posizioni che insistono sulla difesa dei nostri valori *in quanto nostri* e *non* in quanto valori più o meno buoni, portatori di utilità aggregata, o promotori del rispetto per gli altri, e così via. Siamo fatti così.

Un localismo di questo genere può avere dalla sua, al massimo, l’argomento della “biodiversità”, giustificandosi cioè con la salvaguardia di una particolarità culturale che altrimenti sarebbe minacciata da identità più espansive. Ma evidentemente questa giustificazione “museale” presupporrebbe il trasferimento su un piano dialetticamente superiore, e implicitamente dunque l’accettazione dell’esistenza di altre e diverse culture. Questo potrebbe e dovrebbe essere il portato di un atteggiamento *scientifico*, in particolare storico-antropologico, nei confronti della propria cultura: dunque un atteggiamento correttamente relativizzante. Viceversa è accaduto che l’identità fosse invocata come la base per una richiesta *normativa*, come si è visto a suo tempo nell’imbarazzante dibattito sull’inserimento delle “radici cristiane” nel progetto di Costituzione europea (sia pure a livello di preambolo). Poiché siamo quel che siamo, allora il modo in cui lo siamo diventati è prescrittivo: dunque dobbiamo continuare a esserlo. Questa ipoteca sul futuro è il tratto più greve del (cripto-)relativismo identitario.

Certo, è corretto notare che questo relativismo identitario si differenzia, probabilmente in meglio, dall’atteggiamento monoculturale che pretende di esportare i valori, di cui abbiamo avuto un esempio nel pensiero neoconservatore americano degli anni 2000. Un pensiero che si può formulare all’incirca così: “questi sono (i soli) valori buoni,

perché sono i nostri (e noi siamo i migliori, i più avanzati ecc.); dunque andranno bene anche per gli altri”. Questo è identitario, ma è tutto fuorché relativistico. Non sono in grado di dire se e in quale misura l’ideologia neoconservatrice sia oggi tramontata; ma in questa sede interessa focalizzare un altro atteggiamento, che è di sicuro ben vivo e diffuso, quello che appunto assume i nostri valori come un fatto compiuto ma senza necessariamente rivendicarne (almeno apertamente) la superiorità. Si tratta, suo malgrado, di una forma di coscienza multiculturalista, storicista e ipocritamente relativista: inutile recriminare, sembra dire, ormai questi sono i valori che ci hanno formato. È chiaramente il rovescio del relativismo d’indifferenza, o per meglio dire è indifferenza riguardo alle *proprie* radici. Non possiamo non dirci cristiani – e quindi, data l’inutilità di smarcarci da tali radici, possiamo risparmiarci sia di esaminare con un minimo di distacco storico e critico il sistema dei valori cristiani, sia di sostenerli assiologicamente: in definitiva rinunciando tanto a *comprenderli* quanto a *crederci*. (Perché, beninteso, non è possibile credere autenticamente in un sistema di valori *dopo* il disincanto, cioè una volta scoperto che vi crediamo solo perché ne siamo determinati. L’identitarismo smaliziato, non-più-ingenuo, è necessariamente o ipocrita, o strumentale.)<sup>7</sup>

Il presupposto di queste posizioni è quindi la tesi comunitaristica secondo cui il nostro sistema di credenze ci identifica, non ne possiamo fuggire. Saremo quel che siamo stati. Tesi che contiene una verità, si badi, ma anche in questo caso tutto dipende dai tempi e dai frattempi: se la si adotta troppo presto, si rischia di ottenere esiti deformi,

<sup>7</sup> Su ciò mi permetto di rinviare a un’argomentazione che ho svolto in *Charles Taylor und die Dialektik der Ernüchterung*, in “Hegel-Jahrbuch”, 1996, pp. 185-187.

perché ci si nega il tempo per conoscere e capire, per decostruire quelle stesse determinanti che ci identificano. All'alba del nazismo, nel 1933, Gottfried Benn scriveva, in questo spirito, parole che nel suo intento avrebbero dovuto costituire la giustificazione per il "tradimento" che gli imputava Klaus Mann: «...ma in termini del tutto personali io mi dichiaro per il nuovo Stato, perché è il mio popolo quello che qui costruisce il suo futuro»<sup>8</sup>. Non c'è qui, fra le altre cose, un errore nella scelta di tempo? E in più d'una direzione, verso il passato come verso il futuro. Infatti quelle di Benn sono parole tanto più inquietanti in quanto appunto ipotecano il futuro, inchiodano ogni progettualità alla radice identitaria: non importa *quale* futuro, ma *da chi* è costruito. Ogni volta che si privilegiano le identità e le essenze sulle potenzialità di sviluppo e di trasformazione, ogni volta che si insiste sulle radici e non sui frutti, occorre ricordare questo errore, che fu di Benn come di Heidegger. (Tornerò più oltre sul modo che considero corretto di impostare la questione dell'identità, e anche sulle "radici cristiane" del pensiero europeo sulla libertà: prima però c'è bisogno di precisare meglio i contorni del relativismo profondo che sto tentando di elaborare).

### 3. *La sconfitta annunciata del relativismo*

Proprio in omaggio all'imperativo di conoscere l'altro – nel "frattempo" del pensiero – in questa sede non metterò

<sup>8</sup> Da una lettera di Benn a Mann, cit. in GERNOT BÖHME, *Ethik leiblicher Existenz. Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2008, p. 194. Per il "tradimento" cfr. K. MANN, *Tagebücher 1931-1935*, 2. Mai 1933, trad. it. *La peste bruna. Diari 1931-1935*, Roma, Editori Riuniti, 1998, p. 118.

al centro il compito di una critica dell'antirelativismo, in parte perché ciò è già stato fatto con molta passione<sup>9</sup>. Anzi si potrebbe dire che da sempre il relativismo è stato soprattutto *critica*, smascheramento, disseminazione di dubbio, e gli esempi nella storia del pensiero sarebbero perfino sovrabbondanti. E nondimeno si potrebbe anche dire che il rapporto del relativismo con la critica è del tutto peculiare, perché nello stesso tempo il relativismo è anche qualcosa che *si dà* come ciò che *deve essere* criticato. Ho usato deliberatamente un giro di frase fenomenologico – il modo di datità – perché a mio avviso il profluvio e forse la dismisura delle critiche che il relativismo si attira devono essere ricondotti a un elemento che non è affatto estraneo alla sua *essenza*. Perché in fondo il relativismo chiede a chi lo pratica di rinunciare ad aver ragione, e ciò è *grammaticalmente* o piuttosto *pragmaticamente* impossibile, dal momento che il nostro linguaggio è fatto per aver ragione, anzi più precisamente per aver ragione *su* altri, per prevalere e far prevalere non tanto un “punto di vista”, quanto direttamente un individuo o un gruppo. Per questo il relativismo *non può che* essere respinto, è il perfetto capro espiatorio, nel senso nobile del termine, quasi girardiano: è infatti il capro che assume su di sé le colpe della comunità, e non le riflette ma le assorbe come un corpo nero, proprio perché non può protestarsi immune da difetti e colpe senza con ciò rovesciarsi nel suo opposto. In questa luce il relativismo è forse da connettere, spinozianamente, alle passioni deprimenti; ma non per questo è meno passione.

<sup>9</sup> Per esempio da Alberto Artosi, di cui si vedano i *Commenti sull'antirelativismo*, in VILLA *et al.*, a cura di, *Il relativismo*, cit.; e ID., *Il relativismo è incoerente. E allora?*, in Brigati-Frega, a cura di, *Relativismo in gioco*, cit.

Beninteso, questa pragmatica del linguaggio come gioco di potere è l'anima di una linea di pensiero, da Gorgia a Nietzsche, che difficilmente potrà piacere agli antirelativisti, i quali solitamente tenderanno a considerare il linguaggio come mezzo per scambiarsi informazioni e/o per giungere alla verità. Ma tant'è; ciò non toglie che, perseguendo questo spunto, si possa rendere una parte di giustizia alle argomentazioni antirelativistiche. Prenderò brevemente in esame, a questo proposito, un intervento di Sebastiano Moruzzi che contiene un notevole riconoscimento<sup>10</sup>.

Argomenta Moruzzi:

Il relativista globale sostiene che ogni verità è relativa; se la tesi relativista è vera assolutamente, allora è falsa, se invece è vera relativamente allora concede la correttezza del punto di vista dell'assolutista secondo cui è falsa. L'argomento in sé non è una vera e propria confutazione dal momento che il secondo corno del dilemma non esibisce alcuna contraddizione evidente.

Tuttavia, l'argomento

sanza l'impossibilità del relativista di sfidare con successo l'assolutista, e quindi di vincere ogni possibile disputa (al contrario l'assolutista, non accettando la relativa verità delle due tesi filosofiche, non è nella posizione dialettica di dover riconoscere alcuna legittimità al relativismo)<sup>11</sup>.

Ecco due risultati importanti: (i) il relativismo non è autocontraddittorio, come vuole il *pons asinorum* di ogni antirelativismo, ma (ii) il relativismo non può asserire sé stesso. Moruzzi parla al riguardo di «inesprimibilità del

<sup>10</sup> Cfr. S. MORUZZI, *Tre argomenti contro il relativismo sulla verità*, e l'Appendice *Relativismo: un dibattito*, in Brigati-Frega, a cura di, *Relativismo in gioco*, cit.

<sup>11</sup> MORUZZI, Appendice, in Brigati-Frega, a cura di, *Relativismo in gioco*, cit., pp. 345-46.

relativismo globale». Per Moruzzi ciò contrasta con quella che è la normale «pratica assertoria», e su questo penso che il relativismo, per i motivi che ho detto, possa essere totalmente in accordo. Resta naturalmente il contrasto circa la natura di questa pratica assertoria, perché per l'antirelativismo essa è una ricerca di verità: «È opinione diffusa tra i filosofi che la pratica comune dell'asserzione sia regolata dalla norma secondo cui si asserisce sinceramente un enunciato perché si mira alla verità di quell'enunciato»<sup>12</sup>. Mentre per il relativismo a muovere la pratica linguistica è la ricerca di un potere, non di una verità.

Ma torniamo al punto (ii), che è da considerare cruciale per una comprensione del relativismo che non sia autocelebrativa. Il relativismo non può vincere; ed è così, anche se c'è da dubitare che ciò sia un punto a favore dell'antirelativismo. L'antirelativismo, se vorrà, potrà rallegrarsi di questa rinuncia all'autoaffermazione e dichiararsi vincitore per mancanza di concorrenza; ma nel far ciò presupporrà che l'unica concorrenza rispettabile sia quella che si pone sul suo stesso piano, e quindi presupporrà ciò che non può essere concesso dal relativista, cioè che l'opinione concorrente debba essere espressa assolutamente. Meglio sarebbe, per entrambi, cogliere l'occasione dei propri contrasti per interpretare la natura del linguaggio.

Perché è verissimo che il venire alla parola è il momento cruciale per il relativismo, quello in cui più soffre e che rischia d'essergli fatale. Esso vorrebbe di preferenza recedere sullo sfondo e lasciar parlare altri, piuttosto che usare un linguaggio che è fatto per assolutizzare. Ma non è da credere che il discorso dell'assolutismo, o dell'antirelativismo, sia meno in urto

<sup>12</sup> MORUZZI, *Tre argomenti contro il relativismo sulla verità*, cit., p. 117.

con la pratica assertoria. Lo è altrettanto, e si autodissolve altrettanto. Se, detto in maniera forse banale, l'assolutismo è la tesi per cui esiste una sola ben rotonda verità a fronte della pluralità delle opinioni, ebbene quando viene alla parola questa tesi non può venirvi che come opinione: Sesto Empirico aveva già perfettamente delineato questo argomento, come ha ricordato Ugo Zilioli<sup>13</sup>. Nessuno può affermare *la* verità *contro* le opinioni; semplicemente perché non può porla teticamente senza farne una *tesi*. Chi pensa universalmente, o meglio chi pensa l'universale, deve pur parlare localmente: parlare da un luogo, non da nessun luogo. Chi dice la verità, dice una verità; l'alternativa sarebbe dire *che* c'è la verità assoluta dispensandosi dal dire quale: ma allora chi sarebbe più reticente, il relativista o l'assolutista? Perciò ogni affermazione dell'assolutismo è una conferma del relativismo; proprio come il relativismo, quando volesse affermarsi a dispetto delle altre opinioni, si farebbe assolutista. I problemi veri – nel pensiero e nella storia – sorgono quando l'assolutista non ammette o non riconosce o dimentica la propria relatività, perché allora assolutizzerà il *proprio* universale, confondendo la pretesa con la verità. Relativismo e assolutismo, da questo punto di vista, sono presi nella medesima congiuntura tragica: quella di un linguaggio, quello enunciativo, che pretende un sapere e produce un potere, che suppone *la* verità e dice *una* verità. Più che mai, la filosofia si rivela essere «una battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto, per mezzo del nostro linguaggio»<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> *Contro i logici*, I.60-61; cfr. ZILIOI, *Il relativismo e l'indeterminatezza delle cose*, cit., p. 126.

<sup>14</sup> WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche* (1953), trad. it. di R. Piovesan e M. Trinchero, Torino, Einaudi, 1983, § 109.

#### 4. *Relativizzare il relativismo*

In sostanza, tutto il problema per il relativismo nasce dal fatto che, se è “profondo”, deve essere inclusivo, cioè trovare il modo di comprendere anche il suo contrario (dove *trovare* indica un onere, un lavoro dispendioso e temporalizzato). Tuttavia, se è vero che l'imbarazzo genera la tentazione della ritirata, questa è appunto una tentazione a cui il relativismo (profondo) non deve cedere. Ciò non solo per una questione di autenticità e fedeltà a sé – dunque per un imperativo etico perfezionistico, per così dire – ma per motivi concettuali e interni che si ricollegano a due punti che abbiamo già sfiorato: il relativismo circa il relativismo, e il rifiuto del relativismo d'indifferenza.

Il primo a relativizzare il relativismo è stato Protagora. Secondo Seneca (*Ep. ad Lucil.* 88.43), infatti, questi «afferma che su ogni cosa è possibile dire e contraddire, compresa questa: che su ogni cosa è possibile dire e contraddire»<sup>15</sup>. In altri termini, Protagora (l'opera in questione sono presumibilmente le *Antilogie*) ci presenta un'alternativa: in risposta a qualunque quesito è sempre possibile formulare due logoi fra loro contraddittori, oppure invece non è possibile. E, per inciso, non è detto che in questa contrapposizione il relativista sia obbligato a scegliere il corno più smaccatamente “relativo” (cioè il primo: sì, è possibile sempre contrapporre due logoi su ciascun problema). Anche l'altro (no, non è possibile contrapporre due logoi) può sedurre una mentalità relativista: la tesi discussa nell'*Eutidemo*, *ouk estin antilegein*, “non vi è il contraddire”, è di sicura marca sofisticato-relativista, forse risale addirittura a Protagora stesso.

<sup>15</sup> SENECA, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1994, p. 1178.

L'esito dell'autoapplicazione del relativismo è differente, lo vogliamo notare *en passant*, dall'esito dell'autoapplicazione dello scetticismo<sup>16</sup>. Quando lo scetticismo si applica a sé stesso, diventa propriamente *muto*: posizione che può avere del sublime, come nella scoperta della vanità della vanità di Qohelet o nella dottrina della vuotezza della vuotezza (*sūnyata*) nella filosofia buddhista della Via Media (*Mādhyamika*) di Nāgārjuna<sup>17</sup>. Nel distruggere le pretese di verità dei discorsi dogmatici, e in effetti di qualunque discorso, lo scetticismo azzerava consapevolmente anche sé stesso, o quantomeno non afferma la propria verità proprio perché non accetta quella di ogni altra affermazione; può permettersi ciò in quanto non assume il principio di bivalenza, e questo è più o meno tutto il bagaglio logico che gli serve. Confuta le opinioni avverse, anzi confuta ogni opinione, ma non per questo afferma la propria, non per questo afferma *la* verità che ogni opinione è falsa. Dunque, più che autodistruggersi, si autoelide in quanto elide la possibilità di verità di ogni discorso: per questo la tappa successiva è il silenzio, a cui l'argomentazione scettica è una preparazione.

Diversa è la situazione del relativismo, che, quando si applica a sé stesso, certamente autoattutisce la propria capacità assertiva, ma per sovrabbondanza di verità, non per penuria o assenza. Il problema del relativismo è il dover

<sup>16</sup> Per la distinzione tra relativismo e scetticismo devo rinviare al mio *La ricerca dell'incertezza. Prolegomeni al relativismo*, in BRIGATI-FREGA, a cura di, *Relativismo in gioco*, cit.

<sup>17</sup> Per uno stretto parallelo fra lo scetticismo pirroniano e quello di Nāgārjuna, cfr. TH. MCEVILLEY, *The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, New York, Allworth Press-Visual School of Art, 2002. Per l'autore, si noti, il legame tra i due non è solo concettuale ma storico, e in questo caso la direzione dell'influsso è da occidente a oriente.

riconoscere la verità di altri discorsi (ma non di tutti o almeno non in prima istanza, se rammentiamo il nostro precedente rifiuto del relativismo d'indifferenza), non il dover cancellare la verità di ogni discorso. Il principio logico che al relativismo serve negare è il terzo escluso (o l'*n*-esimo escluso), non la bivalenza<sup>18</sup>. Con ciò dunque esso non si distrugge, ma certo si limita o s'inibisce. Non è del tutto muto, non è ancora pronto per il sublime silenzio, ma nemmeno può alzare troppo la voce, sotto pena di vedersi rinfacciare il suo impegno a dare riconoscimento alle altre opinioni in ultima istanza. Difatti quello che considero relativismo "profondo" è necessariamente un atteggiamento che consiste nell'essere preparati ad accettare il disaccordo come esito provvisorio a ciascuno stadio della conversazione. Alla fine tutto questo potrà effettivamente, come s'è già accennato, condurre verso una forma d'indifferenza, irenica eventualmente, forse non lontana dagli esiti del silenzio scettico o della dottrina del vuoto. Ma prima di arrivare a questa fine c'è della strada da fare. Il relativista dovrà percorrerla senza strafare, socraticamente, giocando una partita che sa di poter perdere. Relativizzare il relativismo significa dunque in un certo senso evitare di strafare, ed essere relativisti fino in fondo vuol dire prendersi il tempo (ricordando quel che s'è detto nel § 1) per confrontare le opinioni diverse, accettare il "frattempo" come unica cornice possibile dell'attività di pensare. L'unico disaccordo "colpevole"<sup>19</sup> è il disaccordo affrettato, e lo stesso vale per l'accordo. In fondo tutto ciò non è che una versione di un avvertimento che viene ancora una volta da Montaigne (I, 30, "Della

<sup>18</sup> Diversamente da quanto avevo sostenuto in *La ricerca dell'incertezza*, cit.

<sup>19</sup> Alludendo al concetto di *faultless disagreement* di Paul O'Grady (cfr. *Disaccordo legittimo*, in VILLA *et al.*, a cura di, *Il relativismo*, cit.).

moderazione”), e al quale Molière nel *Misanthropo* darà una formulazione passata in proverbio: «La parfaite raison fuit toute extrémité, / Et veut que l'on soit sage avec sobriété».

Se il relativismo si rifiuta di servire una Verità, dunque, è perché non solo sa di poter sbagliare (aspetto che condivide col fallibilismo), ma intende conservare questa possibilità in quanto è il prezzo da pagare per stare nel mondo e non in qualche luogo fuori da esso. Persino l'*arrière-boutique* del pensiero, abbiamo visto, è invasa da questo carattere situato. Reciprocamente, la radice del “complesso” antirelativista dovrebbe essere appunto il fatto che l'antirelativista è situato ma dimentica di esserlo. Non può che parlare dall'interno di una pratica, mentre finge di parlare da un luogo fuori dal mondo, o da un nessun-luogo, dal quale contempla il relativismo che si dibatte lottando contro la normale pratica assertiva. Questo aspetto ci conduce a esaminare una vena di pensiero molto prossima al pragmatismo deweyano, quale è stata esplorata in particolare da Roberto Frega in diversi interventi dedicati al nesso tra pragmatismo e relativismo<sup>20</sup>.

##### 5. *Pratiche dell'accordo e progresso etico*

Nella sua ricerca, Frega ha messo in luce che cosa può accadere quando si accetta il carattere situato del discorso: il risultato, cioè, sarà il passaggio dal livello intellettuale-contemplativo, “da nessun luogo”, a quello delle pratiche che hanno un luogo e un carattere attivo. Ma se si assume,

<sup>20</sup> Cfr. ad esempio R. FREGA, *Pragmatismo ed epistemologia delle pratiche: per un relativismo normativo modesto*, in VILLA et al., a cura di, *Il relativismo*, cit.

come ho fatto fin dall'inizio, che il lavoro riflessivo è già una pratica, e che gli spetta un luogo (sia pure un retrobottega), una temporalità, e un insieme di scopi, allora credo che dal "relativismo modesto" di Frega<sup>21</sup> si possa ricavare una posizione che tutto sommato è ancor più radicale di quella del relativismo che lui chiama dogmatico o forte.

Il relativismo dogmatico, argomenta Frega, sarebbe caratterizzato dalla tesi per cui le pretese di validità di punti di vista diversi sono in ultima analisi non ordinabili. Sembra tuttavia che l'alternativa a questo "dogmatismo" non possa essere la pura e semplice assunzione che tali pretese siano invece ordinabili, come vuole l'assolutismo: se infatti fossero ordinabili non si vede come potrebbe essere razionale il fatto di non scegliere la migliore, quella posta più in alto sulla scala<sup>22</sup>. Se è così, allora l'ispirazione del relativismo "modesto" di Frega s'iscrive piuttosto nella tradizione della "saggezza sobria" di cui dicevamo: cioè quella di un relativismo riflessivo che, per proseguire con la nostra metafora "scalare", si dà da fare per costruire una scala, ma assume come determinante e autentico proprio questo lavoro di costruzione (il "frattempo") e non il fatto compiuto dell'ordinamento gerarchico finale.

Tant'è vero che il ragionamento di Frega approda a una conclusione ancor più forte, come si accennava: e cioè che è fallace persino chiedersi quale delle pretese sia vera, perché chi si pone questa domanda necessariamente lo fa

<sup>21</sup> Cfr. *Pragmatismo ed epistemologia*, cit.

<sup>22</sup> In quel che segue procederò come se disaccordi di opinioni e disaccordi di forme di vita (cfr. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, § 241), ovvero disaccordi di credenze e disaccordi di atteggiamento (cfr. C.L. STEVENSON, *Etica e linguaggio*, 1944, trad. it. Milano, Longanesi, 1962, cap. 1), fossero la stessa cosa. È una forte semplificazione, ma affrontare questo aspetto richiederebbe una riflessione troppo ampia.

dall'interno di un sistema di pratiche e non «nella posizione astratta di uno spettatore che possa scegliere tra due o più sistemi simbolici»<sup>23</sup>. Dunque i punti di vista non sono ordinabili perché nessuno è nella posizione di farlo. Sarebbe una perfetta definizione dell'incommensurabilità, se non fosse che nel mondo reale delle pratiche è sempre possibile «la ricerca dell'accordo». Gli attori immersi in sistemi diversi possono confrontarsi e decidere di trasformarsi, il che senza dubbio rappresenta un modo per ordinare consensualmente, e almeno parzialmente, i punti di vista. Diversamente da quanto sembra supporre Frega, questa non è un'attività puramente pratica, perché richiede un confronto intellettuale, così come l'interrogazione sulla verità non è un'attività puramente intellettuale ma coinvolge una presa di posizione pratica. Ma a parte questo, l'ispirazione dinamica di Frega indica la giusta strada da percorrere. Essa, per inciso, è resa possibile solo in base alla premessa che i sistemi di pratiche non *determinino* univocamente le credenze e gli atteggiamenti: se cambiamo è perché siamo in certa misura liberi di farlo.

Se accettiamo questo livello di riflessione, possiamo addirittura arrivare alla cosa più prossima a una definizione del relativismo che io riesca a scorgere. Si tratta cioè di porsi senza pregiudizi la domanda: alla fine del processo dinamico di confronto, alla fine della ricerca dell'accordo – o meglio a ciascuno stadio del processo, perché si può anche supporlo interminabile – ammettiamo il disaccordo oppure no? Cioè ammettiamo l'eventualità del disaccordo come qualcosa che *non* conduce alla negazione dell'altro? Io credo che il relativismo, forte o debole, modesto o sfacciato che sia, non possa comunque che contemplare la necessità

<sup>23</sup> *Pragmatismo ed epistemologia*, cit., p. 96.

di un *rispetto finale* della diversità, cioè una fenomenologia dell'alterità in cui il modo di datità dell'alterità non sia il dover-essere-tolta. Ripetiamolo ancora una volta: praticare il relativismo significa lavorare nel "frattempo" per conoscere e comprendere l'alterità, senza vietarsi di giudicarla, anzi confrontandosi attivamente con essa, ma con la coscienza che è possibile alla fine un esito diverso da quello di un ordinamento gerarchico dei punti di vista (io avevo ragione, loro torto; o viceversa); e significa altresì accettare questo possibile esito come legittimo.

Il disaccordo si rivela allora profondamente connesso con la questione della libertà, la cui condizione è la temporalità della riflessione. Perché libertà e temporalità permettono di sfuggire a una dicotomia esiziale: o è necessario il disaccordo fra le opinioni, o è necessario ricomporre un accordo attraverso un ordinamento gerarchico delle opinioni. Assumendo la cornice della libertà, è possibile invece partire dal disaccordo e lavorarci sopra, senza predeterminare l'esito. A questo punto, tra l'altro, siamo attrezzati per capire meglio il significato della precedente (§ 2) discussione sull'identità, ivi compresa quella europea. La via del relativismo, così inteso, è infatti una via perfettamente coerente con lo sviluppo del concetto di libertà elaborato nel pensiero europeo, le cui radici giudaico-cristiane sono sì riconoscibili, ma, esaminate nel loro significato più profondo, consistono precisamente in una emancipazione dal radicamento identitario, dall'incatenamento al fato, dalla servitù della Verità. Dal giardino dell'Eden in poi, la libertà giudaico-cristiana è in primo luogo libertà di sbagliare; e il liberalismo moderno non ha che completato questa intuizione, rinviando a un orizzonte che non è più quello terreno la questione di sapere *assolutamente* che cosa è giusto o sbagliato, dunque in fondo rendendo a Dio quel ch'è di Dio. Sul piano epistemologico, l'espressione di questa dinamica storica è il distanziamento

dalla verità assoluta, come meglio di ogni altro ha messo in luce Levinas quando coglieva, nel 1934, la contrapposizione del totalitarismo nazista allo *scetticismo* che segna l'idea europeo-cristiana di libertà, la quale risulta essenzialmente caratterizzata «dalla distanza che separa l'uomo dal mondo delle idee in cui sceglierà la propria verità»<sup>24</sup>. Il totalitarismo è precisamente l'incapacità di prendere le distanze dalla propria verità, fino a fare della propria verità la Verità in assoluto. La negazione totalitaria della libertà, in altre parole, è tutt'uno con la negazione del cambiamento progettuale in nome del vincolo identitario (di sangue, di cultura), ed è tutt'uno con l'affermazione della verità assoluta: la quale inevitabilmente diventa affermazione di *una* verità *come* assoluta, secondo il meccanismo di trasformazione tetica del locale in universale che abbiamo descritto al § 3.

La rinuncia *tout court* all'ordinamento delle pretese di verità autorizza però un'obiezione ulteriore, che esaminerò nella formulazione particolarmente efficace datane da Coliva<sup>25</sup>. Si potrebbe argomentare: una soluzione di rispetto per la diversità aletica, cioè una soluzione tale da lasciar convivere due verità una a fianco all'altra (e che Coliva vede espressa nel "dialeteismo" di Priest), se assunta radicalmente, finisce in realtà per rimuovere il disaccordo e depotenziare il conflitto, con "conseguenze paralizzanti":

i soggetti coinvolti in dispute relativiste *crederebbero* soltanto di essere in disaccordo, ma in realtà non lo sarebbero, perché avrebbero ragione entrambi e, se lo riconoscessero, arriverebbero in effetti tutti a sostenere "P e non-P"<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> E. LEVINAS, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, trad. it. Macerata, Quodlibet, 1996, p. 32 (orig. in "Esprit", 1934).

<sup>25</sup> Cfr. COLIVA, *Sull'idea stessa di relativismo*, cit.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 169.

L'argomento non mi sembra conclusivo, perché se non si ha paura della contraddizione, e il relativismo non dovrebbe averne, si può anche dire che si è in accordo *e* in disaccordo. Ma non voglio insistere su questo, né intendo sostenere che si *debba* essere in accordo e in disaccordo; posso ammettere che la visione relativista sia un poco irenica, e che annulli il disaccordo. O per meglio dire, seguendo il ragionamento di Coliva, c'è disaccordo, ma non è un disaccordo reale, è "soltanto" creduto, è soggettivo e non oggettivo.

Ma, se si assume il "frattempo" come orizzonte del confronto, se si evita di saltare alle conclusioni, è così significativa la distinzione tra disaccordi oggettivi e soggettivi? Di più: dove sta l'angolatura "da nessun luogo", che permette di dire *in anticipo* che certi accordi sono oggettivi e certi disaccordi soggettivi? Assumere che vi sia una prospettiva dell'"occhio di Dio" o dello "spettatore imparziale e ben informato" nel senso di Adam Smith è, alla fin fine, altrettanto "irenico" quanto supporre che il disaccordo sia solo immaginario. Ma un disaccordo immaginario può essere estremamente tangibile, e la sua riconciliazione può valer la pena. Supponiamo vi sia un disaccordo anche soltanto "agli occhi" degli attori coinvolti: cos'altro c'è da chiedere per cominciare a mettere in atto un processo di reciproca conoscenza, di confronto e di rispetto? Per queste ragioni, non direi che la pratica del relativismo abbia per forza conseguenze paralizzanti. Anzi, c'è parecchio lavoro da fare per portare i soggetti a riconoscere la ragione dell'altro e non mi pare affatto lavoro sprecato.

Ora, Coliva ravvisa qui però un pericolo connesso all'irenismo in quanto tale. Depotenziare il conflitto, osserva, vuol dire anche rinunciare a un progresso etico genuino. Il progresso etico, pare quindi di capire, sarebbe inseparabile dal fatto di scoprire che qualcuno aveva ragione e qualcun altro torto, e dunque in un certo senso esso prende il linguaggio per il suo verso, in quanto il linguaggio, come

notavamo sopra, ha per caratteristica quella di trasformare *una* verità (accanto alle altre) nella verità vera. Poiché il relativismo, si potrebbe quasi dire, consiste precisamente nel rifiuto di questa concezione, conviene fermarsi a esaminare il concetto di progresso etico. (Con questa espressione intenderò, come mi pare faccia anche Coliva, progresso *pubblico*, costante progresso del genere umano verso il meglio, in quanto distinto dal progresso morale *individuale* come perfezionamento sulla via della virtù.)

Di per sé infatti la nozione di progresso etico, cioè l'idea che la società nel suo complesso possa guadagnare livelli di moralità collettiva sempre più avanzati e, in una parola, sempre migliori, non è affatto scontata. Avanzati da quale punto di vista, migliori per chi? Chi sancisce l'avvenuto progresso, e chi ha titolo a farlo? In questa luce è chiaro che l'idea di progresso non ci fa progredire quanto al nostro problema: darla per scontata significa aver già implicitamente deciso la questione del relativismo *vs.* assolutismo. In particolare, è l'idea di un progresso etico *indefinito* e *unidirezionale*, tipica della nozione moderna di progresso in quanto tale, a porre un problema. Qualunque impostazione relativistica può ammettere che vi sia un progresso locale e temporaneo, il cui criterio decisionale sia in primo luogo la soddisfazione delle parti in causa; ma questo non implica che il processo possa andar avanti all'infinito, né che non si possa mai tornare indietro, né che si debba o possa giungere a una sistemazione gerarchica definitiva. Semplicemente, il relativismo ammette che ci si possa trovare in uno scacco quanto alla ricomponibilità di certi punti di vista diversi; ammette che lo scacco possa protrarsi; che tuttavia si possa continuare a provare a uscirne (dunque a progredire); e che questo sia compatibile col rispetto reciproco.

Ciò è coerente, in fin dei conti, con le premesse minime di una concezione liberale della vita pubblica. Un liberalismo conseguente conosce una sola forma di progresso etico: la rimozione degli ostacoli all'autodeterminazione individuale.

Non è necessario, per affermare questo, compiere un'opzione politica particolarmente impegnativa; possiamo limitarci a quel liberalismo "tenué" che oggi è strettamente legato ad ogni pensiero democratico e risulta incluso nella maggior parte delle visioni politico-filosofiche occidentali. Infatti è certamente possibile intendere quegli "ostacoli" in un senso ampio, includendo per esempio anche gli ostacoli economici, in modo da dare un'impronta più o meno solidale o persino socialista a questo liberalismo. Così si può dire ad esempio che la vendita di un proprio rene per aver di che mangiare non è un caso di autodeterminazione, perché è un fatto condizionato dalla povertà, dunque è una scelta sotto ricatto, e così via. Togliere ostacoli di questo e di altri tipi è certamente progresso etico, storico, politico. Ma, una volta tolti tutti gli ostacoli, posto che sia possibile, non c'è che la libera scelta, né c'è alcun progresso verso il meglio: c'è soltanto un disaccordo che non è né colpevole né banale. In breve, un pensiero liberaldemocratico coerente non può riconoscere valori migliori di altri, può solo riconoscere mezzi migliori di altri: migliori perché più rispettosi dei valori altrui. Ciò risale semplicemente al rifiuto di riconoscere una procedura epistemologica indubitabile e irrevocabile per giudicare fra le *doxai*. Un simile rifiuto è costitutivo di ogni democrazia fondata sul voto, il quale non è altro che conteggio delle opinioni. Così la democrazia

afferma il diritto della maggioranza, e quanto meno l'uguaglianza delle opinioni, altrimenti il diritto della maggioranza non avrebbe alcun senso: non si conterebbero le persone se Platone avesse avuto ragione, se ci fossero solo persone che sanno e altre che non sanno<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> C. CASTORIADIS, *Relativismo e democrazia. Dibattito con il Mauss*, trad. it. Milano, Elèuthera, 2010, p. 39 (orig. Paris, Fayard, 2010).

Non occorrerà dire – la letteratura filosofico-politica trabocca di osservazioni in tal senso – che tutto ciò è paradossale, perché significa che il miglior sistema di convivenza che abbiamo inventato non è un sistema per scegliere il *miglior* modo di vivere: cioè l’ottimo Stato non è quello che garantisce i risultati migliori. Per il relativismo, il paradosso è facile da accettare, perché *il* miglior modo di vivere non c’è; possiamo lasciare all’assolutismo il compito di darne conto dal proprio punto di vista.

#### 6. *Morale per accordo?*

Abbiamo detto, un po’ troppo affrettatamente, che “la soddisfazione delle parti in causa” può indicare un avvenuto progresso. Questo è corretto, ma è appunto troppo rapido; per comprendere che la “morale per accordo” può avere dimensioni assai complesse basta pensare al problema toquevilliano della dittatura della maggioranza, a quello della demagogia nelle democrazie di massa, o ai molti esempi di decisioni moralmente dubbie ottenute nell’ambito di procedure democratiche (dalla spedizione in Sicilia di Alcibiade e Nicia alla salita al potere per via elettorale dei nazifascismi negli anni Trenta: e tutta la letteratura antirelativista non manca di farvi riferimento).

Accettiamo dunque un livello di confronto più arduo, cioè esaminiamo casi in cui è dubbio che l’accordo generale sia sufficiente. Il quesito quindi è: se tutti sono d’accordo su una certa pratica, ciò la rende giusta? Paul Taylor, in un vecchio articolo, lo formulava così:

Supponiamo che un gruppo di individui sia in grado di acquisire sufficiente potere da conquistare il mondo e, mediante controllo delle opinioni, intimidazioni, torture, ecc., riesca a convertire l’intera popolazione mondiale a un modo di vita basato sulla crudeltà, il sospetto e la viltà.

Sono dunque stati applicati certi metodi per risolvere i conflitti morali, con la massima efficacia, ed è stato stabilito un insieme universale di valori. Non ci viene da dire che, ciò nonostante, i valori così stabiliti sono in un senso molto concreto *ingiustificabili* o *sbagliati*<sup>28</sup>?

Ma neppure questa obiezione è sufficientemente meditata. Sarebbe facile rispondere intanto che il *modo* attraverso il quale viene guadagnata una *pax* valoriale non è indifferente alla qualità etica di tale accordo: un accordo raggiunto con la tortura non sembra essere un buon esempio di condivisione di valori. Più in profondità, cosa significa “l’intera popolazione”? Letteralmente tutti? Se è così dobbiamo supporre che quella data pratica sociale trovi d’accordo anche quelle che *prima facie* considereremmo vittime di tale pratica. Dunque il quesito diviene: il consenso delle vittime *in quanto tale* implica la giustizia di tale pratica? La risposta, anche da un punto di vista relativistico, è no. Certamente si potrà dire che l’accordo universale offre una certa presunzione in favore di tale giustizia: cioè, dato un consenso così generalizzato ci vorranno fondati motivi per dichiarare quella pratica inammissibile. (Non basta, per esempio, che nuoccia alla salute, perché nessuno si sognerebbe di vietare la pratica del cilicio, che di certo è fisicamente nociva, meno di una infibulazione, ma probabilmente più di un’escissione o altri tipi di mutilazione più blandi.) Tuttavia, anche in presenza del consenso delle vittime si deve ancora dimostrare che tale consenso è ottenuto in modo proceduralmente accettabile, e in primo luogo che è un accordo *libero e informato*.

<sup>28</sup> P.W. TAYLOR, *Four Types of Ethical Relativism*, in “The Philosophical Review”, 63, Oct., 1954, p. 505.

Molto più provocatori, dunque, sono gli esempi in cui la volontà generale sembra formarsi attraverso vie che appaiono *prima facie* corrette. In questa parte conclusiva esaminerò due esempi, differenti per ampiezza e per quantità d'informazioni disponibili, in cui si tratta di capire quanto quella correttezza *prima facie* regga a un esame più ravvicinato.

(1) Un esempio interessante è il caso delle streghe europee dell'età post-medioevale e primo-moderna. A partire dagli anni Settanta, gli studi storici, che in precedenza si focalizzavano di preferenza sull'inquisizione e le sue malefatte, hanno cominciato a concentrarsi su quale fosse l'orizzonte di convinzioni, credenze e rappresentazioni condivise di streghe e benandanti. Ciò rende chiara l'assurdità dello stereotipo bempensante e ingenuamente illuministico secondo il quale i processi in questione furono *sempre* semplicemente cumuli di accuse false, artatamente inventate per perseguire certe vittime designate, le quali le respingevano fieramente, salvo crollare sotto la tortura. C'è un fatto «solo apparentemente banale», come fece notare Carlo Ginzburg: «una convergenza tra la disponibilità (spontanea, molto più spesso sollecitata o imposta) degli imputati a confessare, e la volontà dei giudici ad accogliere le confessioni, era indispensabile perché il sabba si materializzasse»<sup>29</sup>. L'analisi condotta da Ginzburg su documenti precedenti all'età delle grandi persecuzioni mostrava che almeno inizialmente l'autorità religiosa si era trovata di fronte a confessioni che essa stessa considerava false, frutto di superstizione, “isterie”: ma proprio per questo soggettivamente “vere”. Certo, i casi di confessioni estorte furono molti, ma non è pensabile che esauriscano un fenomeno di

<sup>29</sup> C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989, p. 283. Si veda anche ID., *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 1966.

portata così vasta. E ci sono casi che mostrano, frammezzo alle accuse persecutorie e preconcepite, che molte streghe non erano affatto estranee all'idea di "essere" streghe<sup>30</sup>. Si danno addirittura casi in cui un inquisitore illuminato tenta di dissuadere le accusate della realtà dei "fatti" da esse confessati. Un caso significativo coinvolge il filosofo che è stato indicato come antesignano dello scetticismo moderno, Niccolò Cusano<sup>31</sup>. Da vescovo di Bressanone, Cusano si trovò nel 1457 a esaminare due vecchie della val di Fassa, le quali avevano confessato di avere segreti incontri con una divinità femminile dai contorni poco chiari, che Cusano assimilava a Diana. «Per Cusano tutte queste erano sciocchezze, pazzie, fantasie ispirate dal demonio. Cercò di convincere le due vecchie che avevano sognato: ma inutilmente. Allora le condannò a una pubblica penitenza, e al carcere»<sup>32</sup>, con l'argomento "tollerante" che una persecuzione più dura avrebbe dato ragione al diavolo nel suo intento. Un altro caso, reso famoso da un film italiano recente<sup>33</sup>, è quello di Gostanza, la guaritrice toscana che nel 1594 fu risparsiata

<sup>30</sup> Ginzburg esamina anche l'ipotesi che le visioni del sabba fossero stimulate dal consumo di sostanze tossiche contenute in certi cereali, come la segale cornuta. Ma anche questo spiega solo una parte dei fatti, e non rende conto della straordinaria uniformità contenutistica delle narrazioni riguardanti i riti del sabba.

<sup>31</sup> È Cassirer (*Storia della filosofia moderna: il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, orig. Berlin, 1906, trad. it. Torino, Einaudi, 1978, I.1, cap. 3) a definirlo in tal modo.

<sup>32</sup> GINZBURG, *Storia notturna*, cit., p. 71-72.

<sup>33</sup> P. BENVENUTI, *Gostanza da Libbiano*, Italia, 2000. Ovviamente, un altro film pionieristico sul tema dell'introiezione del modello stregonesco da parte delle streghe è il geniale *Dies irae* di Carl Theodor Dreyer (*Vredens Dag*, Danimarca, 1943). Sul caso di Gostanza cfr. Franco Cardini, a cura di, *Gostanza, la strega di San Miniato: processo a una guaritrice nella Toscana medicea*, Roma-Bari, Laterza, 1989.

e inviata in esilio, contro le sue proteste, da un vicario vescovile ormai sensibile a istanze culturali più razionaliste.

In breve, si può concepire l'idea che streghe e benandanti non fossero tali perché altri (più potenti e numerosi) credevano e dicevano che lo fossero, ma che essi stessi "sapessero" di esserlo. Che cosa ci dice sul piano etico questa supposizione? Il relativismo autorizza la condanna e l'annientamento delle streghe, in base a norme condivise nella società storicamente data, di cui esse stesse facevano parte? Se non erano vittime inconsapevoli, la loro punizione era giusta? Per precisare meglio l'impatto etico della questione, sarà bene sottolineare che ci sono casi in cui nessuno, relativista o no, mette in discussione la giustezza di condanne condivise dai condannati stessi. Una spia in tempo di guerra non è felice di affrontare il plotone d'esecuzione, ma sapeva quel che rischiava e la sua scelta di campo includeva anche l'accettazione della pena, nell'ambito di uno stesso gioco a cui partecipano lei e i suoi nemici. Il caso delle streghe è assimilabile a questo? Se il relativismo imponesse una risposta affermativa, certo questo sarebbe un punto debole, perché è molto intuitiva e radicata l'idea che le streghe fossero comunque vittime. Ne sarebbe corroborata l'immagine negativa del relativismo come appiattimento sulla realtà e incapacità di dire di no.

Un parere meditato non può che partire dal caso storico particolare e dalle sue peculiarità. Un primo elemento di risposta, ancora legato a un orizzonte "illuministico", sarebbe il rinvio a una qualche "arretratezza culturale" delle vittime dei processi, quale unica loro "colpa". Il responso illuminato di un Cusano è in questo senso estremamente significativo: "pazzie", sogni, la cui pericolosità è da non sopravvalutare nell'interesse stesso dell'autorità. In questa luce il relativismo potrebbe sì accettare la qualifica culturale di "streghe", ma continuando a ritenere ingiuste le

condanne e persecutorie le accuse. In breve, erano vittime *perché* inconsapevoli.

Ma si potrebbero esplorare anche risposte meno scontate e meno *patronizing*. I lavori di Ginzburg speculavano molto arditamente intorno all'ipotesi che sotto il fenomeno stregonesco vi fosse un sostrato culturale diverso dal sistema di riferimento dominante del cristianesimo medioevale: probabilmente un sostrato pagano e precristiano, forse addirittura preromano e protoindoeuropeo. Non sono in grado di dire quanto simili ipotesi siano sorrette dalla ricerca successiva, né quanto sia possibile farlo; ma certo se così fosse la situazione etica della stregoneria cambierebbe non poco. L'idea che quelle norme fossero "condivise" e che streghe e aguzzini stessero giocando "lo stesso gioco" sarebbe ormai difficilmente sostenibile. Addirittura, forzando non meno arditamente i termini politico-morali della questione, si potrebbe argomentare che la caccia alle streghe si configura come una sorta di genocidio culturale, mediante il quale una cultura dominante si è sbarazzata, non importa quanto scientemente, degli ultimi scampoli di una cultura sopraffatta: in qualche modo l'ultimo atto di una battaglia iniziata con l'editto di Teodosio e le persecuzioni dei pagani ad opera del cristianesimo.

Al di là delle speculazioni, comunque, quel che interessa mettere in chiaro è come nessuna opinione circa la "relatività" di certi valori e pratiche possa mai prescindere da un esame dei dati disponibili. Più che mai, un relativismo preconconcetto è pernicioso quanto il suo opposto, l'assolutismo preconconcetto. Ciò è ancor più palese nel prossimo esempio.

(2) Se il relativismo è il capro espiatorio preferito dell'epistemologia contemporanea, le mutilazioni genitali femminili (Mgf) sono sicuramente il Grande Male per l'etica, il paradigma di una pratica che è *con ogni evidenza* perversa pur essendo supportata da un'intera cultura. Essa, cioè, funziona nel ragionamento filosofico come una pietra

di paragone per qualunque “apertura” multiculturale, secondo due schemi argomentativi principali: (i) “se ammettiamo X, allora in base allo stesso ragionamento si devono ammettere anche le Mgf”, dove X è una qualche richiesta di esenzione multiculturale, in deroga all’universalità delle regole di cittadinanza che valgono nella nostra società, o più semplicemente un qualche costume strano ed esotico; oppure c’è la versione pendio-scivoloso o vaso-di-Pandora: (ii) “se cominciamo con l’ammettere X, allora finiremo per ammettere anche le Mgf”. In entrambi i casi le Mgf fungono da spauracchio, cioè rappresentano il caso limite dell’in-giustizia, il limite del tollerabile<sup>34</sup>.

Ora, non si tratta certamente di negare che le Mgf sono un male *prima facie*, ma se c’è un insegnamento del relativismo dovrebbe essere quello di non fermarsi alla *prima facies* e nemmeno andare avanti con la riserva mentale che prima o poi si tornerà alla *prima facies*. Il relativismo cioè dovrebbe funzionare come modello di *best practice* per le scienze sociali, invitando a studiare il fenomeno senza stabilire le risposte in anticipo. Ciò che stupisce è infatti la misura in cui la questione delle Mgf è data per decisa da una grande quantità di filosofi morali e politici, che spesso hanno ed esibiscono un’idea alquanto vaga anche solo di che cosa sia questa pratica<sup>35</sup>. Un atteggiamento relativistico dovrebbe come minimo aiutare a sollevare qualche perplessità riguardo alle dimenticanze che caratterizzano il dibattito. Per esempio,

<sup>34</sup> Circa l’uniformità del discorso globale sulle Mgf, cfr. R.A. SHWEDER, *What About “Female Genital Mutilation”? And Why Understanding Culture Matters in the First Place*, in “Daedalus”, 129, 4, 2000.

<sup>35</sup> Tra le eccezioni, A. FACCHI, *Pratiche culturali e sfide al diritto: il caso dell’escissione*, in G.F. ZANETTI, a cura di, *Elementi di etica pratica*, Roma, Carocci, 2003; L.M. KOPELMAN, *Female Circumcision/Genital Mutilation and Ethical Relativism*, in “Second Opinion”, 20, 2, Oct. 1994.

come può essere irrilevante il fatto che il termine Mgf raggruppi pratiche con gradi estremamente diversi di invasività? O che esistano in Africa esperienze di ritualità alternative di tipo simbolico?<sup>36</sup> (Simboli di qualcosa di moralmente criticabile, d'accordo, ma pur sempre simboli e non asportazioni.) Perché non impostare il problema partendo da una valutazione della coerenza di questa pratica col più generale sistema di valori e norme delle società coinvolte, che hanno conosciuto un'evoluzione storica come qualunque altra? Come si può evitare di confrontare la questione con quella della circoncisione maschile non terapeutica, che per i livelli più bassi di gravità può essere fattualmente paragonabile?<sup>37</sup> Come si può non distinguere tra pratiche

<sup>36</sup> L'OMS distingue 4 forme, dalla sola resezione del prepuzio clitorideo, alla ablazione parziale o totale delle piccole labbra e del clitoride (*escissione*), all'ablazione di clitoride, piccole e grandi labbra, con cucitura o sutura della vagina (*infibulazione*); più un insieme di altre pratiche diverse, ad esempio di restringimento o di aumento delle dimensioni dei genitali. Riti simbolici alternativi sono stati oggetto di esperienze, anche missionarie, in Kenya e altrove, e comportano ad esempio l'incisione di un albero al posto della bambina; cfr. R. MUSTAFA ABUSHARAF, ed., *Female Circumcision. Multicultural Perspectives*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2006, Part II. In Italia nel 2004 due medici del Centro per la prevenzione e la cura delle complicanze delle Mgf di Careggi proposero un rito sostitutivo consistente in una puntura tale da provocare la fuoriuscita di una goccia di sangue. Nonostante il parere favorevole della commissione bioetica, l'Assemblea della Regione Toscana respinse la proposta. Cfr. L. CATANIA, A.O. HUSSEN, *Ferite per sempre. Le mutilazioni genitali femminili e la proposta del rito simbolico alternativo*, Roma, DeriveApprodi, 2006.

<sup>37</sup> Cfr. S.A. ALDEEB ABU-SAHLIEH, *Male and Female Circumcision: The Myth of the Difference*, in ABUSHARAF, ed., *Female Circumcision*,

eseguite su minori (femmine o maschi), ponendo quindi il problema dell'estensione della potestà genitoriale, e pratiche richieste da adulti consenzienti?

Evidentemente non è questa la sede per un'indagine fattuale sul problema, sul quale esiste una letteratura imponente<sup>38</sup>. È chiaro che nella grande maggioranza dei casi le Mgf sono compiute o in assenza di consenso valido (per l'età dei soggetti), o in assenza d'informazione (in particolare sulle conseguenze sanitarie; spesso le popolazioni non se ne rendono conto, per quanto possa sembrare strano), o in assenza di libertà (cioè per costrizione, o violenta, o sotto forma di ricatto sociale, minaccia d'emarginazione, ecc.). Ma *ci sono* casi in cui una donna maggiorenne e informata decide, in assenza di costrizione, di sottoporsi a Mgf di qualche tipo. Mi limiterò qui a riportare un caso di cui sono a conoscenza e che appare istruttivo.

Nel 2005, nell'ambito della sua tesi di laurea, la laureanda Giulia Righi intervistò una donna somala, mediatrice culturale in Italia.

Lei stessa è infibulata e ha scelto di diventarlo nell'adolescenza pur avendo il padre contrario a questa pratica; ha fatto questa scelta perché si sentiva diversa dalle altre sue coetanee a cui era già stata praticata questa mutilazione, aveva bisogno di compiere questo rito per

cit.; e ID., *Circoncision masculine, circoncision féminine. Débat religieux, médical, social et juridique*, Paris, L'Harmattan, 2001.

<sup>38</sup> Per un orientamento cfr. E. GRUENBAUM, *The Female Circumcision Controversy: An Anthropological Perspective*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001; Lyda Favali, *Fra legge e modelli ancestrali: prime osservazioni sulle mutilazioni genitali in Eritrea*, Torino, Giappichelli, 2002; Michela Fusaschi, *I segni sul corpo. Per un'antropologia delle modificazioni dei genitali femminili*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

entrare a far parte del mondo delle “donne adulte”. Ha confessato che la pratica è dolorosa, ma che la festa, la gioia condivisa con il resto della comunità è molto più forte. [...] ha quattro figli e ogni volta che porta a termine una gravidanza si fa reinfibulare, ma è orgogliosa di questo e non accetta di essere chiamata da noi occidentali “mutilata” perché lei non si sente in questo modo. Quando le chiedo come vorrebbe che venisse nominata questa pratica non sa darmi risposta. [...] ha deciso, vivendo in Italia, di non sottoporre le sue figlie all’infibulazione, ma ripete che se tornasse a vivere in Somalia non avrebbe dubbi a praticarla anche a loro e non capisce come si possa considerare reato questo rito<sup>39</sup>.

Si evince quindi che si tratta di una persona istruita, che ha un lavoro, non vive in situazione di disagio socio-economico, è a contatto con alternative culturali occidentali e non è mossa da integralismo identitario, tanto da non fare mutilare le sue figlie: *si fueris Romae, Romano vivito more*, sembra essere la sua divisa.

Che cosa si può dire di fronte a questa donna? Ancora non siamo alla certezza assoluta del consenso, è vero: potrebbe trattarsi di un accesso di pazzia, o potremmo attribuire il fatto a un conflitto edipico tardivo, o a qualche altra causa invisibile. Ma il ricorso alle cause occulte è proverbialmente un metodo da evitare, nelle scienze sociali, per quanto possibile; e d'altronde, quale azione umana sarebbe allora certamente libera? Vogliamo dichiarare libero solo l'atto puro? No; dobbiamo ammettere che questa azione si presenta libera quanto è ragionevole richiedere, il che non significa che non sia ammissibile

<sup>39</sup> G. RIGHI, *Etica delle mutilazioni genitali femminili*, Tesi di laurea, Facoltà di Scienze della Formazione, Università di Bologna, 2007.

alcun tentativo di dissuasione, purché attuato nell'ambito della "ricerca dell'accordo" di cui si è parlato. Naturalmente la dissuasione avrebbe dalla propria non pochi argomenti clinici e empirici, ma a questo punto il fondamento etico sul quale essa si potrebbe tentare non ci riguarda più, perché il punto chiave per il nostro discorso è il riconoscimento che il punto di vista in questione merita rispetto, un rispetto che non esclude la discussione.

Il modo corretto d'impostare una morale per accordo, una prospettiva etica consensualista o contrattualista, non può quindi esimersi dall'approfondimento dei problemi in gioco ad ampio spettro, quindi a livello storico, antropologico, fenomenologico. Morale per accordo a questo punto significa semplicemente prendere sul serio le scelte altrui e dedicarsi piuttosto a verificare se sono veramente scelte individuali. Non si sfugge alla considerazione di Spinoza: «se qualcuno si accorgesse che potrebbe vivere più a suo agio infisso in croce che a tavola, sarebbe il più stolto degli uomini se non si facesse crocifiggere»<sup>40</sup>; e si noti che "accorgersi", nel linguaggio spinoziano, indica una visione chiara e distinta, non una fantasia passeggera. Non vedo nessun modo di aggirare la preferenza individuale come fonte di giustificazione, se non introducendo una morale sostanziale. Sarebbe troppo lungo spiegare perché respingo qui l'invocazione di una morale sostanziale; molto sinteticamente, non vedo come una morale sostanziale possa mai attingere un livello di giustificazione della coercizione superiore a quello basato su una preferenza individuale. Anche se fosse ricavabile dalla natura, o comandata da Dio, la morale sostanziale sarà allora

<sup>40</sup> Spinoza a Blyenberg, 13 marzo 1665, in *Epistolario*, trad. it. di A. Droetto, Torino, Einaudi, 1974, p. 151.

giustificata tutt'al più *agli occhi* della natura o di Dio, non di quel certo individuo.

Così il consensualismo istituisce la morale come una *folie à deux*, o *à plusieurs*: vale a dire, la morale non è definita fuori dallo spazio che separa/unisce l'insieme degli attori coinvolti. L'unico limite alla varietà di contenuti dell'accordo è costituito dalle condizioni incapacitanti, come la costrizione, il plagio, e così via. Queste condizioni devono essere esaminate, e se possibile tolte, col massimo impegno possibile. Dopodiché, il relativista si ritira in silenzio. Ma l'antirelativista che cosa fa? Non è altrettanto costretto a ritirarsi, se non vuole esportare la libertà con le armi?<sup>41</sup>

<sup>41</sup> Questo saggio è basato su un intervento tenuto al seminario di studi su *Il relativismo. Temi e prospettive*, Università di Palermo, Polo di Agrigento, 4.3.2011. Ringrazio tutti i partecipanti per le loro utili osservazioni, e in particolare (scusandomi se dimentico qualcuno) Alberto Artosi, Mauro Barberis, Giorgio Maniaci, Paolo Parrini, Carlo Penco, Giorgio Pino, Aldo Schiavello, Vittorio Villa, nonché alcuni studenti di cui non conosco i nomi. Alcuni spunti sul tema della stregoneria mi sono venuti dalla tesi di laurea di Rita Bellelli Papiris, *Malleus maleficarum ("Il Martello delle Streghe")*. *Dalla medicina sacramentale alla scienza sacra della medicina*, Facoltà di Scienze della Formazione, Università di Bologna, 2011. Ringrazio anche Franco Bacchelli, correlatore della tesi, e Raffaella Sarti, senza la quale le mie scarse conoscenze storiografiche sarebbero ancor più risibili. S'intende che le posizioni qui sviluppate non sono da imputare ad altri che a me.