

# Il relativismo etico fra antropologia culturale e filosofia analitica

*Sergio Cremaschi*

## 1. *Definizione del problema*

In questa relazione mi propongo di: a) chiarire l'origine e il significato *de facto* del termine relativismo; b) ricostruire l'origine della tesi del relativismo culturale; c) ricostruire le implicazioni in campo morale di questa tesi; d) ripercorrere brevemente la discussione fra universalisti e particolaristi nella filosofia morale e politica angloamericana degli anni Settanta e Ottanta del Novecento.

Le tesi che argomenterò saranno:

1) 'relativismo' è una parola chiave che compare a fine Ottocento per designare una costellazione di tesi, dai contorni mal definiti, accomunate dal rifiuto dei sistemi speculativi;

2) 'relativismo culturale' è un termine tecnico introdotto per designare l'approccio in antropologia creato da Franz Boas che si oppone al comparativismo, all'evoluzionismo stadiale, al determinismo biologico e che implica il rifiuto dell'etnocentrismo;

3) un 'relativismo etico' come implicazione del relativismo culturale è stato argomentato non da Boas ma dai suoi principali seguaci, Benedict e Herkovits, in una forma che esprime esigenze di anti-etnocentrismo difficilmente rifiutabili, ma che formula tesi teoriche quanto mai vaghe che, se prese alla lettera, possono rivelarsi contraddittorie;

4) un vero relativismo etico è stato sostenuto da ben pochi come tesi argomentata; questi pochi erano antropologi e non avevano né la preparazione né l'interesse per sviluppare in modo più raffinato la tesi dato che i loro obiettivi polemicamente erano l'etnocentrismo e il razzismo, non l'universalismo; anche nelle formulazioni più nette, è difficile rifiutare *in toto* quanto questi hanno affermato; si potrebbe però, radicalizzando le loro affermazioni, costruire una teoria etica paradossale che asserisce la validità *assoluta* dei codici di norme come validità *relativa* alle culture o alle società; questa tesi sarebbe una tesi innovativa rispetto allo scetticismo etico tradizionale, ma anche una tesi del tutto paradossale;

5) il relativismo etico, nella misura in cui possiamo isolare questo fenomeno, è un fenomeno molto recente che non è equivalente allo scetticismo morale incondizionato (anche se questo ha usato a proprio favore l'argomento della variabilità) e ha come proprio contrario l'assolutismo (non l'universalismo, che si oppone invece al 'particolarismo');

6) al suo interno è poi possibile distinguere un relativismo descrittivo, secondo il quale esistono di fatto discordanze 'fondamentali' fra codici di norme diversi, un relativismo epistemologico, secondo il quale non è possibile argomentare la validità di un giudizio morale 'trasversalmente' ai diversi codici, e un relativismo normativo, secondo il quale è giustificato conformare i propri giudizi al codice morale del gruppo di appartenenza;

7) è possibile difendere coerentemente l'universalismo etico rinunciando all'assolutismo (e di conseguenza all'etnocentrismo), e in tal modo facendo proprie le buone ragioni dei teorici del relativismo culturale, a patto di mantenere la costante riserva del carattere mai adeguato delle nostre formulazioni dei giudizi morali che pure affermiamo universalmente validi.

## 2. Definizioni di nozioni

Relativismo è termine divenuto di moda nel linguaggio mediatico. Sembra avere avuto successo per la forza evocativa dell'etimologia che permette di connotare plurivocamente qualcosa (che non si è mai denotato univocamente) con le caratteristiche della debolezza, della mancanza di vigore e di virilità. Richiamato nelle discussioni sul cosiddetto 'scontro di civiltà' (o, come si

esprisse un esponente religioso iraniano, ‘scontro di ignoranze’) viene associato al confronto fra Occidente e Islam. La malattia occidentale del ‘relativismo’ diviene un’essenza le cui qualificazioni (epistemologico, culturale, etico, teologico) appaiono essere puri accidenti<sup>1</sup>. Per chiarire le confusioni veniamo ad alcune definizioni che si propongono di essere ragionevolmente aderenti ai significati storicamente assunti dai termini<sup>2</sup>.

1) *Relativismo*. Il termine *relativism* compare in Gran Bretagna nel 1865 nel contesto della discussione del rapporto fra soggetto conoscente e cosa in sé; John Grote, filosofo idealista, contesta a William Whewell l’idea che il soggetto conoscente veda «non la faccia della natura, ma una maschera di teoria ad essa sovrapposta», contrapponendole la tesi che ciò che noi vediamo è la natura stessa, e che ammettere l’idea di una maschera della natura è cadere in una posizione che Whewell stesso – che, come noto, era un razionalista, sostenitore di una teoria della conoscenza simile a quella kantiana – non vorrebbe accettare, il «relativismo»<sup>3</sup>. Il termine *Relativismus* compare in Germania un po’ più tardi, negli anni Novanta dell’Ottocento, rivendicato come definizione della propria posizione da numerosi autori post-idealisti e post-positivisti di cui il più noto è Georg Simmel, e incluso nel *Wörterbuch der*

<sup>1</sup> Il ‘laico’ dichiarato Marcello Pera individua il ‘relativismo’ dei teologi – di cui dà una valutazione negativa – nel fatto di interrogarsi su un possibile ruolo delle religioni non cristiane nell’economia della salvezza quale è annunciata dalla predicazione cristiana (si veda M. PERA, *Il relativismo, il cristianesimo e l’occidente*, in M. PERA-J. RATZINGER, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Mondadori, Milano 2004, pp. 5-46, pp. 34-36).

<sup>2</sup> Chi invece volesse usare il termine relativismo per designare ogni forma di scetticismo da Protagora in poi è libero di farlo. La ragione per la scelta qui adottata è che una discussione specifica sul relativismo etico è nata solo dopo la formulazione della tesi del relativismo culturale e in precedenza si è usato talvolta l’argomento della variabilità a favore di un più generale scetticismo morale. Questo esiste dai tempi dei Sofisti ma non vedo ragione di chiamarlo relativismo; chi vuole argomentare che utilitarismo e contrattualismo, o tutta la civiltà occidentale moderna, sono incarnazioni dello scetticismo morale difende una tesi storiografica che può essere vera o falsa, e in effetti è falsa; chi vuole chiamare ‘relativismo’ lo scetticismo morale di Protagora e Montaigne perché ciò suona più moderno è libero di farlo, ma non aggiunge con ciò alcun contenuto informativo e invece crea confusione.

<sup>3</sup> Vedi J. GROTE, *Exploratio philosophica*, part. I (1865), Thoemmes, Bristol 1993, p. 229.

*philosophischen Begriffe und Ausdrücke* dello Eisler che lo definisce come «la dottrina della relatività di tutte le conoscenze, cioè della loro validità soltanto in relazione alla coscienza (individuale o collettiva)»<sup>4</sup>. L'espressione sembra legata all'idea di una variabilità della validità delle conoscenze (non particolarmente dei giudizi morali) in relazione al soggetto conoscente, inteso come individuo o come gruppo; sembra introdotta dapprima dai critici, come Grote, ma presto rivendicata da autori che vi si riconoscono per motivi diversi, accomunati dal rifiuto sia dei sistemi speculativi sia della nozione di evoluzione unilineare della conoscenza del positivismo, in nome della infinita ricchezza delle prospettive possibili sul mondo. Se questo è il – piuttosto vago – elemento comune si può pensare alla valorizzazione di una idea-chiave del romanticismo, quella di 'individualità', idea che accentua la irripetibilità e il valore del complesso linguistico, spirituale, estetico rappresentato dallo spirito di un popolo e dall'esperienza irripetibile dell'individuo. Si noti che tale idea era stata in circolazione per un secolo prima di incontrare la parola 'relativismo' che in seguito le si sarebbe incollata addosso. Si noti anche che, una volta introdotta la parola, iniziò la riscrittura della storia precedente, che fece sì che fossero arruolati fra i relativisti Protagora, gli scettici antichi, Boezio, Kant, Herbart, Dilthey, Riehl<sup>5</sup>. Il termine in questa fase non appare collegato alla nozione di 'cultura', nozione che ancora non era entrata in circolazione nel senso del tutto specifico datole dall'antropologia e sembra toccare solo in modo del tutto marginale l'etica o, come era di moda dire, i 'valori'.

2) *Relativismo culturale*: così venne chiamata dai discepoli la metodologia antropologica di Franz Boas, uno dei due padri, con Malinowski, della antropologia del Novecento. La preoccupazione

<sup>4</sup> R. EISLER, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke*, Mittler, Berlin 1899, p. 645; sulle origini del termine vedi G. KÖNIG, *Relativismus*, in J. RITTER-K. GRÜNDER (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 12 voll., Schwabe, Basel 1971-2004, vol. VIII, pp. 614-622.

<sup>5</sup> Vedi R. EISLER, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, cit., che avvia appunto questa riscrittura della storia della filosofia che porta a fare del termine relativismo un termine *passepartout*. Si adotta qui un significato molto più ristretto che non fa coincidere il relativismo con qualsivoglia forma di scetticismo perché facendo uso in questo senso del termine non si aggiungerebbe nessuna informazione e si potrebbe con minore confusione discutere di scetticismo.

che animava Boas nell'elaborazione del suo approccio era quella di opporsi all'evoluzionismo etnocentrico e al razzismo biologico. Boas sostiene che a) le diverse culture non sono ordinate in modo unilineare; b) fenomeni descrittivamente diversi possono essere in realtà simili tenendo conto di credenze e intenzioni; c) fenomeni raggruppati sotto la stessa categoria possono essere in realtà diversi tenendo conto delle loro cause, delle credenze che li accompagnano ecc. La conseguenza di questi tre motivi di cautela è la necessità di imporci limiti al confronto e al giudizio, ovvero la necessità di fermarsi di fronte all'impossibilità di confrontare istituzioni troppo diverse fra loro oppure la necessità di mantenere sospeso il giudizio di fronte a istituzioni di cui non riusciamo a comprendere pienamente le cause e il contesto o possiamo ritenere di non sapere giudicare appassionatamente per via dei nostri pregiudizi<sup>6</sup>.

La tesi del relativismo culturale come è stata in seguito nota fu formulata e così chiamata dai due più noti discepoli di Boas: Ruth Benedict e Melville J. Herskovitz. Quest'ultimo descrive così il «principio del relativismo culturale»: «I giudizi sono basati sull'esperienza, e l'esperienza è interpretata da ogni individuo a partire dalla sua inculturazione»<sup>7</sup>; alla base dei giudizi condivisi vi sono fattori psicologici come «stereotipi, mode, convenzioni, costumi, valori»<sup>8</sup>; le valutazioni sono «relative al retroterra culturale da cui traggono origine»<sup>9</sup>. Come conseguenza, istituzioni come la poligamia, se la si considera dal punto di vista di coloro che la praticano, risultano incarnare valori che non sono evidenti dall'esterno, oppure la definizione del normale e dell'anormale è relativa al contesto in cui l'esperienza da definire tale ha luogo<sup>10</sup>.

3) *Etnocentrismo*: errore individuato dai seguaci di Boas nell'opera di Edward Burnett Tylor e degli etnografi ottocenteschi consistente nel collocare la cultura occidentale moderna come punto di arrivo

<sup>6</sup> Vedi F. BOAS, *The Mind of Primitive Man* (1911), Macmillan, New York 1938, particolarmente pp. 224-225; tr. it. *L'uomo primitivo*, Laterza, Bari 1995; su Boas vedi J.W. COOK, *Morality and Cultural Difference*, Oxford University Press, Oxford 1999, cap. 2, par. 7.

<sup>7</sup> M.J. HERSKOVITS, *Man and his Works*, Knopf, New York 1948, p. 63.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Si veda R. BENEDICT, *Anthropology and the Abnormal*, «Journal of General Psychology», 10 (1934), pp. 59-82.

dell'evoluzione e nel comprendere e valutare le altre culture a partire dalle categorie create da questa: religione, stato, famiglia.

4) *Universalismo*: tesi formulata implicitamente dai filosofi dell'illuminismo ed esplicitamente da vari autori neokantiani del Novecento che asserisce l'esistenza di criteri, diritti, norme valide a prescindere da tempo e luogo. Non è – secondo le difese degli autori kantiani del Novecento – necessariamente etnocentrico dato che è possibile formulare norme e principi sufficientemente generali da essere comprensibili e criticabili interculturalmente, ma è per lo più accusato di essere tale dai difensori del relativismo etico.

5) *Assolutismo*: termine apparso più volte nel dibattito intorno al relativismo culturale e con un significato non inconciliabile anche nel dibattito etico. Lo si può definire come la tesi che un particolare giudizio, norma, istituzione, in una sua formulazione storicamente data, possa essere difeso come universalmente valido e superiore in valore ad altri concorrenti in una sua formulazione già data e a prescindere dal contesto<sup>11</sup>.

### 3. La preistoria del problema

L'argomento della variabilità è antico più della stessa etica filosofica. Fu l'argomento principe dei Sofisti per introdurre la distinzione fra ciò che vale per natura e ciò che vale per convenzione. Le strategie dei filosofi antichi furono o una strategia di immunizzazione dalle confutazioni empiriche attraverso l'affermazione di un carattere razionale a priori delle valutazioni o una strategia di confutazione diretta attraverso l'argomento del *consensus gentium* che avrebbe dovuto provare l'esistenza di un nucleo di valutazioni universali, nel senso di 'descrittivamente' universali.

---

<sup>11</sup> La definizione compare in R. HARE, *Moral Thinking*, Clarendon Press, Oxford 1981; tr. it. *Il pensiero morale*, Il Mulino, Bologna 1988, che la addita come posizione insostenibile; la stessa definizione sembra essere fatta propria da J. FINNIS, *Moral Absolutes*, The Catholic University of America Press, Washington 1991; tr. it. *Gli assoluti morali*, Ares, Milano 1993, che invece la rivendica come giustificata. Si noti che la necessità di una distinzione fra valori assoluti e valori universali era stata affermata da HERSKOVITS, *Man and his Works*, pp. 76-77.

Lo scetticismo morale moderno riprese fin dagli inizi del Rinascimento le tematiche ellenistiche e fra queste, per i neoscettici come Montaigne, l'argomento della variabilità fu l'argomento basilare per confutare la validità delle dottrine medievali della legge di natura. La strategia argomentativa mira a provare l'inesistenza di norme oggettive e di fatto universali e quindi il carattere convenzionale della morale. Va ricordato che questo genere di tesi non rappresenta in alcun modo un punto d'arrivo di un tragitto – il nichilismo in cui è destinato a risolversi il 'soggettivismo' del pensiero moderno, la fase finale di una parabola – per la ragione che i neoscettici vengono prima di Hobbes, Locke, Pufendorf, Kant, Bentham ecc. e non dopo, e che le dottrine degli autori moderni mirano proprio a parare i colpi della critica scettica alla legge di natura<sup>12</sup>, come suggerisce la constatazione che questa letteratura 'relativistica' ha carattere neoellenistico e non certamente postmoderno. Gli effetti delle critiche neoscettiche si sentono, oltre che nei progetti, da Grozio a Kant, di giustificare razionalmente un'etica normativa sulle basi più minimali possibili, tanto poco compresi dai successori ottocenteschi e novecenteschi che ancor oggi si polemizza con la formula «etsi Deus non daretur» che riassume questa strategia.

Va ricordato – contro coloro che vorrebbero costruire una univoca genealogia del pensiero moderno, sistematicamente antioggettivista, antireligioso, antimetafisico – che gli eredi immediati degli scettici sono i probabilisti gesuiti nell'ambito della letteratura della casistica e i giansenisti e neoagostiniani loro avversari. I primi condividono con i fondatori della nuova scienza galileiana la consapevolezza che la certezza sensibile può essere ingannevole e che il problema è, nella filosofia naturale come nella teologia morale, quello di costruire procedure per raggiungere asserti probabili nonostante l'inaffidabilità della conoscenza sensibile. I secondi attaccano con ferocia i primi, ma insieme demoliscono ogni fondamento dell'edificio medievale della dottrina della legge di natura sostenendo l'impossibilità di ogni morale naturale, in nome della stessa acquisizione, cioè della incertezza di ogni conoscenza, radicalizzata fino a sostenere che per via dell'autoinganno le nostre azioni sono inconoscibili e noi non sappiamo mai se «stiamo

<sup>12</sup> Come dimostra in modo esemplare J.B. SCHNEEWIND, *The Invention of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; si veda anche S. CREMASCHI, *L'etica moderna. Dalla Riforma a Nietzsche*, Carocci, Roma 2007.

lavorando per il cielo o per l'inferno»<sup>13</sup>. Il terreno comune ai due schieramenti, probabilisti e neoagostiniani, è il terreno su cui è costruita la nuova scienza galileiana e, in filosofia morale, la nuova scienza della legge di natura di Grozio e Pufendorf, ovvero il riconoscimento dell'impossibilità della intuizione delle essenze e l'accettazione del limite della conoscenza probabile.

Il tanto deprecato 'soggettivismo' moderno fu in realtà uno sviluppo dei punti cui erano giunti i neoagostiniani. I neoplatonici come i platonici di Cambridge e Shaftesbury, Rousseau e poi i romantici, Kierkegaard e i diversi filoni dell'esistenzialismo successivo fecero ricorso alla 'coscienza' e alla tesi di una 'immediatezza' nella apprensione del bene come via d'uscita di fronte alle aporie del probabilismo. La via d'uscita opposta fu quella cercata dagli illuministi che, proseguendo l'opera di Grozio e Pufendorf, tentarono proprio di salvare la morale naturale – quella che i neoagostiniani condannavano – sulle basi post-scettiche sulle quali il pensiero moderno era stato costretto ad edificare a partire da Galileo e Grozio. Voltaire, Maupertuis, Price, Bentham, Mendelssohn, Kant, in direzioni divergenti, più razionaliste o più empiriste, cercano di dimostrare l'esistenza di una conoscenza morale reale, almeno in linea di principio. Si noti che, a prescindere dal maggiore o minore razionalismo o empirismo, tutti furono fortemente universalisti, in quanto sostennero la possibilità di conoscere quale sia l'azione giusta a prescindere da tempi e luoghi, possibilità effettiva, realizzabile mediante un calcolo per i più intemperanti come Bentham, e possibilità in linea di principio per i più moderati come Kant, che sosteneva l'impossibilità di una 'tecnica' dell'applicazione dei principi al caso concreto, applicazione che doveva venire condotta dal 'giudizio', che è tutt'altro che arbitrario ma non ha regole.

Si noti che l'utilitarismo, credendo nella possibilità di determinare attraverso un calcolo la giustezza di ogni singola azione in ogni luogo e tempo è agli antipodi del relativismo; è 'soggettivista' semmai la teoria del bene di Bentham che definisce il piacere o il dolore come il piacere o il dolore insindacabile del singolo individuo, ma a partire da questa definizione del bene deriva una teoria del giusto che obbliga ogni individuo senza lasciargli alcun

<sup>13</sup> P. NICOLE, *De la charité et de l'amour-propre*, in Id., *Essais de morale* (1675-1695), 4 voll., Slatkine, Genève 1971, vol. 1, pp. 240-254; tr. it. *La carità e l'amor proprio*, a cura di D. Bosco, Morcelliana, Brescia 2004, cap. 12.

marginale di discrezionalità. E quindi chi vuole denunciare il travia-mento della civiltà moderna deve decidere se condannarla perché utilitarista o perché relativista, ma non può togliersi entrambe le soddisfazioni ad un tempo.

Il romanticismo e poi lo hegelismo e lo storicismo reagirono contro l'astrazione, l'individualismo, l'esclusione del sentimento, l'esclusione della dimensione estetica di cui ritenevano colpevoli i continuatori di Grozio. Così facendo rifiutarono anche il loro universalismo. Autori romantici come Herder scoprirono, invece del 'senso comune' posseduto da tutta l'umanità in ogni tempo e luogo che è la vecchia idea degli stoici e di Cicerone ripresa da Voltaire, Kant, Thomas Reid e altri settecenteschi, lo 'spirito di un popolo' che è una sorta di suo sostituto particolarizzato e storicizzato. Lo spirito del popolo è alternativa alla 'cultura' astratta e universale dei filosofi perché è 'cultura' vissuta, ovvero *Kultur* nel senso che il dibattito romantico viene a dare a questo termine opponendolo alla *Zivilisation*, universale e astratta tanto quanto la *Kultur* è particolare, concreta, in sviluppo. Lo spirito del popolo è unità indivisibile perché armoniosa nel suo complesso e fonte di criteri ad essa interni. È presente nel linguaggio, e in subordine nelle tradizioni popolari, nella letteratura nazionale, che sono deposito e fonte di significati e criteri. È in divenire perché manifestazione di un percorso dello spirito che si fa nel farsi delle culture nazionali, che hanno ognuna una sua vocazione o missione particolare-universale (con il risvolto pericoloso della tendenza di alcune di questi 'missioni' a prevalere su quelle degli altri popoli). Molte delle follie nazionalistiche dell'Ottocento derivano da queste idee. Tuttavia dall'organicismo di questa concezione derivano anche alcune intuizioni delle scienze sociali di fine Ottocento che servirono a rompere i limiti dei pregiudizi etnocentrici o razzisti delle dottrine sociali precedenti.

#### 4. *Il relativismo culturale e le sue implicazioni etiche*

Nel frattempo, fra la metà del Settecento e la fine dell'Ottocento dal discorso morale onnicomprensivo del Seicento iniziava a separarsi un sottodiscorso, quello relativo alla coppia civilizzazione/cultura, che via via si sforzò di divenire sempre più empirico e meno aprioristico. Denis Diderot e altri *philosophes*, e poi Jean-Jacques Rousseau con implicazioni in parte capovolte, ripresero lo

schema binario delle dottrine seicentesche della legge di natura che contrapponeva uno stato di natura a uno stato civile e lo modificavano, cercando lo stato di natura presso i popoli extraeuropei, incarnazione del 'buon selvaggio', e interpretando non più lo stato civile come prodotto della ragione ma come un portato di un processo di 'corruzione' (idea a sua volta ripresa da un altro filone di pensiero morale e politico rinascimentale, quello dell'umanesimo civile) con due risultati: a) una concezione della civilizzazione come un processo che sviluppa bisogni artificiali, genera ineguaglianza, corrompe le virtù di forza, innocenza, sobrietà del selvaggio o del contadino; b) nel caso di Diderot una concezione dell'artificio politico o religioso come fonte di proibizioni ingiustificate, alle quali bisogna reagire con un'opera di svelamento dell'impostura; c) nel caso di Rousseau, una concezione del processo socio-economico (lo sviluppo dell'agricoltura e della metallurgia accompagnato da un'usurpazione che dà vita alla proprietà privata) come 'base' della corruzione morale e civile alla quale si può riparare con un 'di più' di politica-morale che corregga i vizi acquisitivi dell'individuo con le virtù marziali del cittadino.

Gli illuministi scozzesi del Settecento Adam Smith, Adam Ferguson, John Millar ripresero la dottrina della legge di natura di Grozio empiricizzandola e combinandola con le teorie rousseauiane della civilizzazione. Il risultato fu una teoria della società basata su una storia 'congetturale' dell'umanità che suppliva con ipotesi costruite a partire dalle leggi della 'scienza della natura umana' escogitata da David Hume alle carenze di documentazione sulle fasi più antiche dell'evoluzione dell'umanità: l'evoluzione dell'umanità non consisteva più in un passaggio binario dallo stato di natura allo stato civile e neppure nella successione ternaria fatta di innocenza-corruzione-socialità, ma in una successione di quattro stadi: caccia, pastorizia, agricoltura, commercio; questi segnano un progresso unidirezionale dal punto di vista tecnologico (ma, si noti bene, soltanto da questo punto di vista), dove lo stadio precedente spiega lo stadio successivo che ne deriva per evoluzione spontanea una volta che compaiano cambiamenti tecnici nel 'modo di sussistenza'<sup>14</sup>. Lo stadio posteriore comporta un miglioramento

<sup>14</sup> S. CREMASCHI, voce: *Modi di sussistenza*, in V. MELCHIORRE (a cura di), *Enciclopedia Filosofica*, 12 voll., Fondazione Centro studi filosofici di Gallarate-Bompiani, Milano 2006, pp. 7533-7534.

(*improvement*) tecnico e in parallelo un miglioramento morale e civile dato che maggiori risorse permettono in linea di massima maggiore libertà e eguaglianza, ma il miglioramento non è mai assicurato, dato che il quarto stadio, la società commerciale, porta con sé pericoli di degradazione mentale, fisica e morale dei lavoratori delle manifatture e di manipolazione dell'opinione pubblica da parte di mercanti e manifatturieri che tendono a monopolizzare ricchezza, informazioni e potere.

Nel corso dell'Ottocento la cultura britannica fu dominata dall'eredità intellettuale dell'illuminismo scozzese e vide, anche come risposta alla sfida rappresentata dal confronto con un impero coloniale, la nascita di una sorta di disciplina a sé, non più filosofia morale e politica, non più storia, ma – come la si chiamò per un certo tempo – etnografia. Edward Tylor nella seconda metà dell'Ottocento divenne la massima autorità di questa nuova disciplina, consistente in una scienza della società evolutiva che, seppur caratterizzata da una ricchezza di documentazione empirica del tutto sconosciuta agli scozzesi, usava questa documentazione con un metodo che è stato definito da 'gazza ladra', per arricchire uno schema che resta quello degli scozzesi, definito da una successione di tre stadi: stato selvaggio, barbarie, stato civilizzato<sup>15</sup>. Le assunzioni della disciplina sono le seguenti: a) la mente umana è invariabile nei diversi tempi e luoghi; consiste in un contenitore di idee elementari più il meccanismo umano dell'associazione delle idee; b) la storia umana precedente all'epoca per la quale disponiamo di documenti può essere ricostruita in modo ipotetico-deduttivo a partire dalla teoria della mente umana più le circostanze esterne relative al modo di sussistenza; c) lo studio dei primitivi svolge la funzione di una sorta di 'macchina del tempo' che deve servire a spiegare la civiltà europea attuale; d) quando ci si presenta un costume inspiegabile si ipotizza un costume più antico ancora che spiega la genesi del costume studiato.

L'etnografia così intesa è una scienza che presenta caratteristiche sorprendenti per l'osservatore odierno: in primo luogo sembra che all'etnografo non occorra svolgere lavoro sul campo ma che gli basti raccogliere aneddoti dai resoconti di viaggiatori e missio-

<sup>15</sup> Si veda E. TYLOR, *Primitive Culture* (1871), 2 voll., Routledge-Thoemmes, London 1891; tr. it. *Alle origini della cultura*, 4 voll., Edizioni dell'Ateneo, Roma-Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa 1985-2000.

nari, o da testi letterari antichi; in secondo luogo la spiegazione è diacronica, ovvero è la spiegazione di una singola istituzione o costume attraverso le diverse fasi del processo della civilizzazione; in terzo luogo, e come implicazione del secondo, gli elementi di una cultura sono costanti, ovvero le categorie di proprietà, stato, famiglia, legge, religione, lavoro sono quelle che osserviamo nell'Europa moderna; in terzo luogo, la mente umana è un elemento della spiegazione e quindi è ritenuta immutabile, e si ritiene che per conoscerne il funzionamento possiamo basarci sul funzionamento che osserviamo nell'uomo dell'Europa moderna. Infine, e questo è il punto per noi di maggiore interesse, il giudizio di valore sugli stadi precedenti è privo di remore. Si leggano queste affermazioni di Tylor:

Il buon selvaggio del diciottesimo secolo poteva venire additato come rimprovero vivente per la viziosa e frivola Londra; ma stando ai fatti, un londinese che tentasse di condurre l'atroce vita che il selvaggio reale può condurre impunemente e perfino in modo rispettabile sarebbe un criminale cui sarebbe permesso di seguire i suoi modelli di comportamento selvaggio durante i suoi brevi intervalli a piede libero. I criteri morali selvaggi sono reali, ma sono molto più deboli dei nostri... Si può comunque ammettere che qualche rozza tribù abbia condotto una vita invidiabile per qualche razza barbara, e perfino per gli emarginati di nazioni più evolute. Ma che qualche tribù selvaggia a noi nota non sarebbe migliorata da una giudiziosa civilizzazione è una proposizione che nessun moralista oserebbe formulare; mentre il tenore generale delle prove che abbiamo tende a giustificare la tesi che complessivamente l'uomo civilizzato è non soltanto più saggio e più capace del selvaggio, ma anche migliore e più felice, e che il barbaro si colloca a metà strada<sup>16</sup>.

Tylor cita come esempi la «bestiale astuzia» degli assalti ai viaggiatori europei da parte dei nativi della Papuasìa, lo «stupido e brutale» carattere degli eschimesi, la «spietata ferocia» con cui gli indiani caraibici «torturavano i loro prigionieri di guerra con coltelli, tizzoni ardenti e pepe rosso, e poi li arrostivano», e «la crudele e perfida malignità» degli indiani nordamericani, la cui «religione si esprimeva in credenze assurde e cerimonie inutili»<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> TYLOR, *Primitive Culture*, p. 31.

<sup>17</sup> *Ibi*, pp. 30-31.

Le assunzioni dell'etnografia tyloriana restano, all'inizio del Novecento, alla base dell'opera dell'ultimo degli esponenti della vecchia etnografia, James George Frazer, autore di studi sul fenomeno del totemismo<sup>18</sup> e del monumentale trattato sulle pratiche magiche primitive *Il ramo d'oro*<sup>19</sup>, ancora incentrata su un approccio evolucionista unilineare per il quale la magia degli aborigeni australiani rappresenta una espressione intellettuale inferiore rispetto alle espressioni dell'umanità più evoluta. Converrà aggiungere che l'evoluzionismo di Tylor e Frazer è un'espressione più sofisticata di uno schema evolutivo unilineare che domina tutto il pensiero dell'Ottocento, come la teoria degli stadi di Auguste Comte. Si aggiunga che lo stesso Friedrich Nietzsche, quando presenta la sua teoria della genesi dei fenomeni morali, fa esattamente la stessa cosa che avevano fatto gli autori inglesi e scozzesi, e anzi ne ripete e rielabora le teoria, in particolare la spiegazione genealogica delle usanze e delle istituzioni basata sull'ipotesi di una nascita funzionale di queste ultime e di una successiva dimenticanza delle loro origini autentiche che fa sì che queste si perpetuino per via della forza dell'abitudine e dell'autorevolezza di ciò che è tradizionale.

Come reazione allo storicismo ottocentesco, a fine Ottocento le nascenti scienze sociali, e quindi la sociologia prima che l'antropologia, introdussero – in luogo dell'evoluzione lineare dal meno al più dei positivisti come Comte e dei parapositivisti come Tylor, per il quale inevitabilmente i selvaggi rappresentavano uno stadio morale meno perfezionato e gli europei uno stadio più perfezionato e quindi l'etnocentrismo e l'assolutismo erano implicazioni obbligate – una tesi opposta, la tesi della interrelazione funzionale fra le parti di un sistema secondo un principio di 'economia'. Questo modello generale, che sta alle spalle della filosofia delle scienze naturali dell'empirio-criticismo e della teoria dell'equilibrio economico generale, ispira nella sociologia e nell'antropologia il passaggio da una visione evolucionistica a una visione storica in cui la spiegazione segue la falsariga non della successione di stadi progressivamente più avanzati ma della interdipendenza funzionale di parti interdipendenti. Nel caso della sociologia, Émile Durkheim

<sup>18</sup> Si veda J.G. FRAZER, *Totemism*, Black, London 1887.

<sup>19</sup> Si veda J.G. FRAZER, *The Golden Bough: a Study in Magic and Religion*, Macmillan, London 1911-15 (terza edizione ampliata); tr. it. *Il ramo d'oro*, Boringhieri, Torino 1987<sup>3</sup>.

introdusse la concezione della società come sistema via via più complesso, a partire dalla quale il singolo elemento, come una religione data, una forma di relazioni giuridiche data, una data morale, può variare in sommo grado da una società all'altra, ma non per questo diviene arbitrario perché la variazione segue funzionalmente la crescita della complessità della società nel suo insieme. In tal modo l'argomento della variabilità viene piegato a un uso opposto di quello fatto dai neosceittici: non prova che ogni morale è egualmente ingiustificata, ma al contrario che la nostra morale data qui ed ora è assolutamente necessaria. Più in dettaglio, Durkheim sostiene che: a) lo sviluppo della civiltà è segnato non dal progresso della conoscenza (come per Comte), non dal succedersi dei modi di sussistenza per via dei miglioramenti nelle tecniche (come per gli Scozzesi), ma dalla crescente complessità delle società e la conseguente evoluzione delle norme che regolano il comportamento sociale; b) la società è l'oggetto della morale, è coscienza collettiva; nella società primitiva prevale la regola che ci ordina di realizzare in noi i tratti essenziali del tipo collettivo, nelle società sviluppate tende a prevalere la regola contraria che ci ordina di specializzarci; c) l'autonomia che ci è richiesta dalla società moderna si realizza nel motivarsi all'agire moralmente in base alla consapevolezza della necessità della norma morale. L'esito paradossale di questa teoria è quello della coesistenza di un relativismo assoluto con un assolutismo relativo: ciò che Durkheim sostiene in realtà è che *oggi* è valida l'etica kantiana, cioè un'etica universalista, ma perché è necessaria relativamente ai bisogni di una società altamente complessa<sup>20</sup>.

I sociologi successivi a Durkheim, come Talcott Parsons e Robert Merton, pur avendo abbandonato il sogno durkheimiano della morale laica e scientifica, avviarono uno sviluppo parallelo a quello che si ebbe in antropologia, anch'esso largamente ignorato dai filosofi. Al centro del dibattito sociologico fu la nozione di ruolo e di aspettative legate al ruolo. La tesi centrale è che le morali non sono solo dottrine ma ancor prima parti di un sistema sociale e in quanto tali ovviamente e fondamentalmente *relative* al sistema sociale, non derivate dalla storia precedente come erano per Tylor e per Nietzsche, non determinate dal sottosistema economico o da un altro sottosistema come erano per gli scozzesi e per il marxismo, in quanto contribuiscono esse stesse a creare il

<sup>20</sup> Si veda CREMASCHI, *L'etica moderna*, cap. 14.

sistema sociale, e sono quindi parte di un sistema complessivo in cui si ha una casualità multidirezionale<sup>21</sup>.

Un percorso parallelo a quello di Durkheim e successori fu seguito in antropologia da Boas e Malinowski. Il tedesco Franz Boas, emigrato negli Stati Uniti nel 1886, trasferì allo studio dei nativi americani l'esigenza, acquisita dagli etnografi e linguisti dell'Ottocento tedesco come eredità del romanticismo e del liberalismo nazionalista dei popoli oppressi dell'Europa centrale e orientale, di riconoscere la pari dignità delle culture orali con quelle scritte. Questo approccio implicò una rottura drastica con l'etnografia precedente che era ispirata nel peggiore dei casi alla tesi della superiorità biologica dell'uomo bianco sul nativo e nel migliore a tesi evolucionistiche simili a quelle di Tylor. In luogo della classificazione e della deduzione propose l'induzione e la comprensione dei singoli fenomeni nel contesto complessivo della cultura nel quale rientrano<sup>22</sup>. Le tesi di Boas sono: a) le caratteristiche razziali non hanno alcuna rilevanza sullo sviluppo delle civiltà; b) lo sviluppo delle civiltà non è regolato da un'evoluzione unilineare determinata dal progresso tecnico come avevano ritenuto gli scozzesi, ma vi sono nel corso dell'evoluzione derivazioni parallele, ad esempio l'agricoltura non *succede* alla pastorizia come nello schema scozzese, ma deriva dalla raccolta, ed è perciò attività femminile, mentre la pastorizia deriva dalla caccia ed è perciò attività maschile; c) bisogna distinguere ciò che non è identico e non bisogna viceversa ritenere identico ciò che ha soltanto un nome simile in diverse culture.

Una conseguenza importante sulla valutazione dei costumi di altre culture è che cessa di essere ovvio che i selvaggi siano barbari, crudeli, criminali, come credeva Tylor, perché non possiamo confrontare comportamenti esteriormente identici quando non abbiamo ancora compreso le credenze e le intenzioni che stanno alla loro base, dato che il fenomeno sociale da spiegare e valutare non si identifica con i comportamenti descritti dall'esterno ma

<sup>21</sup> R.K. MERTON, *Social Theory and Social Structure* (1949), Free Press, New York 1963<sup>7</sup>; tr. it. *Teoria e struttura sociale*, 3 voll., Il Mulino, Bologna 1983<sup>7</sup>; T. PARSONS, *The Structure of Social Action* (1937), Free Press, New York 1949; tr. it. *La struttura dell'azione sociale*, Il Mulino, Bologna 1987.

<sup>22</sup> Si veda BOAS, *The Mind of the primitive Man*; ID., *Race, Language and Culture*, Macmillan, New York 1940, particolarmente pp. 281-289.

comprende credenze, intenzioni, aspettative condivise dagli attori. Per esempio

dal punto di vista etnologico l'assassinio non può venire considerato un singolo fenomeno. L'unità viene stabilita attraverso l'introduzione del nostro concetto giuridico di assassinio. Dato che un atto di assassinio deve venire considerato come il risultato di una situazione in cui il rispetto usuale per la vita umana viene superato da motivi più forti [...] un padre che uccide suo figlio come sacrificio per il bene del suo popolo, agisce a partire da motivazioni così totalmente differenti [da quelle di un assassino nelle nostre società] che psicologicamente un confronto fra le loro azioni non sembra ammissibile<sup>23</sup>.

In modo analogo, l'abbandono dei vecchi da parte degli eschimesi è una forma di suicidio assistito consensuale, i sacrifici umani non sono condotti per gelosia o avidità ma in conseguenza di credenze erranee sulla loro necessità, la tortura dei nemici catturati da parte degli indiani non è la stessa cosa della tortura praticata da una dittatura moderna.

In quarto luogo, e in modo opposto, bisogna distinguere pratiche diverse solo superficialmente simili da noi raggruppate sotto categorie generali come quella di tabù teorizzata da Frazer; in realtà alcuni 'tabù' sono proibizioni, altri sono legati a credenze magiche, altri sono rozze generalizzazioni empiriche.

Boas non conclude per un relativismo descrittivo in campo morale ma anzi, al contrario, sostiene la tesi dell'universalismo descrittivo per la quale esiste presso tutte le popolazioni un codice morale identico nei contenuti ma diverso nell'estensione dell'insieme di individui cui le norme si applicano in quanto agenti o in quanto pazienti. Boas afferma che il

codice umano di etica per il gruppo sociale chiuso al quale una persona appartiene è ovunque lo stesso: l'assassinio, il furto, la menzogna, lo stupro sono condannati. La differenza risiede piuttosto nell'estensione del gruppo sociale nei confronti del quale viene sentita l'obbligazione e nella più chiara percezione della sofferenza umana, cioè in una accresciuta conoscenza<sup>24</sup>.

In seguito Boas ha esplicitamente rifiutato la tesi che nega l'esistenza di una «base comune sulla quale fondare criteri asso-

<sup>23</sup> BOAS, *The Mind of the primitive Man*, p. 203.

<sup>24</sup> *Ibi*, p. 206.

luti»<sup>25</sup> ed ha affermato che lo studio delle culture umane «non dovrebbe condurre a un atteggiamento relativistico nei confronti dei criteri etici perché «i criteri all'interno del gruppo sono gli stessi ovunque, per quanto differiscano nella forma»<sup>26</sup>. Si noti che la sua affermazione che va in senso più 'relativistico', quella secondo la quale bisogna distinguere ciò che non è identico e quindi non bisogna valutare nello stesso modo comportamenti che appaiono identici soltanto se visti dall'esterno, non implica che non si possano giudicare comportamenti appartenenti ad altre civiltà o che non si possano confrontare le civiltà fra loro; implica soltanto che si potrà farlo con cautela quando si avrà acquisito una conoscenza non solo dei comportamenti esteriori ma anche delle credenze, intenzioni e aspettative che li accompagnano. Quindi la ricerca antropologica «ci insegna un grado di tolleranza più elevato di quello che attualmente professiamo»<sup>27</sup>; ciò non implica che si debba tollerare tutto, ma che si debba essere tolleranti con quelle pratiche sulle quali per incomprendimento abbiamo proiettato motivazioni malvagie che sono solo nostre.

Accanto al tedesco Boas emigrato negli Stati Uniti, l'altro padre dell'antropologia fu il polacco e cittadino austro-ungarico Bronislaw Malinowski emigrato in Inghilterra dopo avere condotto ricerca sul campo in Oceania. La svolta metodologica di Malinowski deve tutto a una duplice eredità della cultura di lingua tedesca di fine Ottocento: l'approccio metodologico empiriocriticista incentrato sul principio di economia, per cui una parte si spiega per una funzione che svolge nel tutto, e l'approccio olistico della linguistica ed etnografia romantica.

I punti fondamentali alla base della svolta di Malinowski sono i seguenti. In primo luogo, l'esclusione della metodologia da 'gazza ladra' di Tylor e Frazer che raccoglieva documentazione su una singola istituzione, la comparava e classificava attraverso diverse culture senza porre in questione il ruolo dell'istituzione particolare in rapporto alla cultura nel suo complesso e l'affermazione della necessità del lavoro sul campo che richiede che si osservi in modo partecipante una cultura nel suo complesso e si riconosca che gli elementi isolati sono incomprensibili. In secondo luogo l'idea di

<sup>25</sup> F. BOAS, *An Anthropologist's Credo*, «The Nation», 147 (1938), p. 202.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibi*, p. 203.

una cultura come un'unità organica ereditata dal romanticismo. In terzo luogo il 'principio di economia' degli empiriocriticisti trasposto dalle scienze della natura alle scienze sociali con l'implicazione che gli elementi di una cultura si spiegano in quanto svolgono una «funzione» nella cultura come un tutto il cui funzionamento va spiegato evitando il ricorso a ogni entità non osservabile. In quarto luogo, fu preso come bersaglio polemico l'evoluzionismo ottocentesco ancora al centro dell'opera di Frazer. Si è detto come per Frazer l'ordine di successione secondo il quale nel processo evolutivo dell'umanità facevano la loro comparsa dapprima la magia, poi la religione ed infine la scienza, ignota alla fase primitiva che conosce solo la magia (in quanto la scienza è intesa positivamente come punto d'arrivo di un processo evolutivo). Una delle implicazioni più innovative dell'approccio di Malinowski era invece l'idea che magia, religione e scienza siano coesistenti. Una seconda era che il modo di pensare scientifico compare anche nella fase primitiva che lo mette in atto relativamente a certi ambiti, ad esempio l'orticoltura alla quale non sono legate pratiche magiche, mentre ricorre alla magia (in aggiunta, non in alternativa al pensiero scientifico) in altri ambiti dove vi sono condizioni di incertezza maggiori, come la pesca in alto mare.

Il funzionalismo di Malinowski portava implicazioni analoghe a quelle della metodologia boasiana sull'interpretazione delle culture aliene alla propria. Ad esempio era impressione condivisa degli amministratori coloniali che nelle isole Trobrian regnasse una tirannia in quanto il capo esigeva tributi dai sudditi in una misura per noi europei impensabile. Dopo un esame approfondito emerse invece che il capo raccoglieva tributi di cibo ma non li consumava lui stesso, ridistribuendoli nel corso di apposite pratiche cerimoniali e finanziando guerre, imprese e feste tribali. Senza questo potere organizzativo concesso al capo i sudditi si troverebbero privi della maggior parte delle cose che rendono per loro la vita degna di essere vissuta<sup>28</sup>. L'approccio funzionalista non era privo di problemi: tanto quanto l'approccio evoluzionista ricorreva alla storia per spiegare tutto e giustificare tutto ciò che giustificava (cioè la civiltà europea moderna) così l'approccio funzionalista estrometteva la storia totalmente; inoltre risultava come effetto

<sup>28</sup> Si veda B. MALINOWSKI, *Coral Gardens and their Magic*, 2 voll., Allen & Unwin, London 1935.

collaterale che le culture sono fra loro incomparabili (dato che ognuna è un tutto organico) e questo potrebbe, impedendo il confronto, imporre un divieto al giudizio di valore; infine gli elementi di una cultura sono spiegati funzionalisticamente e questo fatto, dando immancabilmente una spiegazione/giustificazione per ogni cosa, potrebbe togliere di nuovo rilevanza al giudizio di valore. Un compagno di strada di Malinowski fu altro cittadino austro-ungarico, Ludwig Wittgenstein che, nella seconda fase della sua vita riprese i problemi e le soluzioni di Malinowski trasportandole in altro campo disciplinare ed estremizzandole<sup>29</sup>. Si ritornerà su Wittgenstein nel paragrafo successivo.

I due principali allievi di Boas, Ruth Benedict e Melville Herskovitz, formularono la tesi che divenne un'assunzione innegabile per ogni antropologo: la tesi del relativismo culturale. La metodologia boasiana, secondo questi allievi «adombra ciò che noi siamo giunti a chiamare relativismo culturale»<sup>30</sup>. In realtà Boas non solo non aveva usato l'espressione ma anzi aveva formulato una tesi etica, quella della invariabilità nei contenuti dei codici morali, che i suoi allievi abbandonarono, e quindi è un po' ardito affermare che la sua metodologia 'adombri' il relativismo culturale. Ruth Benedict fa riferimento agli «schemi di vita coesistenti ed egualmente validi che l'umanità si è ritagliata nei materiali grezzi dell'esistenza»<sup>31</sup>. La formulazione articolata di questa tesi da parte di Herskovits è la seguente: le valutazioni stanno o cadono con l'accettazione delle premesse da cui derivano; queste premesse sono spesso in conflitto fra loro; le valutazioni sono «relative» al retroterra culturale dal quale traggono origine e quindi ad esempio la poligamia, vista dall'interno, rivela valori difficile da comprendere dall'esterno; «i giudizi sono basati sull'esperienza, e l'esperienza è interpretata da ogni individuo a partire dalla sua inculturazione»<sup>32</sup>, e di conseguenza gli individui non hanno gli strumenti per criticare i singoli elementi del sistema di cui fanno parte, e non possono essere giudicati per l'adesione agli elementi del sistema.

<sup>29</sup> Sull'approccio di Malinowski e sul parallelo fra Malinowski e Wittgenstein si veda E. GELLNER, *Language and Solitude: Wittgenstein, Malinowski and the Hagsburg Dilemma*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

<sup>30</sup> M.J. HERSKOVITS, *Preface*, in BOAS, *The Mind of the primitive Man*, p. 10.

<sup>31</sup> R. BENEDICT, *Patterns of Culture*, Penguin, New York 1934, p. 278.

<sup>32</sup> M.J. HERSKOVITS, *Man and his Works*, Knopf, New York 1952, p. 63.

La tesi implica che concetti come quello di normalità vadano giudicati solo 'relativamente' a una cultura, non in base ai nostri criteri<sup>33</sup>; Ruth Benedict afferma che i Kwakiutl sono considerati sani comportandosi come i membri della nostra cultura che consideriamo megalomani; in occasione dei *potlach* «si manifestava un'autoesaltazione priva di ritegno e una denigrazione dell'avversario di cui è difficile trovare l'uguale in altre culture al di fuori dai monologhi degli anormali»<sup>34</sup>.

All'esempio fatto si può muovere l'obiezione che il confronto avviene fra elementi non confrontabili; l'errore starebbe nel prendere la partecipazione al *potlach*, che è un'istituzione sociale del tutto particolare, e confrontarla con comportamenti della vita quotidiana in altre culture, laddove andrebbe confrontata con comportamenti legati a occasioni rituali ed eccezionali in altre culture e in tal caso si constaterrebbero distinzioni fra normale e anormale molto più uniformi attraverso le diverse culture. Alla tesi generale si può muovere l'obiezione che gli individui oggi acquisiscono la visione del mondo prodotta dalla scienza moderna per inculturazione, ma che questo non è prova della 'relatività' di questa conoscenza, ma semmai soltanto degli strumenti culturali con cui viene formulata e comunicata; in altre parole si farebbe la famosa confusione fra genesi e validità che Frege contestò allo psicologismo dominante nella logica ottocentesca. Un'altra obiezione è che il fatto della 'relatività' culturale delle nostre conoscenze non implica conseguenze sconvolgenti; una cosa sarebbe affermare che questo fatto proverebbe che la nostra conoscenza è formulata in un modo particolare, culturalmente condizionata, addirittura distorta; un'altra cosa sarebbe affermare che proverebbe che ci è impossibile distinguere fra conoscenza ed errore e che non abbiamo la possibilità di procedere verso una conoscenza più adeguata. Questi punti non sono stati approfonditi da Benedict e Herkovits, e ciò è comprensibile data la loro formazione non filosofica. È però chiaro che i loro obiettivi polemici erano in primo luogo il razzismo, in secondo luogo l'assolutismo e l'etnocentrismo. Anzi, in qualche luogo affermano che la possibilità di valori universali non viene

<sup>33</sup> Si veda *ibidem*.

<sup>34</sup> R. BENEDICT, *Anthropology and the Abnormal*, «Journal of General Psychology», 10 (1934), pp. 59-82; cfr. EAD., *Patterns of Culture*, Penguin, New York 1934.

necessariamente negata escludendo che vi sia alcun criterio *assoluto* di valore perché ciò non vuol dire che «tali criteri, in *forme* diverse, non comprendano universali nella cultura umana»<sup>35</sup>.

## 5. Le conseguenze della discussione nell'etica analitica

### 5.1. Il relativismo degli antirealisti

Intorno agli anni Cinquanta le tesi di Benedict e Herskovits suscitarono una certa discussione intorno alle implicazioni etiche del relativismo culturale<sup>36</sup>, discussione che non sconvolse però i filosofi anglosassoni fra i quali in quegli anni dominava una forma di non-cognitivismo, più precisamente l'emotivismo, che era in realtà una forma di scetticismo morale debolmente qualificato. Si può facilmente immaginare che per una comunità intellettuale convinta che i giudizi morali non fossero autentici giudizi ma espressioni di atteggiamenti favorevoli o sfavorevoli rivestite della forma linguistica del giudizio, la tesi che la formulazione di tali giudizi fosse «relativa» all'inculturazione ricevuta non fosse tale da aggiungere molto di nuovo.

Una vera forma di relativismo etico venne difesa più tardi, negli anni Settanta e Ottanta, da parte di una corrente filosofica piuttosto minoritaria, gli antirealisti, con implicazioni questa volta di rilievo, dato che, dopo la svolta normativa successiva al 1958, nell'etica analitica dominavano posizioni realistiche in metaetica e posizioni che affermavano un impegnativo universalismo in etica normativa o su basi utilitariste o su basi kantiane (o di teoria dei diritti). L'esponente più noto dell'antirealismo fu John Mackie.

<sup>35</sup> M.J. HERSKOVITS, *Man and his Works*, p. 76; cfr. ID., *Cultural Relativism: perspectives in Cultural Pluralism*, Vintage Books, New York 172; R. BENEDICT, *Patterns of Culture*, Penguin, New York 1934; per un esame critico si veda COOK, *Morality and Cultural Difference*, cap. 2.

<sup>36</sup> Si veda R. FIRTH, *Elements of Social organization* (1951), Tavistock Publications, London 1971<sup>3</sup>, cap. 6; ID., *Social Organization and Social Change*, «Journal of the Royal Anthropology Institution», 84 (1954), pp. 1-20; A. EDEL, *Anthropology and Ethics in Common Focus*, «Journal of the Royal Anthropology Institution of Great Britain and Ireland», 92 (1962), pp. 55-72; D. EMMET, *Rules, Roles, and Relations*, Macmillan, London 1966; Ch. WELLMAN, *The Ethical Implications of Cultural Relativity*, «The Journal of Philosophy», 55 (1963), pp. 169-184.

Una circostanza curiosa è che Mackie, di formazione australiana, fu influenzato dall'eredità di un autore ormai dimenticato al centro del mondo anglosassone ma la cui eredità si era conservata nella tradizione analitica australiana, Edward Westermarck. Questi, svedese di Finlandia, emigrò a Londra negli anni Trenta, dove rilanciò le sue tesi che si incontrarono con il clima di idee dell'emotivismo che stava allora prendendo piede in Inghilterra. Queste tesi avevano preso forma nella Scandinavia di inizio Novecento, dove era nata una prima forma di emotivismo etico su basi logico-epistemologiche che asseriva una tesi fortemente soggettivistica che negava l'esistenza di una validità delle espressioni morali al di là di quella che dà loro chi le proferisce<sup>37</sup>. Una tesi relativistica non sembra fare parte direttamente delle implicazioni di questa posizione, se non come implicazione indiretta; tuttavia Westermarck sviluppò questa linea di pensiero combinandola con un approccio etnografico di vecchio stile a sostegno della tesi della relatività delle morali<sup>38</sup>. Va notato che l'approccio metodologico è poco sofisticato in quanto nella prima formulazione non fu in grado di tener conto delle innovazioni metodologiche di Boas e Malinowski e in seguito si limitò a ripetere le proprie tesi senza confrontarsi con le innovazioni nella metodologica antropologica. Infatti Westermarck non si discosta da Tylor e Fraser nell'idea che si possano raccogliere documentazioni su singole istituzioni e costumi e confrontarle in modo interculturale senza porsi problemi sulla funzione che assumono nel contesto della singola cultura. La sua tesi centrale sulla natura delle morali è quella dello sviluppo evolutivo di sistemi di reazioni emotive 'disinteressate' selezionate in base alla loro utilità in termini di valore di sopravvivenza per la società portatrice. Posta tale natura delle morali, esiste la relatività morale, cioè, anche se in molti casi, dopo avere raggiunto l'accordo sui fatti rilevanti, si raggiunge un accordo morale, esistono tuttavia casi di disaccordo insuperabile e un comportamento che presso un popolo è condannato come sbagliato, presso un altro è «considerato con indifferenza o imposto come dovere»<sup>39</sup>. La difficoltà della

<sup>37</sup> Si veda S. CREMASCHI, *L'etica del Novecento. Dopo Nietzsche*, Carocci, Roma 2005, pp. 55-56.

<sup>38</sup> E. WESTERMARCK, *The Origin and Development of Moral Ideas*, Macmillan, London 1908.

<sup>39</sup> E. WESTERMARCK, *Ethical Relativity*, Kegan Paul, London 1932, cap. 7.

formulazione di Westermarck deriva dall'assunzione come ovvia di due convinzioni diffuse nei primi decenni del Novecento: la tesi della divisione fra fatti e valori e la tesi dell'esistenza di descrizioni univoche dei fatti. L'obiezione che si può formulare è: quali fatti sono rilevanti; come si stabilisce la rilevanza?

Gli antirealisti incorporarono nella loro dottrina l'idea di 'relativismo morale' riprendendola da Westermarck e senza dimostrare di essere a conoscenza dei contributi di Boas e Malinowski. L'argomento a favore del soggettivismo morale parte dalla constatazione delle variazioni nei codici morali nel tempo e nello spazio nonché delle differenze fra diversi gruppi e classi all'interno di una società complessa e giunge a sostenere che, date tali variazioni, gli asserti morali non possono descrivere nulla di realmente esistente e quindi vanno ammesse come alternative o un realismo ingenuo che crede nell'esistenza di qualità morali oggettive come gli antichi credevano nel sesso maschile o femminile della Luna e del Sole, oppure la tesi della esistenza delle qualità morali soltanto come finzioni prodotte da errori che si perpetuano perché l'adesione a tali errori è utile alla sopravvivenza del gruppo<sup>40</sup>.

Gilbert Harman, altro esponente dell'antirealismo, argomenta la natura convenzionale dei codici morali: la morale nasce quando un gruppo raggiunge un accordo implicito sulle relazioni reciproche. La tesi logica su cui basa la sua argomentazione è che, come il termine 'grande' ha senso solo in relazione a qualche criterio, così il termine 'ingiusto' ha senso solo in relazione a un accordo. Le conseguenze di questa tesi si limitano però al giudizio 'interno': che qualcuno debba o non debba fare qualcosa; non escludono invece i giudizi sul carattere, sulle istituzioni, sulla superiorità di una morale su un'altra che restano possibili. A livello di etica normativa quindi le conseguenze dell'antirealismo di Harman non sono sconvolgenti, dato che non pretendono molto di più di quanto ammettesse la casistica sul carattere vincolante della coscienza erronea; il punto forte sostenuto è che le morali sono codici che hanno una funzione complessiva e quindi possono essere valutati solo complessivamente mentre la valutazione dall'esterno di un elemento del codice risulta priva di senso; inol-

<sup>40</sup> J.L. MACKIE, *Ethics, Inventing Right and Wrong*, Penguin, Harmondsworth 1978; tr. it. *Etica: inventare il giusto e l'ingiusto*, Giappichelli, Torino 2001.

tre, Harman riconosce che il 'relativismo' da lui difeso non ha nulla a che vedere con il relativismo culturale<sup>41</sup>.

### 5.2. *Il contestualismo wittgensteiniano*

Ludwig Wittgenstein, austro-ungarico come Malinowski, nella sua seconda fase introdusse un capovolgimento dell'oggettivismo scienziato e ruppe con la netta dicotomia fra scienza ed etica che sembrava condividere con i neopositivisti nella fase precedente. Dopo la svolta degli anni Trenta introdusse la nota concezione dei linguaggi come totalità rette da regole loro proprie solo all'interno delle quali è possibile la giustificazione di regole da seguire, concezione espressa facendo uso delle nozioni di gioco linguistico e di forme di vita<sup>42</sup>. Si tratta curiosamente dell'adozione di una versione ancora più estrema della concezione malinowskiana delle culture come insiemi coerenti, e in ultima istanza di un'eredità romantica<sup>43</sup>. Le implicazioni della svolta sono che da un lato scienza ed etica non sono due mondi contrapposti ma il discorso morale è uno fra i numerosi giochi linguistici, e quindi il discorso morale è legittimo e non confinato all'ineffabile, ma dall'altro che diversi gruppi umani abitano (o almeno potenzialmente possono abitare) mondi del tutto diversi, costituiti dalle rispettive categorie linguistiche, e bisogna sospendere il giudizio sulla razionalità di credenze, istituzioni, pratiche, per tentare se mai di comprendere l' 'altro' dall'interno partecipando alla sua forma di vita. L'esito era però un rifiuto del 'relativismo' come dottrina priva di senso in quanto vuole estendere giudizi in termini di 'giusto' e 'ingiusto' al di fuori di un ambito in cui questi giudizi hanno senso.

L'alternativa wittgensteiniana al relativismo è il contestualismo, ovvero la tesi che le prese di posizione generali equivalgono all'adozione di una 'particolare' prospettiva generale, ciò che è diverso dal dire che si è fatto un confronto fra diverse prospettive e se ne

<sup>41</sup> G. HARMAN, *Is there a Single True Morality?*, in D. COPP-D. ZIMMERMAN (eds.), *Morality: Reason and Truth*, Rowman and Allanheld, Totowa (NJ) 1984; ID., *Moral relativism defended*, «The Philosophical Review», 84 (1975), pp. 3-22; G. HARMAN-J. THOMPSON, *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Blackwell, Cambridge (MA) 1996.

<sup>42</sup> L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953; tr. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967, parte prima, §§ 7, 24, 30, 208.

<sup>43</sup> Per questa interpretazione si veda GELLNER, *Language and Solitude*.

è giudicata una più giusta delle altre<sup>44</sup>. La filosofia wittgensteiniana si diffuse come la dottrina di una élite negli anni Quaranta e Cinquanta con esiti paradossali: da un lato portava alla dissoluzione delle questioni filosofiche, dall'altro dava vita ad ibridi in cui si mescolava qualche disciplina filosofica tradizionale e un po' di dottrine wittgensteiniane. Un risultato tipico di questo processo in etica è la teoria di Toulmin che combina una teoria delle 'ragioni' per agire con un utilitarismo della norma reale e l'idea di una comunità di appartenenza come ad un tempo costituita dall'insieme delle ragioni per agire e fonte della giustificazione dell'agire in base a queste ragioni<sup>45</sup>. Si trattava di una combinazione instabile e infatti l'allievo di Toulmin Kurt Baier fece uso degli ingredienti toulminiani per costruire una teoria etica universalista. Il dibattito sul relativismo contestualista wittgensteiniano proseguì negli anni Sessanta con una notevole eco ma in relazione alla teoria della conoscenza, in seguito alla svolta kuhniana in filosofia della scienza e alla discussione sull'oggettività nelle scienze sociali, ma in quella fase non toccando se non occasionalmente l'etica.

### 5.3. I teorici delle virtù

Una ripresa di tematiche 'relativistiche' o wittgensteiniane in etica si ebbe più tardi, negli anni Ottanta, quando era avviato da tempo il dibattito fra le due correnti dell'etica normativa, utilitaristi e kantiani, e si inserì la nuova tendenza, quella dell'etica della virtù, che si riproponeva di rimediare alle difficoltà delle due dottrine concorrenti rivedendo i rapporti fra metaetica ed etica normativa e ridefinendo il compito stesso della filosofia in relazione all'etica. Una combinazione fra eredità aristotelica e tesi in senso lato wittgensteiniane fu la risorsa principale dei teorici

<sup>44</sup> Si veda C.G. LUCHARDT, *Wittgenstein and Ethical Relativism*, in AA. VV., *Sprache, Logik und Philosophie*. Akten des 4. Internationalen Wittgenstein-Symposium, 1979, Holder-Pichler-Tempsky, Wien 1981; tr. it. *Wittgenstein e il relativismo etico*, in M. ANDRONICO-D. MARCONI-C. PENCO (a cura di), *Capire Wittgenstein*, Marietti, Genova 1988, pp. 297-303. È strano che per indicare un esempio delle dottrine relativiste oggi dilaganti si indichi proprio Wittgenstein (cfr. PERA, *Il relativismo, il cristianesimo e l'occidente*, p. 15) quando, se quanto si è detto ha senso, Wittgenstein è proprio un avversario del relativismo.

<sup>45</sup> Si veda S. TOULMIN, *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (1950), The University of Chicago Press, Chicago (ILL) 1986; tr. it. *Etica e Ragione*, Ubaldini, Roma 1970.

delle virtù. Fra questi, accanto a Michael Sandel, Charles Taylor, David Wiggins, John Henry McDowell, una figura di spicco è stata quella di Alasdair MacIntyre che in *Dopo la virtù* enuncia la tesi che la 'incommensurabilità' fra diversi sistemi di asserti in etica come nella scienza renderebbe impossibile l'argomentazione attraverso i confini di sistemi di credenze e assunti diversi. Il concetto di virtù è pensabile solo data una certa forma di vita o una certa «pratica», ovvero una «forma coerente e complessa di attività umana cooperativa socialmente stabilita, mediante la quale valori insiti in tale forma di attività vengono realizzati nel corso del tentativo di raggiungere quei modelli che pertengono ad essa e parzialmente la definiscono»<sup>46</sup>. Sulla base della nozione di pratica si può quindi definire la virtù come «una qualità umana acquisita il cui possesso ed esercizio tende a consentirci di raggiungere quei valori che sono interni alle pratiche, e la cui mancanza ci impedisce effettivamente di raggiungere qualsiasi valore del genere»<sup>47</sup>. Le pratiche a loro volta sono legate alle tradizioni. In *Quale giustizia? Quale razionalità?* e *Enciclopedia, genealogia, tradizione*<sup>48</sup> viene illustrato il carattere *razionale* delle tradizioni, da intendersi non come patrimoni di credenze accettate in modo acritico ma come 'programmi di ricerca' che costantemente si sforzano di chiarire i propri punti di partenza. Tuttavia è impossibile l'argomentazione razionale fra tradizioni diverse, e non esiste un *ubi consistam* dal quale proporre, valutare, accettare, rifiutare argomentazioni ragionate se non quello di una particolare tradizione. Ne risulta la verità del relativismo descrittivo, secondo il quale vi sono differenze radicali fra culture diverse; ciò non impone la verità del relativismo epistemologico, che afferma l'impossibilità di giustificare valutazioni al di fuori di un contesto, in quanto esiste una forma di valutazione razionale delle tradizioni nel loro complesso, in quanto queste possono rivelarsi programmi di ricerca progressivi o regressivi, secondo che siano capaci di spiegare le difficoltà dei punti di vista precedenti

<sup>46</sup> A. MACINTYRE, *After Virtue*, Duckworth, London 1987<sup>2</sup>; tr. it. *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 229.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame University Press, Notre Dame (IN) 1998; tr. it. *Quale giustizia? Quale razionalità?*, Anabasi, Milano 1995, capp. 18-19; ID., *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame University Press, Notre Dame (IN) 1990; tr. it. *Enciclopedia, genealogia, tradizione*, Massimo, Roma 1992.

ricostruendone la storia; la valutazione è possibile solo da parte di chi riesce a comprendere entrambi gli schemi concettuali alternativi ed è capace di parlare i linguaggi in cui sono stati formulati come se fosse parte delle due comunità.

#### 5.4. *Gli universalisti kantiani*

Nel corso degli anni Ottanta, in seguito alla discussione sulla teoria della giustizia di John Rawls, si sviluppò un confronto fra universalisti kantiani e i particolaristi, per lo più teorici delle virtù in etica, comunitaristi in politica. Le tesi degli universalisti furono difese particolarmente da Alan Gewirth, Thomas Nagel, Onora O'Neill nel mondo anglosassone e da Apel e Habermas in Germania.

L'argomentazione di Onora O'Neill parte dalla contestazione di un'assunzione condivisa da entrambi gli schieramenti nel dibattito fra universalisti e particolaristi: che la 'virtù' sia antitetica alla 'giustizia'<sup>49</sup>. In realtà quella divergenza fra la giustizia e le virtù che si è manifestata progressivamente nel corso della storia moderna e di cui MacIntyre ha offerto una sua peculiare spiegazione va considerata «non soltanto conseguenza di una crisi condivisa dei fondamenti né soltanto risposta al cambiamento sociale, ma come due modi alternativi di reagire a una crisi intellettuale condivisa»<sup>50</sup>. Le teorie della giustizia sono rimaste universaliste e cosmopolite ma hanno tentato di basare antichi principi su assunzioni minimali una volta che le certezze metafisiche sono state scosse, mentre le teorie delle virtù hanno ripudiato le pretese universaliste continuando però a usare l'antico vocabolario che si basava su certezze metafisiche o religiose per sanzionare i valori tradizionali. La via d'uscita starebbe nell'argomentare in modo costruttivista, senza fare assunzioni impegnative che non possano essere condivise dagli interlocutori che appartengono a culture diverse ma partendo dai dati di fatto più elementari e argomentando in modo tale che le argomentazioni possano essere criticate e riformulate da ogni interlocutore. In tal modo costruiremo sistemi di norme che includeranno tutti gli interlocutori e saranno universalmente

<sup>49</sup> Si veda O. O'NEILL, *Towards Justice and Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge (MA) 1996, pp. 31-37.

<sup>50</sup> *Ibi*, p. 37.

accettabili anche se saranno sistemi sempre rivedibili perché non pretenderanno di descrivere essenze<sup>51</sup>.

### 5.6. Un relativista metaetico antirelativista normativo: Williams

Una posizione intermedia, vicina al particolarismo a livello epistemologico ma vicina all'universalismo a livello normativo, è stata difesa da Bernard Williams, teorico delle virtù di derivazione vagamente humana, aristotelica, wittgensteiniana. Williams sostiene che l'oggettivismo è una tesi falsa perché la conoscenza morale è *prospettivistica*: esistono una conoscenza etica e una verità morale ma queste non sono suscettibili di una conoscenza non prospettivistica sul modello delle scienze della natura. Si prenda un concetto etico 'spesso' come codardia o brutalità; applicare questo concetto a una situazione data significa valutare la situazione, e quindi anche dare ragioni per fare una cosa o un'altra, ma insieme formulare un giudizio suscettibile di venire modificato se la situazione si rivela diversa. Un concetto etico 'tenue' è un concetto prescrittivo più generale, come quello di 'giustizia', che non si modifica con il mutare delle descrizioni delle situazioni. Il primo genere di concetti può essere ad un tempo un giudizio etico e un giudizio fattuale, il secondo no<sup>52</sup>.

Il relativismo volgare, il relativismo che include la stessa tesi relativistica (ammette come tesi normativa che ogni società dovrebbe mostrarsi tollerante nei confronti dei valori delle altre società) è una dottrina chiaramente incoerente perché fa un uso non-relativo di 'giusto' quando enuncia il relativismo normativo come tesi generale, uso che esclude quando vieta la generalizzazione dei giudizi particolari. Il relativismo culturale va incontro a una difficoltà nella sua giustificazione funzionalista: se una società è un'unità culturale identificata in parte dai suoi valori, allora le tesi del relativismo culturale cesseranno di essere proposizioni empiriche e diverranno mere tautologie. In conclusione, la «confusione centrale del relativismo sta nel tentativo di estrarre dal fatto che le società hanno diversi atteggiamenti e valori un principio non relativo *a priori* per determinare l'atteggiamento di una società nei

<sup>51</sup> Si veda *ibi*, pp. 91-106.

<sup>52</sup> B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1985; tr. it. *L'etica e i limiti della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1985, cap. 8.

confronti di un'altra»<sup>53</sup>. Ma questo è impossibile perché ci sono dissensi morali ultimi fra società fra i quali rientrano i loro rispettivi atteggiamenti di fronte ad altri punti di vista morali.

Quale soluzione si può proporre per il problema, onnipresente nella filosofia morale e politica odierna, del pluralismo etico? Non si deve necessariamente giungere alle conclusioni prescrittive che ne sono state tratte da postmoderni o antimoderni. È possibile, senza più condividere le basi filosofiche di Kant e Bentham, salvare i programmi dell'illuminismo. Dobbiamo: a) cercare di 'conservare una serie di concetti etici 'spessi' che saranno indubbiamente diversi da gruppo a gruppo; b) riconoscere la necessità che le decisioni prese dalle istituzioni pubbliche debbano essere discusse e legittimate in base a procedure più astratte e con contenuti etici più 'tenui'; c) legittimare la scelta del punto b) proprio grazie ad alcuni dei concetti spessi; d) abbandonare le distinzioni assolute fra pubblico e privato e concepire strutture all'interno delle quali la legittimazione pubblica si riferisca ai comportamenti solo di coloro che condividono le stesse concezioni etiche e altre strutture gradualmente più inclusive in cui si faccia minore ricorso all'esperienza etica individuale dei componenti del gruppo e maggiore ricorso a «concetti deboli come 'giusto' e 'bene'»<sup>54</sup>.

## 6. Verso un universalismo senza assolutismo

Dalla breve ricostruzione fatta si possono forse trarre i seguenti insegnamenti. Il 'relativismo culturale' è stato il punto di partenza dell'antropologia; è stata l'alternativa al razzismo e all'evoluzionismo etnocentrico; un suo equivalente è il funzionalismo; le acquisizioni legate a questi concetti come tali sono irrinunciabili; il nome relativismo rischia però di suggerire associazioni fuorvianti.

Il 'relativismo culturale' non era immediatamente relativismo etico; tuttavia in qualche modo l'identificazione è stata data per scontata, con qualche cautela, da Benedict e Herskovits per alcune giuste esigenze; le formulazioni date sono filosoficamente rozze; in ciò che questi autori negano è difficile non convenire; in ciò che affermano è difficile stabilire fino a che punto si spingono.

<sup>53</sup> B. WILLIAMS, *Morality* (1972), Cambridge University Press, Cambridge 1992; tr. it. *La moralità*, Einaudi, Torino 2000, pp. 23-24.

<sup>54</sup> *Ibi*, pp. 21-26.

In filosofia, invece, ad opera degli antirealisti Mackie e Harman, è stata riformulata una tesi del relativismo etico che riprendeva Westermarck, che aveva teorizzato un relativismo morale poco sofisticato sulla base dell'etnografia precedente Boas e Malinowski; le formulazioni di Mackie e Harman presentano serie difficoltà, implicando assunzioni filosofiche poco condivise.

Non c'è bisogno di insistere che il relativismo etico è stato ben lungi dall'essere una dottrina dominante ma anzi che la gran parte dei filosofi intervenuti nel dibattito ha sostenuto tesi universaliste. Una questione diversa è che la discussione filosofica intorno all'antitesi fra particolarismo e universalismo è stata piuttosto deludente, essendosi limitata a confutare le conseguenze tratte dai filosofi antirealisti da risultati più che datati oppure le tesi di particolaristi wittgensteiniani e aristotelici, invece di esaminare le sfide poste dalle tesi più interessanti degli antropologi che hanno teorizzato il relativismo culturale.

Il relativismo descrittivo è una tesi con apparenti forti giustificazioni; è difficile da negare l'esistenza di variazioni; non è facile indicare costanti. L'indubitabilità della tesi però viene meno quando si esamina che cosa o quanto viene dimostrato: introducendo una distinzione – che appare innegabile – fra: a) *ethoi* o codici di norme di fatto accettati; b) tradizioni di riflessione e argomentazione morale che si esercitano fra l'altro sugli stessi codici alle quali riservare il nome di 'moralì' o 'etiche', l'affermazione che le moralì sono 'diverse' diviene del tutto innocua perché sono diverse ma compatibili, traducibili fra loro ecc.; l'affermazione o la negazione della 'variabilità' delle moralì dipendono soltanto da una scelta di definizioni. Le 'moralì' di cui abbiamo esperienza non sono classificabili come i coleotteri, perché sono entità dinamiche che oscillano fra l'estremo del codice imposto e quello del dialogo socratico sulla valutazione delle nostre azioni e istituzioni. Solo dove vi è libertà dalle tirannie esiste una morale come dialogo socratico, una morale che inevitabilmente appare 'rilassamento dei costumi' a chi ha la nostalgia di un mondo autoritario.

Il relativismo epistemologico è una tesi paradossale e poco difendibile, ma può restare oggetto di dibattito filosofico aperto, mentre si può convenire (ad esempio, con relativisti epistemologici come Williams) su una posizione da assumere nei confronti del terzo genere di relativismo.

Il relativismo prescrittivo potrebbe essere inoppugnabile ma triviale se ridotto alle tesi della tolleranza, del pluralismo, del primato della coscienza, del male minore entro certi limiti, della necessità di qualificare il precetto secondo le circostanze (ovvero alle idee-guida della casistica); va notato che su ognuna di queste tesi si può discutere su come qualificarla, ma nessuna di esse richiede l'adesione a una forma di 'relativismo'. Potrebbe invece non essere mai stato veramente sostenuto da nessuno se non come (consapevole) retorica (il caso di Richard Rorty) oppure come tesi filosoficamente poco sofisticata che si trasforma in altro non appena la si qualifica (il caso di Benedict ed Herskovits), se non fosse per Mackie e Harman che l'hanno effettivamente sostenuto come strana tesi filosofica, l'unica che si avvicina a quel relativismo volgare che Williams attacca senza attribuirlo a nessuno in particolare. Perfino l'accettazione di una qualche forma di relativismo epistemologico non imporrebbe il relativismo prescrittivo perché se ci si addentra nell'argomentazione razionale sulle norme da giustificare, si introducono postulati che neutralizzano le possibili conseguenze distruttive delle tesi epistemologiche (che è ciò che fa Williams, il quale però sostiene un prospettivismo, non un relativismo epistemologico).

La distinzione implicita negli sviluppi delle scienze sociali fra morali come sottosistemi e morali come teorie normative o linguaggio che formula i giudizi e linguaggio oggetto dei giudizi è una distinzione alla quale non si possono opporre obiezioni. Esistono ruoli sociali che coprono materie come buone maniere, riti religiosi, organizzazioni ma anche aspettative di carattere più strettamente relativo ai doveri legati a certi ruoli o comuni a tutti i membri della società. Questi ruoli sono parte della realtà con cui ci si trova a interagire e che si deve valutare.

Valutare situazioni implica anche valutare le morali ma l'eventuale ammissione descrittiva di una estrema relatività delle 'morali' come sottosistemi non implicherebbe (a) l'illiceità di esercitare la riflessione dall'interno sugli insiemi di giudizi condivisi che costituiscono le morali di fatto; (b) l'impossibilità di argomentare a favore di giudizi, anche sulla bontà relativa dei diversi sottosistemi, fatto salvo il dovere della prudenza. La distinzione permette di formulare giudizi di valore universali e al contempo di fare distinzioni di grado, per cui un comportamento è buono in un certo contesto, ma si può giudicare anche il valore dei contesti stessi e si può valutare la convenienza di adattarsi al contesto

per produrre conseguenze migliori al suo interno di quelle che si produrrebbero rifiutando il contesto. La distinzione porta però l'ammissione della ineliminabilità della comprensione o della interpretazione, per cui parlare di una morale implica in una certa misura parlarne il linguaggio, salvo tradurlo, e i giudizi di livello più generale dovranno inevitabilmente ricorrere a un linguaggio più generale e meno carico di contenuti descrittivi.

La chiave della soluzione/dissoluzione dei problemi potrebbe stare nei seguenti principi elementari:

1) ogni giudizio può essere studiato in quanto elemento di una cultura, ma la spiegazione della genesi o della funzione di un giudizio non è identica alla valutazione della sua validità;

2) un principio asserito come valido ha per ciò stesso pretese universali ed è contraddittorio asserirne la validità e insieme limitarla;

3) l'applicazione del principio in un caso determinato dovrà sempre tenere conto di circostanze e molteplici fattori in gioco; inoltre la prassi guidata da questo giudizio dovrà porsi il problema di possibili conseguenze indesiderabili, di diritti che non possono essere violati, di mali maggiori portati dalla eliminazione di un male particolare, del rispetto dovuto per la coscienza erronea;

4) la connotazione dei termini in cui il giudizio è formulato sarà inevitabilmente condizionata dalla particolarità dell'esperienza della comunità cui appartiene chi formula il giudizio.

Applicando questi principi potremmo imboccare la strada che porta a un universalismo senza assolutismo. Su questa strada potremo continuare a:

(i) imparare dalle esperienze nostre ed altrui (quelle degli islamici, dei buddisti, ecc.) senza per questo rinunciare ai nostri valori, ma talvolta accorgendoci che possiamo comprenderli meglio grazie alle interpretazioni che ne hanno dato altre tradizioni;

(ii) scoprire noi stessi, ovvero non difendere la nostra 'identità' ma invece recuperare le nostre 'radici', non 'rientrando' in noi stessi ma anzi uscendone fuori, ovvero essere fedeli alla tradizione non conservando l'esistente ma buttando a mare il ciarpane;

(iii) promuovere i valori universali nel mondo senza doppie misure e senza pretendere esportare il pacchetto dei valori universali 'realmente esistente', ma invece riempiendo lo schema aperto della tavola dei valori universali con materiali che potremo scoprire nelle tradizioni degli altri tanto quanto nella nostra tradizione.