

SERGIO FILIPPO MAGNI

## Relativismo etico e universalità

### ABSTRACT

This article focuses on the theory of ethical relativism, in its normative and metaethical implications. It points out the many ways in which the views of normative ethical relativism and metaethical relativism can be interpreted, and the different meanings of the main concepts used in their formulation. The same ambiguity is present in a correlate concept: that of universality of ethical judgements.

### KEYWORDS

Ethical Relativism – Metaethics – Moral Disagreement – Validity – Universality.

### 1. INTRODUZIONE

Il relativismo etico è una prospettiva filosofica che sostiene la tesi che i giudizi morali (ad esempio i giudizi secondo cui l'aborto è giusto o la pena di morte è ingiusta) sono relativi a un determinato codice morale (a sua volta relativo a una determinata società, cultura, individuo ecc.); un'azione può essere giusta in relazione a un determinato codice morale e ingiusta in relazione a un altro codice morale. Niente, cioè, è assolutamente giusto o sbagliato, buono o cattivo, doveroso o non doveroso: ciò che è buono, giusto, doveroso lo è sempre relativamente a un codice morale, ma con l'aggiunta essenziale che ci sono più codici morali alternativi e non riconducibili completamente agli altri.

Questa è una tesi filosofica e non meramente empirica: non è limitata cioè alla constatazione della diversità e variabilità di fatto dei codici morali (argomento del *relativismo etico empirico*) ma intende sostenerne la diversità e la variabilità in linea di principio. Tuttavia, essa può essere intesa in due modi differenti: può essere interpretata come implicante conclusioni pratiche su come si debba agire (è il *relativismo etico normativo*); oppure come implicante considerazioni sul modo in cui i giudizi morali possono essere giustificati e argomentati, senza presentare direttamente tesi su come ci si debba comportare (è il *relativismo metaetico*). Entrambe le forme del relativismo etico filosofico possono assumere differenti interpretazioni: nel caso del relativismo

normativo ciò dipenderà da quali siano le conclusioni pratiche che si intende ricavare; nel caso del relativismo metaetico, da come vengono intese le nozioni che compaiono nella sua formulazione.

Un fatto sovente trascurato nella discussione sull'argomento è proprio questa varietà delle interpretazioni del relativismo etico normativo e metaetico. Scopo di questo articolo è chiarire tale varietà e i vari sensi in cui si può parlare di universalità di un giudizio morale, integrando così la ricostruzione di Villa delle varie forme di relativismo filosofico (non solo etiche, ma anche cognitive ed estetiche)<sup>1</sup>.

## 2. VARIETÀ DI RELATIVISMO NORMATIVO

La versione più comune e influente di relativismo normativo sostiene che, poiché i principi morali sono relativi a una data società o a una data cultura, e poiché non ci sono principi morali indipendenti ed esterni a una data società o cultura, non si può giudicare moralmente coloro che non condividono i principi morali di quella cultura o di quella società. Questa forma di relativismo ritiene che «“giusto” significhi (o si può coerentemente pensare soltanto che significhi) “giusto per una data società”; [...] e che (pertanto) è sbagliato per le persone di una data società condannare, interferire con, ecc., i valori di un'altra società»<sup>2</sup>. I giudizi morali devono essere applicati solo a coloro che li condividono: è quella che Simon Blackburn ha definito la tesi dell'isolamento (*confinement*)<sup>3</sup>.

Questa versione di relativismo normativo ha trovato numerosi sostenitori. È stata innanzitutto proposta dagli antropologi culturali, in stretto collegamento con il relativismo etico empirico, per sostenere il rispetto e la tolleranza verso la diversità<sup>4</sup>; ed è stata ripresa da alcuni importanti filosofi morali, con differente radicalità e differenti giustificazioni teoriche. Gilbert Harman ne ha sostenuta una versione radicale: secondo Harman non si può giudicare moralmente chi non condivide i nostri stessi principi morali. Non esistono infatti principi che si applichino a tutti: è sensato applicare un principio morale solo a chi può avere una ragione motivazionale per agire in conformità a esso; ma soggetti molto diversi hanno differenti ragioni motivazionali<sup>5</sup>. Coloro che stanno fuori da un determinato sistema morale non avranno dunque ragioni per agire analoghe a coloro che vi stanno dentro, e non ha

1. Cfr. V. Villa, 2007 e 2010. Per un ulteriore approfondimento delle considerazioni qui svolte, mi permetto di rimandare a S. F. Magni, 2010.

2. B. Williams (1972), trad. it. 2000, 21.

3. S. Blackburn, 1998, 324 ss.

4. R. Benedict, 1934, 278; M. J. Herskovits, 1955, 365.

5. G. Harman, 2000, 30 ss.

dunque senso dire che cosa devono o non devono fare, che cosa è per loro giusto o sbagliato. Il giudizio morale si estenderebbe ai soli *insiders*.

David Wong ha invece sostenuto una variante moderata di questa versione di relativismo normativo. Egli limita la non-interferenza agli «scopi ammissibili degli altri» e non la estende a tutti gli scopi possibili<sup>6</sup>; la valutazione dell'ammissibilità degli scopi avviene secondo Wong attraverso l'adozione esplicita di un «principio di giustificazione» di carattere kantiano e contrattualistico, che ritiene che «gli scopi ammissibili siano gli scopi razionali – quelli che si accordano con la natura degli esseri umani come esseri razionali»<sup>7</sup>. Lo stesso Bernard Williams, che pure rifiuta il relativismo normativo come una tesi «volgare» e incoerente, ne ha accettato la plausibilità in una forma indebolita: cioè quando è in gioco il confronto con civiltà lontane nel tempo o nello spazio che hanno sistemi morali che non costituiscono più per noi un'opzione reale, ma solo un'opzione teorica, e sui quali i nostri giudizi non «riescono a fare presa»<sup>8</sup>. È il cosiddetto «relativismo della distanza».

Ma dalla relatività dei principi morali possono essere tratte anche altre conclusioni pratiche. Forse la versione più antica di relativismo normativo è quella che partendo dalla relatività dei principi morali a una cultura o a una società conclude che è giusto seguire i principi morali della cultura o della società di cui si fa parte, identificandosi con una prospettiva di conformismo etico: se ciò che è giusto è relativo allora si deve agire in conformità ai principi morali del proprio gruppo<sup>9</sup>. Essa si ritrova già in Protagora («le cose che a ciascuna città paiono giuste e belle, tali anche sono per essa finché le decreta tali»<sup>10</sup>), ed è frequente nel senso comune, secondo l'adagio «a Roma fa' come i romani».

Ma possono essere ricavate anche altre conclusioni pratiche e dunque altre versioni di relativismo normativo. Si può ad esempio trarre la conclusione dell'indifferenza verso i comportamenti degli altri: il relativismo normativo può allora essere identificato con una forma radicale di indifferentismo etico; se ciò che è giusto è relativo allora tutto è giusto, «un principio morale vale l'altro e di conseguenza nessuno può giudicare e condannare il comportamento e la morale altrui»<sup>11</sup>. Oppure possono essere tratte conclusioni che portano al «rigetto di tutti i principi e valori morali»<sup>12</sup>: il relativismo normativo coincide in questo caso con una forma di scetticismo e di nichilismo etico radicale; così come la differenza tra religioni può costituire una ragione a favore dell'ateismo e del rifiuto della religione, la differenza tra sistemi morali

6. D. Wong, 1991b, 180 (trad. mia).

7. D. Wong, 1996, 1294 (trad. mia).

8. B. Williams (1974-75), trad. it. 1987, 183.

9. R. B. Brandt, 2001a, 28; F. E. Oppenheim (1968), trad. it 1971, 211; 1987, 27.

10. Platone, 2010, 167c.

11. A. Ross (1968), trad. it. 1978, 125.

12. Ivi, 123; cfr. anche J. Ladd, 1973, 113.

può costituire una prova a favore del nichilismo e della rinuncia alla morale: se ciò che è giusto è relativo niente può essere considerato giusto o ingiusto.

### 3. VERSIONI DI RELATIVISMO METAETICO

Come per il relativismo normativo, anche per il relativismo metaetico si assiste a una pluralità di formulazioni, e anzi a una diversità nei modi di intendere le stesse formulazioni. Come definizione generale si può adottare quella proposta da Wong: «in quanto dottrina “meta-etica”, il relativismo nega che un qualunque codice morale abbia una validità universale»<sup>13</sup>. O, ancora, la definizione di Richard B. Brandt (e poi di Frankena, Harman, Scanlon e via dicendo): «opinioni etiche in conflitto possono essere ugualmente valide»<sup>14</sup>. A questa possono essere aggiunte altre formulazioni, utili a chiarirla meglio: nessun codice morale è più valido di ogni altro; non c'è sempre un solo codice morale valido<sup>15</sup>.

In queste definizioni compare la nozione di *validità*, ma essa può essere sostituita, senza perdere niente di essenziale, con nozioni analoghe: ad esempio *correttezza* e *giustificazione* (Brandt e Frankena), *appropriatezza* (Scanlon), *accettabilità* (Postow), *assenza di errore* (Taylor), *autorità* e *autorevolezza* (Gowans) o anche *bontà* (Harrison), *giustizia* (Harman)<sup>16</sup>, e perfino *verità*. Ma l'utilizzo, nella definizione del relativismo etico, della nozione di *verità* – «nessun sistema morale è universalmente vero» – meriterebbe un discorso a parte, su cui non ci si può soffermare.

La formulazione di Brandt fa riferimento a opinioni morali in conflitto, e in maniera analoga si potrebbe parlare di credenze, giudizi, enunciati morali e così via. Tuttavia, essi debbono essere intesi come opinioni, credenze, giudizi, generali di carattere fondamentale, in quanto non derivabili da altri ancora più basilari. Per brevità, si farà ricorso alla nozione di «principi» morali: principi morali in conflitto possono essere ugualmente validi ecc. Altra importante specificazione: il relativismo etico di cui si sta parlando non riguarda comunque la possibile absolutezza o relatività nell'applicazione dei principi morali alle varie circostanze (il cosiddetto *relativismo di applicazione*), ma l'identificazione stessa dei principi morali.

Non riuscendo a mostrare quale fra due principi morali in conflitto sia più

13. D. Wong, 1996, 1290 (trad. mia); cfr. anche 1991a, 442.

14. R. B. Brandt, 1959, 272 (trad. mia).

15. Ivi, 271.

16. R. B. Brandt usa sia «valido» (1959), sia «corretto» (2001a), sia «giustificato» (2001b); W. K. Frankena usa «giustificato» e «valido» (1973), «razionale» e «giustificato» (1976); G. Harman usa anche «giusto» (2000); T. Scanlon «appropriato» (2001); C. W. Gowans parla di giudizi dotati di «autorità» e «autorevolezza» (2004); B. Postow di giudizi «ben fondati» e «accettabili» (2001); P. W. Taylor di «assenza di errore» (1973); G. Harrison di «bontà» (1976).

valido, secondo il relativismo metaetico, l'etica non è in grado di risolvere le situazioni di disaccordo morale fra individui, società, o periodi di tempo diversi. Per il relativismo metaetico, cioè, vi sono disaccordi morali che non possono essere ricomposti, anche qualora non ci fossero confusioni di carattere semantico o linguistico e si fosse in possesso della più ampia informazione sulle condizioni empiriche, anzi anche qualora fosse disponibile un'informazione empirica del tutto esaustiva<sup>17</sup>.

Dunque, se si sostiene il relativismo metaetico, individui, società, periodi storici diversi possono avere principi morali in conflitto senza che nessuno di essi sia in errore, principi ugualmente validi (o corretti, o giustificati ecc.), così che non ci sono codici morali più validi (o corretti o giustificati ecc.) di altri, e codici morali dotati di una validità universale, validi cioè per tutti, in tutti i luoghi e in tutti i tempi.

#### 4. I SENSI DI VALIDITÀ

Ma che senso di validità (e delle analoghe nozioni di correttezza, giustificazione, accettabilità, appropriatezza ecc.) entra in gioco in queste formulazioni? In generale, in quanto tesi metaetica, anziché normativa, il relativismo metaetico contiene affermazioni che hanno come oggetto giudizi morali ma che non sono esse stesse, almeno direttamente, giudizi morali: sono cioè tesi di carattere semantico o epistemico, non direttamente impegnate in questioni sostantive.

In quanto tesi metaetica, dunque, in queste formulazioni un principio morale è da considerarsi valido (o corretto, giustificato, accettabile, appropriato ecc.) se è correttamente *fondato*; e (fuor di metafora) è correttamente fondato quando è conforme a un'adeguata procedura di formazione. La nozione di validità che viene presupposta in esse è dunque quella che emerge in seguito all'applicazione di una procedura di questo tipo: una nozione di validità di tipo *epistemico*. Quando il relativismo metaetico sostiene che due giudizi morali in conflitto sono ugualmente validi, intende epistemicamente validi. Analogamente quando nega che un giudizio morale possa essere universalmente valido, intende universalmente valido da un punto di vista epistemico.

Così, se da una prospettiva metaetica riteniamo validi due giudizi in conflitto formulati da soggetti diversi, del tipo «l'aborto è giusto» e «l'aborto non è giusto», si intende dire che entrambi sono conformi alla procedura di formazione accettata, e che quindi chi li sostiene non commette un errore di carattere epistemico; analogamente, se diciamo che il giudizio «la pena di morte è ingiusta» non è universalmente valido, si intende dire che esso non

17. R. B. Brandt, 2001b, 276.

supera sempre il criterio di formazione accettato, non lo supera cioè in relazione a ogni circostanza spaziale e temporale e a ogni individuo che lo formula.

Che cosa possa considerarsi un'adeguata procedura di formazione di un principio morale dipende da quale teoria metaetica generale si sostenga: può variare dal rimando alle emozioni o alle attitudini di approvazione del soggetto (un giudizio morale è valido se è espressione di emozioni e attitudini valutative), al rimando alla natura umana (un giudizio morale è valido se è basato su tendenze intrinseche alla natura umana), al rimando a verità *a priori* di carattere intuitivo (un giudizio morale è valido se è basato su intuizioni razionali di carattere non inferenziale) e così via.

Alcune di queste posizioni ritengono che questa procedura di formazione possa fare affidamento su un metodo di carattere razionale; e il metodo più affidabile, secondo la concezione standard della razionalità della credenza, è quello che fa ricorso all'evidenza empirica, a regole di inferenza induttiva e al ragionamento logico-deduttivo; un metodo cioè il cui modello è rappresentato dalla conoscenza scientifica<sup>18</sup>. Solo un giudizio morale a cui si giunge con l'applicazione di un metodo di questo tipo potrebbe essere detto «valido».

Ma, per i relativisti che accettano la presenza di un metodo razionale di risoluzione del disaccordo, il problema è che il metodo di ragionamento morale non riuscirebbe a risolvere la questione e a dire quale fra due principi morali in conflitto risulti più valido. Ci si troverebbe, dunque, di fronte a una sottodeterminazione epistemica di alcuni principi morali.

Tuttavia, quello epistemico non è l'unico senso della nozione di validità che compare nella discussione del relativismo morale (né delle nozioni a essa analoghe). Quando si parla della validità di un principio morale, può entrare in gioco anche un altro senso di validità. Su questa ambiguità è stata posta poca attenzione dalla filosofia morale, e ciò è stato spesso fonte di confusione e fraintendimenti; maggiore attenzione vi è stata invece posta dalla filosofia del diritto, in relazione al problema della validità delle norme giuridiche (anch'esse, come i principi morali, giudizi di carattere prescrittivo e deontico).

In filosofia del diritto vengono distinti almeno due sensi di validità di una norma. In un primo senso, una norma è valida quando appartiene a un sistema di norme, è creata da una autorità competente secondo una determinata procedura e non è abrogata (se è dotata cioè di quella che viene definita «esistenza formale»); o quando è di fatto efficace e in vigore, vale a dire se possiede un'esistenza fattuale entro un gruppo sociale in quanto accettata come modello di comportamento (se è dotata cioè di quella che viene definita «esistenza materiale»). Questo primo senso, in questa duplice accezione,

18. Per una discussione della concezione standard della razionalità, cfr. E. Stein, 1996.

viene solitamente detto «descrittivo». Nel secondo senso, invece, una norma è valida quando è obbligatoria e dotata di forza vincolante, in quanto è essa stessa una prescrizione accettata dai soggetti a cui si rivolge. Questo secondo senso viene in genere detto «normativo»<sup>19</sup>.

Nel dire che una norma è valida in senso normativo, allora, non ci si limita alla constatazione che la sua applicazione è richiesta da una norma superiore, sia pure essa di carattere morale: in tal caso sarebbe solo «una proposizione descrittiva che dà un'informazione intorno alla norma, e cioè che tale norma è obbligatoria secondo un'altra norma»<sup>20</sup>; si intende piuttosto che la norma svolge essa stessa il ruolo di prescrizione, che richiede cioè di essere obbedita e applicata. «Il concetto di validità come forza vincolante» scrive Bulygin «è normativo nel senso che dire che una norma è valida non è asserire un fatto, ma è ascrivere un obbligo di obbedire alla norma in questione»<sup>21</sup>.

Analogamente al modo in cui è stata posta la questione della validità giuridica di una norma, anche per quanto riguarda la validità di un principio morale si può contrapporre l'accezione epistemica della nozione di validità e l'accezione normativa, in base alla quale dire che un principio morale è valido significa riconoscere che esso ha una forza normativa, che è cioè riconosciuto come obbligante e vincolante dal soggetto, il quale si trova rispetto a esso in una situazione di adesione e approvazione. Occorre dunque distinguere fra l'accettare normativamente un principio morale e il crederlo epistemicamente ben fondato, fra il ritenere un principio in errore perché moralmente sbagliato (errore morale) e il ritenerlo in errore perché incoerente o mal derivato (errore epistemico).

##### 5. RELATIVISMO METAETICO E RELATIVISMO COGNITIVO

Per non fraintendere tale distinzione, è utile fare alcune precisazioni. Va, innanzitutto, chiarito che il punto di vista da cui si opera il riconoscimento di validità epistemica è quello dell'osservatore esterno, del teorico dell'etica che accetta una procedura adeguata di formazione del giudizio morale e in base a essa valuta se un determinato giudizio è ben formato; non è il punto di vista degli agenti coinvolti che formulano i giudizi in conflitto e che valutano la situazione moralmente. È cioè lo sguardo di un ideale spettatore imparziale, che cerca di prescindere dalla propria valutazione, e si pone da una «prospettiva moralmente distaccata». Nel riconoscimento di validità normativa, invece, il punto di vista di colui che esprime il giudizio di validità è quello del soggetto coinvolto nella valutazione morale, di colui che valuta se un deter-

19. Cfr. E. Bulygin (1982), trad. it. 1995, 65 ss.

20. Ivi, 66.

21. E. Bulygin (1987), trad. it. 1995, 202.

minato giudizio debba essere sostenuto e accettato, e si pone da «una prospettiva moralmente impegnata»<sup>22</sup>.

Infine, va sottolineato che quando il relativista metaetico usa il termine «validità» nel senso epistemico, esso è solitamente inteso come un termine non relativo; mentre qualora lo adoperi nel senso normativo, esso sarebbe inteso come un termine relativo (dire che qualcosa è valido in questo senso significa dire che è «valido per...» un individuo, una società ecc.)<sup>23</sup>. Per un relativista, cioè, la validità normativa è relativa a più standard di validità (che possono essere costituiti dalle scelte del soggetto, da quelle della società ecc.), mentre la validità epistemica è solitamente relativa a un unico standard, ossia la procedura di formazione ritenuta affidabile; ed è il superamento di questa procedura da parte di un giudizio morale, non la procedura di per sé, a essere relativo alle circostanze in cui viene formulato o agli individui che lo formulano.

Sostenere che anche la validità epistemica debba essere relativa (che anche in questo senso un giudizio morale sia cioè valido per...) significherebbe legare il relativismo metaetico a forme radicali di relativismo cognitivo, che rifiutano la presenza di uno standard comune e intersoggettivo con cui giudicare la validità epistemica degli enunciati, che moltiplicano gli standard e giungono alla conclusione che da un punto di vista cognitivo ogni opinione vale un'altra. Ma il relativismo metaetico non è necessariamente legato a forme radicali di relativismo cognitivo; anzi, comunemente si pone in alternativa a esse: accetta infatti l'esistenza di uno standard di riferimento (una procedura di formazione adeguata del giudizio morale) e sostiene che in base a esso è possibile giudicare quando un particolare giudizio morale sia epistemicamente valido. L'interpretazione relativista del relativismo metaetico è solo una possibilità, e quella meno plausibile.

Se si torna, dunque, alle definizioni del relativismo metaetico di cui si è parlato all'inizio (1: «Nessun insieme di principi morali ha una validità universale»; 2: «Principi morali in conflitto possono essere ugualmente validi»; 3: «Non c'è sempre un solo insieme di principi morali valido»; 4: «Nessun insieme di principi morali è più valido di ogni altro») si può osservare come in tutte queste formulazioni sia presente l'ambiguità che si è vista. A seconda di come viene intesa la nozione di validità, queste stesse definizioni possono indicare tanto il relativismo metaetico quanto il relativismo normativo. Se con validità si intende la conformità a un'adeguata procedura di formazione, esse esprimono una tesi metaetica; se con validità si intende la forza obbligatoria di un giudizio morale, esse esprimono tesi normative.

22. Le due prospettive sono così caratterizzate da T. Horgan, M. Timmons, 2006. Cfr. anche G. Harrison, 1976, 131.

23. L'uso relativo di termini come «buono», «giusto», «corretto», «vero» nel relativismo etico è sottolineato da C. L. Stevenson, 1963.



Questa ambiguità, tuttavia, non è stata colta da tante formulazioni autorevoli del relativismo metaetico, e ciò ha portato o a confonderlo con il relativismo normativo o a interpretarlo solo in chiave di relativismo cognitivo. Harman, ad esempio, riprende la formulazione che si è vista («secondo il relativismo metaetico, possono esserci giudizi morali in conflitto su un particolare caso che sono entrambi pienamente corretti»<sup>24</sup>), ma relativizza la correttezza non a uno standard fisso, bensì direttamente ai soggetti che pronunciano il giudizio: «secondo il relativismo metaetico un giudizio è pienamente corretto per un parlante, il giudizio in conflitto è pienamente corretto per l'altro parlante, e non sarebbe corretto per entrambi i parlanti formulare l'altro giudizio»<sup>25</sup>. «Valido» o «corretto» o «giustificato» e così via sarebbero in questo senso dei termini relativi e starebbero per «valido per», «corretto per», «giustificato per».

Scanlon si muove sulla linea di Harman: «il relativismo è qualche volta descritto come la concezione secondo cui giudizi in conflitto possono essere ugualmente corretti o ugualmente giustificati», ma «corretto» significa «moralmente corretto» e «non c'è alcuno standard singolo di "correttezza" o di "giustificabilità" da cui giudizi del tipo in questione devono essere giudicati, non importa chi li esprime o a chi devono essere applicati»<sup>26</sup>. Sulla stessa linea anche Blackburn: «il relativismo nella teoria etica [...] è un'espressione dell'idea che non c'è un solo insieme vero di dottrine etiche. Ci sono differenti concezioni, e alcune sono "vere per" alcuni, mentre altre sono "vere per" altri. [...] "Loro hanno la loro verità" e noi abbiamo la nostra»<sup>27</sup>. Horgan e Timmons: il relativismo morale sostiene che «giudizi morali particolari hanno condizioni di verità o correttezza relativizzate»<sup>28</sup>. E Audi: il relativismo «dice che la *giustificabilità* – lo status di validità – dei principi morali è relativo, ad esempio relativo ai costumi, e che l'etica perciò non ha principi obbliganti universalmente giustificabili»<sup>29</sup>.

## 6. I SENSI DI UNIVERSALITÀ

L'ambiguità della nozione di validità (e delle nozioni analoghe) insita nella formulazione del relativismo metaetico spiega come da esso siano state tratte conclusioni che in realtà non seguono. Ci si soffermerà su due critiche connesse: l'accusa di incoerenza e l'accusa di non rispettare il requisito di universalità del linguaggio morale.

24. G. Harman, 2000, 24 (trad. mia).

25. *Ibid.*

26. T. Scanlon, 2001, 142 (trad. mia).

27. S. Blackburn, 2000, 38 (trad. mia).

28. T. Horgan, M. Timmons, 2006, 82 (trad. mia).

29. R. Audi, 2007, 25 (trad. mia).

In base alla prima critica, il relativismo metaetico condurrebbe a un'imbarazzante incoerenza pratica. Per ritenere, come si è detto, che due giudizi morali in conflitto siano ugualmente validi, il relativista sarebbe costretto a dirsi d'accordo con entrambi (essere d'accordo, ad esempio, con il giudizio di Barbara che l'aborto di Claudia è giusto e con il giudizio di Alice che l'aborto di Claudia è ingiusto), e così finirebbe per essere incoerente con se stesso, sostenendo principi in contrasto l'uno con l'altro. Come ha notato Lyons, «secondo alcune teorie della morale, sia Alice sia Barbara potrebbero stare formulando giudizi morali perfettamente validi. [...] Dato che è ritenuto possibile per differenti persone abbracciare principi differenti anche sotto condizioni ideali, chi sostiene tali teorie è obbligato in certi possibili casi a far propri [*endorsing*] tutti e due i seguenti giudizi: che l'azione di Claudia sarebbe sbagliata e che l'azione di Claudia non sarebbe sbagliata»<sup>30</sup>.

Ma se la nozione di validità (giustificazione, correttezza ecc.) viene intesa in senso epistemico, dalla formulazione iniziale non seguono tali conseguenze: affermare che due giudizi morali in conflitto sono ugualmente validi significa sostenerne una sottodeterminazione epistemica, non etica; significa dire che sono entrambi conformi alla procedura di formazione accettata, senza necessariamente presupporre un coinvolgimento normativo con essi, e dunque senza alcuna incoerenza da un punto di vista soggettivo.

In base alla seconda critica, si è sostenuto che, se non c'è un insieme di principi morali dotato di validità universale, il relativismo metaetico metterebbe in discussione un requisito essenziale di ogni giudizio morale: la sua universalità; requisito che viene largamente considerato una caratteristica costitutiva dell'etica e del linguaggio morale<sup>31</sup>. Occorre tuttavia distinguere diversi sensi in cui si può predicare l'universalità di un giudizio morale.

Un primo senso intende l'universalità come un requisito di carattere empirico. In questa accezione, l'universalità sarebbe un mero dato di osservazione, riscontrabile attraverso indagini scientifiche. In questo senso, se dico che un giudizio morale è universale, intendo dire che è empiricamente accertato che tutti stanno condividendo quel giudizio (ad esempio che tutti i soggetti morali condividono il principio di aiutare il prossimo). Questo è il dato messo in discussione dal relativismo etico empirico, ma non è necessario che lo sia dal relativismo come tesi filosofica.

Un secondo senso intende invece l'universalità come un requisito di carattere filosofico. In questo senso, se dico che un giudizio morale è universale, intendo dire che, anche se qualcuno di fatto non lo condivide, lo dovrebbe in linea di principio; che ci sono buoni argomenti affinché tutti lo riconoscano come giudizio morale (ad esempio il fatto che vi è un metodo razionale per la sua giustificazione, il fatto che possa essere derivabile dalle caratteristiche della

30. D. Lyons, 2001, 128 (trad. mia).

31. Cfr. W. Frankena (1973), trad. it. 1981, 206 ss.; B. Williams (1972), trad. it. 2000, 23.

natura umana, e così via). Questo è il dato messo in discussione dal relativismo metaetico, ed è questo il senso di universalità che esso rifiuta.

Un terzo senso intende l'universalità come un requisito formale, implicito nell'uso del linguaggio morale. In questo senso, se dico che un giudizio morale è universale, intendo dire che esso deve valere in tutte le circostanze identiche nelle quali è formulato (o almeno in tutte le circostanze somiglianti nelle caratteristiche rilevanti). Secondo tale requisito, un giudizio morale espresso in circostanze identiche deve essere identico: se due oggetti sono identici in circostanze identiche, non si può dire che l'uno è buono e l'altro no, pena l'essere incoerenti. E lo stesso devono fare tutti coloro che condividono la valutazione, ma, ovviamente, solo coloro che la condividono. Questo senso di universalità coincide con un requisito analitico di coerenza del linguaggio, e non è messo in discussione dal relativismo metaetico.

Un quarto senso intende infine l'universalità come un requisito di carattere normativo che investe l'estensione di coloro che sono interessati dal giudizio morale. In questo senso, se dico che un giudizio morale è universale, intendo dire che esso non è limitato solo a chi condivide il codice morale a cui il giudizio appartiene, ma che si estende a tutti i soggetti: che il linguaggio morale ha un'applicazione universale. Secondo questo senso di universalità, scrive Hare: «può qualcuno pronunciare giudizi morali intendendo che essi si applicano solo ai membri della *loro propria* famiglia o tribù o razza o specie? La risposta è che non può, se i giudizi sono giudizi morali»<sup>32</sup>.

Quest'ultima posizione viene rifiutata dal relativismo normativo (almeno nella sua versione principale), ma può non esserlo dal relativismo metaetico: tutto dipende da quale decisione pratica venga presa. Non ci sono ostacoli, ad esempio, al fatto che un relativista metaetico assuma un atteggiamento di rispetto e di tolleranza verso gli altri, senza con ciò smettere di giudicare o condannare chi non condivide il suo codice morale. Dall'Illuminismo in poi, del resto, un atteggiamento di questo tipo non è stato una novità, e non è detto che a essere riformate debbano essere proprio le tradizioni migliori.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AUDI Robert, 2007, *Moral Value and Human Diversity*. Oxford University Press, Oxford.
- BENEDICT Ruth, 1934, *Patterns of Culture*. Penguin, New York.
- BLACKBURN Simon, 1998, *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*. Clarendon Press, Oxford.
- Id., 2000, «Relativism». In *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, edited by Hugh LaFollette, 39-51. Blackwell, Oxford.

32. R. M. Hare, 1992, 1259 (trad. mia). Sui sensi di universalità in Hare, cfr. L. Ceri, 2005.

- BRANDT Richard B., 1959, *Ethical Theory. The Problems of Normative and Critical Ethics*. Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.
- ID., 2001a, «Ethical Relativism» (ed. or. 1967). In *Moral Relativism. A Reader*, edited by Thomas L. Carson, Paul K. Moser, 25-31. Oxford University Press, Oxford-New York.
- ID., 2001b, «Relativism Refuted?» (ed. or. 1975). In *Moral Relativism. A Reader*, edited by Thomas L. Carson, Paul K. Moser, 277-86. Oxford University Press, Oxford-New York.
- BULYGIN Eugenio, 1982, «Time and Validity». In *Deontic Logic. Computational Linguistics and Legal Information Systems*, edited by Antonio A. Martino, 65-81. North Holland Publishing, Amsterdam (trad. it. «Tempo e validità». In Id., *Norme, validità, sistemi normativi*, 65-88. Giappichelli, Torino 1995).
- ID., 1987, «Validez y positivismo». In *Análisis lógico y derecho*, editado por Carlos Alchaurrón, Eugenio Bulygin, 34-61. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid (trad. it. «Validità e positivismo. Un'antinomia nella dottrina pura del diritto». In Id., *Norme, validità, sistemi normativi*, 189-212. Giappichelli, Torino 1995).
- CERI Luciana, 2005, «Il principio di universalizzabilità. Alcune critiche a Richard Hare». *Annali del dipartimento di filosofia. Università di Firenze*, Nuova serie, XI: 24-49.
- FRANKENA William K., 1973, *Ethics*. Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey (trad. it. *Etica. Una introduzione alla filosofia morale*, Edizioni di Comunità, Milano 1981).
- ID., 1976, «Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy». In Id., *Perspective on Morality: Essays by William Frankena*, edited by Kenneth E. Goodpaster, 49-73. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.
- GOWANS Christopher W., 2004, «Moral Relativism». In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/moral-relativism/>.
- HARE Richard M., 1992, «Universalizability». In *Encyclopedia of Ethics*, edited by Lawrence C. Becker, Charlotte B. Becker. Garland, New York-London.
- HARMAN Gilbert, 2000, «What Is Moral Relativism?» (ed. or. 1978). In Id., *Explaining Values and Other Essays in Moral Philosophy*. Clarendon Press, Oxford.
- HARRISON Geoffrey, 1976, «Relativism and Tolerance». *Ethics*, 86: 122-35.
- HERSKOVITS Melville J., 1955, *Cultural Anthropology*. Knopf, New York.
- HORGAN Tim, TIMMONS Mark, 2006, «Expressivism, Yes! Relativism, No!». In *Oxford Studies in Metaethics*, vol. 1, edited by Russ Shafer-Landau, 73-98. Clarendon, Oxford.
- LADD John, 1973, «The Issue of Relativism» (ed. or. 1963). In Id. (ed.), *Ethical Relativism*, 107-29. Wadsworth, Belmont, California.
- LYONS David, 2001, «Ethical Relativism and the Problem of Incoherence» (ed. or. 1976). In *Moral Relativism. A Reader*, edited by Thomas L. Carson, Paul K. Moser, 127-41. Oxford University Press, Oxford-New York.
- MAGNI Sergio F., 2010, *Il relativismo etico. Analisi e teorie nel pensiero contemporaneo*. il Mulino, Bologna.
- OPPENHEIM Felix E., 1968, *Moral Principles in Political Philosophy*. Random House, New York (trad. it. *Etica e filosofia politica*, il Mulino, Bologna 1971).

- ID., 1987, «Non cognitivismo, razionalità e relativismo». *Rivista di filosofia*, 78: 17-29.
- PLATONE, 2010<sup>4</sup>, *Teeteto*. Laterza, Roma-Bari.
- POSTOW Betsy, 2001, «Dishonest Relativism» (ed. or. 1979). In *Moral Relativism. A Reader*, edited by Thomas L. Carson, Paul K. Moser, 123-6. Oxford University Press, Oxford-New York.
- ROSS Alf, 1968, *Directives and Norms*. Routledge, London (trad. it. *Direttive e norme*, Edizioni di Comunità, Milano 1978).
- SCANLON Thomas, 2001, «Fear of Relativism» (ed. or. 1995). In *Moral Relativism. A Reader*, edited by Thomas L. Carson, Paul K. Moser, 142-63. Oxford University Press, Oxford-New York.
- STEIN Edward, 1996, *Without Good Reason*. Oxford University Press, Oxford-New York.
- STEVENSON Charles L., 1963, «Relativism and Non-Relativism in the Theory of Value» (ed. or. 1961-62). In Id., *Facts and Values. Studies in Ethical Analysis*, 71-92. Yale University Press, New Haven-London.
- TAYLOR Paul W., 1973, «Social Science and Ethical Relativism» (ed. or. 1958). In *Ethical Relativism*, edited by John Ladd, 95-105. Wadsworth, Belmont, California, 1973.
- VILLA Vittorio, 2007, «Relativismo: un'analisi concettuale». *Ragion pratica*, 28: 55-76.
- ID., 2010, «Introduzione». In *Il relativismo. Temi e prospettive*, a cura di Vittorio Villa, Giorgio Maniaci, Giorgio Pino e Aldo Schiavello. Aracne, Roma.
- WILLIAMS Bernard, 1972, *Morality*. Canto, Cambridge (trad. it. *La moralità. Un'introduzione all'etica*, Einaudi, Torino 2000).
- ID., 1974-75, *The Truth in Relativism*. Cambridge University Press, Cambridge (trad. it. «Cosa c'è di vero nel relativismo?». In Id., *Sorte morale*, 171-85. Il Saggiatore, Milano 1987).
- WONG David B., 1991a, «Relativism». In *A Companion to Ethics*, edited by Peter Singer, 442-50. Blackwell, Oxford.
- ID., 1991b, «Commentary on Sayre-McCord's "Being a Realist about Relativism"». *Philosophical Studies*, 61: 177-86.
- ID., 1996, «Relativisme moral». In *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la direction de Monique Canto-Sperber. Puf, Paris.