



Articoli

Relativismo morale: una mappa concettuale

di ALESSIO VACCARI

In questo contributo esamino i diversi aspetti del concetto di relativismo morale. Dopo aver respinto alcune sue interpretazioni come sterili o confuse, propongo una rivisitazione di una prospettiva liberale che si ispira all'insegnamento di John Stuart Mill e che difende le ragioni del pluralismo morale. In questa linea, la diversità culturale e la libertà di esprimerla sono una delle condizioni fondamentali per lo sviluppo degli esseri umani nelle società democratiche.

La discussione sul relativismo ha attraversato le più importanti discipline filosofiche del Novecento. Nel nostro paese questo concetto è presente soprattutto in quei settori del dibattito pubblico che hanno riguardato l'indagine sullo statuto dei valori e che sono stati associati a forme più o meno radicali di indifferentismo o di nichilismo morali. In conseguenza di questa distorsione, la «polemica antirelativista» in Italia è al centro di numerose battaglie: da quelle contro il pluralismo morale a quelle che, a partire dal furore universalista seguito all'11 settembre, stanno mettendo in discussione i faticosi processi con cui le società occidentali hanno cercato di perseguire «politiche di traduzione e di riconoscimento reciproco fra culture diverse»¹. Questa situazione ha reso difficile avviare un'indagine obiettiva sul concetto di relativismo morale che non fosse viziata da definizioni *persuasive*, nelle quali l'elemento di condanna stravolge il significato delle nozioni in gioco. In questo contributo si intende proporre uno schema generale che faccia luce sulle diverse componenti del concetto di relativismo morale e a partire da questa base individui alcune difficoltà nella sua pretesa di esprimere un indirizzo normativo sull'etica filosofica.

1. Differenti usi del termine "relativismo"

Un primo livello del significato di relativismo può essere colto attraverso il confronto con le nozioni di *assoluto* o di *assolutismo*. Una qualità è assoluta se non varia secondo le relazioni che intrattiene con qualcos'altro. In base a questa concezione, un carattere è ad esempio benevolo o coraggioso, se lo è indipendentemente dalle circostanze storiche e culturali in cui è valutato o dalle credenze e inclinazioni del soggetto che formula il giudizio. Contro questa concezione oggettivista, il relativismo sostiene che il significato di un concetto o, più precisamente, l'attribuzione di una proprietà a un oggetto non è mai assoluta ma dipende sempre dalle relazioni che essa ha con qualche altro fattore².

Differenti tipi di relativismo si distinguono poi a partire sia dal tipo di proprietà in discussione (relativismo cognitivo, relativismo estetico, relativismo morale) sia rispetto al fattore cui essa è relativa, che potrà coinvolgere individui (relativismo individuale), contesti sovra individuali (relativismo oggettivo o culturale), o schemi concettuali (relativismo teorico)³.

Per evitare fraintendimenti può essere utile poi distinguere due modi di intendere il relativismo, e cioè come tesi empirica o come teoria filosofica. Nel primo caso abbiamo a che fare con una tesi descrittiva secondo la quale differenti individui, culture, o schemi concettuali usano criteri differenti, spesso contrastanti, per giudicare se qualcosa è buono, bello o vero. Nel secondo caso invece, il relativismo sostiene che vi sono proprietà che *devono* essere considerate relative ad altri fattori, poiché le condizioni di verità dei giudizi che le riguardano dipendono dai soggetti che li formulano o dai contesti culturali in cui vengono espressi⁴.

Le due accezioni di relativismo sono distinte: la diversità come fatto empirico è infatti logicamente compatibile con l'assolutismo. Tuttavia i difensori del relativismo morale filosofico generalmente sostengono la loro posizione con argomenti che traggono parte della loro forza proprio dalla tesi che culture differenti esprimono codici morali incompatibili. La discussione del relativismo morale empirico può essere perciò un punto di partenza per esaminare le ragioni del relativismo morale filosofico.

2. Il relativismo morale come tesi empirica

Il relativismo morale filosofico sostiene che le condizioni di verità dei nostri giudizi morali fondamentali e basilari, che riguardano principi etici generali, dipendono da fattori interni al contesto in cui sono formulati. Ciò significa che una condotta o un carattere possono essere buoni (virtuosi, giusti, doverosi, ecc.) in relazione a una determinata cultura morale e cattivi (viziosi, ingiusti, proibiti) rispetto a un'altra. Non esiste nulla che sia assolutamente giusto o sbagliato, buono o cattivo.

Come ho accennato questa posizione è connessa strettamente al relativismo morale empirico. L'idea, come ha ricordato recentemente Jessie Prinz è che la migliore spiegazione della tesi empiricamente giustificata che culture diverse hanno principi morali differenti è assumere la verità della tesi filosofica o normativa⁵. Una valutazione complessiva del relativismo richiede quindi un esame dell'argomento empirico.

Per ciò che riguarda il suo significato, tale dottrina dipende dalla congiunzione di due posizioni. La prima sostiene che si danno principi morali differenti⁶. La seconda afferma che essi sono determinati dal contesto sociale e culturale in cui si formano e perciò tendono a modificarsi al variare di questi fattori.

Il relativismo morale empirico e la sua dipendenza da sfondi concettuali più ampi è un tema ampiamente dibattuto a partire dalla riflessione dei Greci. Già Erodoto documenta l'esistenza di differenze profonde nelle pratiche funebri osservate da popoli diversi che coinvolgono emozioni morali fondamentali. Nel pensiero moderno, è invece soprattutto il confronto con le usanze dei «selvaggi d'America» al centro dell'attenzione filosofica. Un tema che fa concludere a Montaigne che non esiste alcun *consensus gentium* su un presunto nucleo morale universale. Nel Novecento è soprattutto l'antropologia culturale che attraverso l'indagine sui costumi delle società tribali ha contribuito a diffondere la tesi del relativismo etico come tesi empirica. William Graham Sumner in suo pionieristico lavoro scrive:

Il modo "giusto" è quello dei nostri antenati e quello che ci è stato trasmesso. La tradizione è la sua giustificazione. Non è soggetto a verifica mediante l'esperienza. La nozione di giusto è nel comportamento tradizionale di un popolo. Non si trova al di fuori di esso, non ha un'origine indipendente che serve a valutarlo. Nel comportamento tradizionale, tutto ciò che c'è è giusto. Ciò deriva dal fatto, appunto, che è tradizionale e contiene in sé l'autorevolezza dei fantasmi ancestrali. Quando si giunge al comportamento tradizionale di un popolo si è giunti al termine della propria analisi⁷.

Il tema del relativismo morale empirico, in particolare quello sviluppato dall'antropologia culturale, è stato uno dei modi in cui nel Novecento si è voluto reagire contro una diffusa ideologia universalista che in nome della superiorità dell'Occidente ha preteso di imporre i propri interessi, principi e valori a tutta l'umanità. Indipendentemente dal modo, in alcuni casi condivisibile, con cui è stato utilizzato il relativismo morale empirico rimane da valutare in che misura le sue conclusioni possono essere considerate giustificate.

Contro questa conclusione sono state mosse differenti ordini di considerazioni. Da un punto di vista metodologico si è sottolineato da più parti quanto sia difficile dimostrare la diversità dei principi morali fondamentali quando siano in gioco culture differenti dalla nostra⁸. In questi casi non possiamo mai escludere completamente che gli osservatori fraintendano o comunque non comprendano correttamente ciò che osservano. Inoltre, spesso i disaccordi morali fra componenti di culture differenti non riguardano principi fondamentali, ma sono causati da errori nelle credenze o di ragionamento o riguardano l'applicazione differente di principi basilari cui tutti convergono⁹.

I materiali forniti dalla nostra esperienza non sembrano sufficienti a suffragare il relativismo empirico, al contrario, sono compatibili con la tesi che esiste un nucleo costante che attraversa differenti codici morali, secondo cui vi sono bisogni e aspirazioni umane basilari che possono essere soddisfatti e che sono stati soddisfatti con mezzi culturalmente diversi dai nostri.

Il nucleo di questa tesi pluralista era stato sostenuto peraltro già nel Settecento da Hume nel saggio *Un Dialogo*.

I principi in base ai quali gli uomini ragionano in campo morale sono sempre gli stessi, pur se le conclusioni che ne derivano sono spesso diverse. [...] Benché molti secoli siano passati dalla caduta della Grecia e di Roma, benché si siano verificati notevoli mutamenti nella religione, nelle lingue, nelle leggi e nei costumi, nessuna di queste rivoluzioni ha mai prodotto innovazioni di una qualche entità nelle fondamentali convinzioni morali, più di quanto abbiano fatto in quelle sulla bellezza esteriore¹⁰.

Nel *Trattato sulla natura umana* e nella *Ricerca sui principi della morale*, Hume aveva mostrato che la morale anche se influenzata dalle circostanze storiche, dalla forma di Stato e dai processi culturali e di civilizzazione, rimane costante in alcuni suoi principi originari. Hume aveva ad esempio sostenuto che in ogni epoca gli esseri umani approvano sempre quelle condotte e quei tratti del carattere che permettono di costruire relazioni o forme di interazioni con gli altri che favoriscono lo sviluppo delle qualità individuali e di relazioni e forme di cooperazione basate sulla fiducia¹¹.

Questa linea ha conosciuto recentemente uno sviluppo significativo attraverso importanti conferme empiriche. Ricerche psicologiche e antropologiche hanno mostrato come alla base dei diversi codici morali e di comportamento espressi da culture diverse vi sono regole che tendono a ridurre in vari modi la sofferenza delle persone coinvolte. Queste regole, inoltre, hanno mostrato maggiore capacità di essere trasmesse verticalmente alle generazioni future rispetto ad altre norme che non svolgono questa funzione¹². Shaun Nichols, uno dei più acuti interpreti di questo filone, ha elaborato recentemente una influente ipotesi esplicativa di questi dati che ha come punto di partenza proprio l'etica humeana. In *Sentimental Rules*, Nichols ha condotto diversi esperimenti che mostrano come la capacità di formulare un giudizio morale dipende da quella di distinguere azioni che sono sbagliate perché dipendono da norme emanate da una qualche autorità (genitori, istituzioni, ecc.) da quelle che lo sono perché causano sofferenze negli altri. Per Nichols gli esseri umani sono costituiti in modo tale da reagire ai segni della sofferenza e a prendersene cura quando sanno che qualcuno sta effettivamente soffrendo. A partire da queste caratteristiche della psicologia umana, i comportamenti che causano sofferenza sono considerati più seri di quelli che violano precetti che dipendono dall'autorità e, conseguentemente, vengono considerati più universali¹³.

Percorre questa strada non significa negare che le risorse del pensiero morale, soprattutto quando sono in discussione culture differenti dalle nostre, siano varie e a volte disomogenee. In questa prospettiva non è in discussione il pluralismo morale¹⁴.

Ciò che queste ricerche ci permettono di negare è piuttosto la tesi secondo la quale non esistono *invarianti transculturali morali* che possano costituire una base di partenza per la comprensione, la comunicazione e lo scambio fra codici morali differenti.

Possiamo quindi indicare un primo elemento di debolezza del relativismo morale filosofico. Come ho ricordato, questa posizione è stata difesa a partire dal relativismo morale empirico. L'idea è che se tradizioni culturali differenti esprimono principi morali contrastanti, allora le loro condizioni di verità dipendono da fattori interni alle tradizioni in cui sono formulati. Come ha sostenuto Gilbert Harman in uno dei contributi più significativi sul tema, l'esistenza della variabilità dei principi morali anche se non rende direttamente vero il relativismo filosofico tuttavia gli fornisce un argomento indiretto molto forte¹⁵. Per converso, se neghiamo la tesi descrittiva, il relativismo morale filosofico perde uno dei più importanti argomenti in suo favore. In questa sezione ho mostrato che il relativismo descrittivo è una ricostruzione poco plausibile delle differenze fra culture morali. Ciò, a sua volta, non potrà che ridimensionare il richiamo di quei resoconti che pretendono di spiegare i contrasti fra principi etici mediante l'uso di condizioni locali di verità.

3. *Il relativismo morale come tesi filosofica*

Per una valutazione complessiva del relativismo morale è opportuno esaminare più a fondo il relativismo come tesi filosofica. Un esame accurato di questa tesi comporta la distinzione di due livelli: quello metaetico da quello normativo.

Il relativismo morale metaetico è una tesi che riguarda il piano della giustificazione morale. Essa sostiene che principi morali in conflitto possono essere ugualmente validi, corretti o giustificati¹⁶. Questa posizione sostiene che vi sono disaccordi morali che non possono essere ricomposti, poiché non c'è modo di mostrare che una regola o un principio è più giustificato di un altro, anche in presenza di un'informazione fattuale completa¹⁷. Ciò non significa ovviamente sostenere che tutti i disaccordi debbano avere questa forma. Il relativismo morale metaetico lascia aperta la possibilità che in alcuni casi si possa stabilire quale fra principi morali in conflitto possa essere ritenuto più valido di altri¹⁸.

Il relativismo morale normativo invece, diversamente da quello metaetico, trae da questa posizione una indicazione su come si debba agire. A questa domanda i relativisti rispondono in modi differenti, che vanno dal conformismo etico, la tesi cioè è giusto seguire i principi morali della cultura di cui si fa parte¹⁹, all'indifferentismo etico²⁰, secondo cui tutto è giusto, al nichilismo radicale, che afferma invece che niente può essere giusto o sbagliato²¹.

La versione più comune e influente di relativismo normativo rimane tuttavia quella descritta da Bernard Williams e nota come teoria dell'isolamento. Essa sostiene che poiché i principi morali fondamentali sono sempre relativi a una data cultura non possiamo giudicare moralmente coloro che non condividono i principi morali della nostra cultura²². Questo tipo di relativismo è generalmente associato a un atteggiamento di comprensione e di tolleranza, che a volte può persino sfociare in forme di rispetto, verso coloro che sostengono principi morali differenti dai nostri²³.

4. *Alcune critiche al relativismo morale filosofico*

Assieme alla critica al relativismo empirico, un altro modo di mettere in discussione il relativismo morale filosofico fa appello alle conseguenze connesse all'accettazione di questa prospettiva. Un argomento molto comune, formulato ad esempio da James Rachels, sostiene che se prendiamo seriamente il relativismo non potremo mai criticare i costumi di altre società, anche nel caso in cui ci trovassimo di fronte a pratiche intollerabili, quali la schiavitù o la tortura. Inoltre, se l'unica guida morale deriva dalla tradizione, la nozione di progresso morale diventerebbe inspiegabile: i riformatori morali non avrebbero alcuna base per criticare le regole della propria società²⁴. A giudizio di Rachels, queste due conseguenze mostrano che il relativismo è una teoria che dobbiamo respingere poiché a conseguenze inaccettabili.

Un'altra critica influente ha sostenuto invece che il relativismo è una concezione «volgare» della morale poiché comporta una forma grave di incoerenza teorica. Su questo tema, Bernard Williams ha scritto:

Nella sua forma volgare [...] esso [il relativismo] consiste di tre proposizioni: che «giusto» significa [...] «giusto per una data società»; che «giusto per una data società» deve essere inteso in senso funzionalista; e che (pertanto) è sbagliato per le persone di una data società condannare, interferire con, ecc., i valori di un'altra società [...]. Quali che siano stati i suoi effetti, questo punto di vista è chiaramente incoerente, giacché nella sua terza proposizione avanza una tesi su ciò che è giusto o ingiusto nei rapporti con altre società, la quale usa un senso *non relativo* del termine «giusto» che non è consentito dalla prima proposizione²⁵.

Il relativismo sostiene che ciò che è giusto lo è solo relativamente a un dato codice morale, ma poi pretende che sia ingiusto per ogni essere umano condannare altri sistemi morali anche nel caso in cui una persona non lo condivida. Una forma di relativismo che Williams qualifica come «volgare» poiché «risente di una confusione grave»: essa suppone che «il relativismo sfoci in una morale non relativistica della tolleranza universale»²⁶.

5. Pluralismo e perfezionismo

Le osservazioni fin qui svolte hanno mostrato le difficoltà legate alla possibilità di formulare una teoria del relativismo etico che sia coerente o che sia conforme ai materiali forniti dalla nostra esperienza comune. Ammesso che questa teoria possa essere riformulata in modo da aggirare queste obiezioni, dovremmo chiederci se il relativismo sia ciò di cui abbiamo veramente bisogno. La questione è strettamente morale: può la dottrina relativista aiutarci a lavorare sulle nostre relazioni con altre società o con comunità diverse dalla nostra che vivono entro i confini del nostro territorio nazionale?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo distinguere fra l'atteggiamento relativista e quello associato più semplicemente all'anti-universalismo. Quest'ultimo si è sviluppato a partire dalla reazione al colonialismo maturata in seno al pensiero dell'Ottocento e, in particolare, contro quelle istituzioni che pretendevano di «classificare gerarchicamente» le culture secondo «un'unica linea di sviluppo» che identificava «l'Inghilterra vittoriana lo stadio di civilizzazione più avanzato»²⁷. In contrasto con questi processi di assolutizzazione, l'anti-universalismo moderno e contemporaneo sostiene che quando abbiamo a che fare con un sistema di credenze, un modo di vita, dei costumi diversi dai nostri dobbiamo in primo luogo cercare di comprenderli, considerandoli nel contesto della cultura e della società di cui sono parte, decifrandone le logiche che li sostengono e analizzandoli quanto più possibile senza pregiudizi²⁸. Ciò è compatibile con atteggiamenti di diversa natura che vanno dalla non interferenza alla battaglia per la soppressione di pratiche che consideriamo brutali e inumane. Ma ciascuna di queste prospettive è radicalmente distinta da quella del relativismo morale filosofico. Asserire che è meglio che i componenti di altre società siano lasciati in pace non è infatti la stessa cosa che dire che ciò che essi pensano è giusto per loro e quello che noi pensiamo è giusto per noi²⁹.

Nelle società democratiche e pluraliste contemporanee dobbiamo ancora lavorare molto sulle nostre relazioni sia con le cosiddette minoranze sia con società, lontane culturalmente dalla nostra, con cui pure abbiamo rapporti di natura economica o politica. Il relativismo filosofico non può esserci d'aiuto. Se ad esempio entriamo in contatto con una società differente dalla nostra non possiamo limitarci a trattare loro come loro e noi come noi. Come ha sostenuto ancora Williams, in situazioni come queste il relativismo è sempre o troppo in anticipo o troppo in ritardo. È troppo in anticipo quando le parti non hanno contatti fra loro né riescono a pensare a se stesse come a un «noi» e agli altri come a un «loro». È troppo in ritardo quando si sono incontrate, poiché dopo che ciò è accaduto ci sarà un «noi» che deve essere discusso e negoziato³⁰.

Se abbandoniamo gli atteggiamenti che sono espressione del relativismo filosofico, il pluralismo che è tipico delle nostre società democratiche smetterà di essere un tratto della nostra vita sociale da guardare con indifferenza o con sospetto. Ma potrà diventare una delle basi su cui riposa la possibilità di mantenere sempre viva la nostra cultura, arricchendola di elementi nuovi o elaborando punti di vista critici sulla nostra tradizione condivisa.

Questa linea può essere sviluppata se prestiamo attenzione a una certa tradizione liberale che è alternativa all'universalismo kantiano e che fa capo a John Stuart Mill.

Nel saggio *On Liberty*, Mill aveva discusso le basi filosofiche su cui si fonda la libertà di pensiero e di espressione. La tesi è che ridurre al silenzio l'espressione di un'opinione è un male particolare perché danneggia l'intera specie umana. Se l'opinione è giusta, li si priva dell'occasione di correggere le proprie credenze, se è sbagliata si perde un beneficio che non è inferiore al precedente, quello che riceviamo quando ci scontriamo con l'errore. In questo contesto, Mill discute una importante tesi a favore della libertà di pensiero che è incentrata sul concetto di verità. Egli sostiene in particolare una nozione di sviluppo delle qualità individuali che consiste nella possibilità di scoprire da sé la verità delle cose. L'argomento di Mill è che poiché conosciamo una verità solo quando ne conosciamo i fondamenti, e poiché una parte importante del fondamento di un'opinione consiste nelle ragioni che la difendono dalle opinioni contrarie, è importante lasciare che tutte le opinioni siano espresse liberamente. Ciò rafforzerà la nostra percezione della verità. La circolazione delle dottrine, anche quando è sbagliata, è importante poiché consente a dottrine vere di essere costantemente posta al centro della nostra riflessione intellettuale e dei nostri interessi³¹. Mill spiega che questo modo di intrattenere i nostri convincimenti è essenziale per lo sviluppo del carattere morale. Solo mettendo in discussione costantemente le proprie credenze esse rimangono vitali e possono penetrare profondamente nei nostri sentimenti e assumere la guida della nostra condotta³².

La linea indicata dal liberalismo milliano offre un quadro fertile a partire dal quale riflettere sulla importanza morale del pluralismo sui valori. Ciò esige alcune scelte di campo. In primo luogo, dobbiamo abbandonare la postura relativista che è responsabile di una immagine statica delle culture, considerate come universi chiusi e autosufficienti. In secondo luogo, occorre prendere le distanze da prospettive universaliste, neoristoteliche o neotomiste³³, che ritengono che i «nostri valori» esprimano l'essenza della natura umana e possano perciò essere imposte a società o a culture diverse dalla nostra. Nell'ottica milliana, i sistemi morali diversi dai nostri non vanno necessariamente approvati o ripudiati. Essi ci permettono di mettere in dubbio l'assolutezza di qualsiasi sistema di credenze in un modo che è indispensabile alla nostra formazione e al nostro perfezionamento individuali ma che è anche il presupposto per poter comunicare e cooperare con gli altri.

Bibliografia

- Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, Penguin, New York, 1934.
- Simon Blackburn, *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, Clarendon Press, Oxford, 1998.
- Richard B. Brandt, *Ethical Theory. The Problems of Normative and Critical Ethics*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (NJ.), 1959.
- Richard B. Brandt, (1967), *Ethical Relativism*, in Thomas L. Carson, Paul K Moser, a cura di, *Moral Relativism. A Reader*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2001.
- Stephen Darwall, *Due tipi di rispetto come riconoscimento per le persone*, in Ian Carter, Anna E. Galeotti, Valeria Ottonelli, a cura di, *Eguale rispetto*, Bruno Mondadori, Milano, 2008.
- Piergiorgio Donatelli, *Introduzione a Mill*, Laterza, Roma-Bari, 2007.
- Wendy Donner *Mill's Moral and Political Philosophy (part i)*, in Wendy Donner, Richard Fumerton, a cura di, *mill*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2009, pp. 13-143.
- William K. Frankena, *Etica. Una introduzione alla filosofia morale* (1973), Edizioni di Comunità, Milano, 1981.
- Stuart Hampshire, *Morality and Conflict*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1983.
- Jilbert Harman, *Moral Relativism*, in Jilbert Harman, Judith J. Thomson, a cura di, *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Oxford, Blackwell, 1996.
- Melville J. Herskovits, *Cultural Anthropology*, Knopf, New York, 1955.
- David Hume, *Ricerca sui principi della morale*, (1751), in David Hume, *Opere filosofiche*, a cura di Eugenio Lecaldano, vol. II, Laterza, Roma-Bari, 1987.
- Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1999.
- John Ladd, *Introduction*, in Id., a cura di, *Ethical Relativism*, Wadsworth, Belmont (Cal.), 1973.
- Eugenio Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Roma-Bari, 1999.
- Sergio F. Magni, *Il relativismo etico. Analisi e teorie nel pensiero contemporaneo*, il Mulino, Bologna, 2010.
- John S. Mill, *La libertà*, in *La libertà, L'utilitarismo, L'asservimento delle donne* (1859), introduzione di Eugenio Lecaldano, Rizzoli, Milano, 1999.
- Michele Moody-Adams, *The Empirical Underdetermination of Descriptive Cultural Relativism*, in Thomas L. Carson, Paul K Moser, a cura di, *Moral Relativism. A Reader*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2001.
- Shaun Nichols, *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2004.
- Martha Nussbaum, *Virtù non relative. Un approccio aristotelico* (1988), in Michele Mangini, a cura di, *L'etica della virtù e i suoi critici*, La città del sole, Napoli, 1996.
- Martha Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti* (2000), il Mulino, Bologna, 2001.
- Paul O'Grady, *Relativism*, Acumen, Chesam, 2002.
- Jesse Prinz, *The Emotional Construction of Morals*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2007.
- James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, MacGraw Hill, Boston, 2007.
- Annamaria Rivera, *Relativismo culturale. Contro etnocentrismo e universalismo particolare*, in Sabrina Marchetti, Jamila M. H. Mascot, Vincenza Perilli, a cura di, *Femministe a parole. Grovigli da districare*, Ediesse, Roma, 2012, pp. 242-248.
- Dan Sperber, *Explaining Culture*, Blackwell, Cambridge (Mass.), 1996.
- William G. Sumner, *Folkways*, in John Ladd, a cura di, *Ethical Relativism*, Wadsworth, Belmont (Cal.), 1973.
- Marzio Vacatello, *Il relativismo metaetico da Moore a Brandt*, in *Etica e oggettività*, Le Monnier, Firenze, 2005.
- Bernard Williams, *La moralità. Un'introduzione all'etica* (1972, Canto edition 1993), Einaudi, Torino, 2000.
- Bernard Williams, *L'etica e i limiti della filosofia* (1985), Laterza, Roma-Bari, 1987.
- Bernard Williams, *In principio era l'azione. Realismo e moralismo nella teoria politica* (2005), Feltrinelli, Milano, 2007.

Note

¹ Annamaria Rivera, *Relativismo culturale. Contro etnocentrismo e universalismo particolare*, in Sabrina Marchetti, Jamila M. H. Masciat, Vincenza Perilli, a cura di, *Femministe a parole. Grovigli da districare*, Ediesse, Roma, 2012, pp. 242-248, p. 242.

² Su questo tema si veda Paul O'Grady, *Relativism*, Acumen, Chesam, 2002, p. 5; Sergio F. Magni, *Il relativismo etico. Analisi e teorie nel pensiero contemporaneo*, il Mulino, Bologna, 2010, in particolare pp. 26-27.

³ Vedi S. F. Magni, *Il relativismo etico* cit., p. 28.

⁴ "Times New Roman", "serif":text-transform:Si veda Jesse Prinz, *The Emotional Construction of Morals*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2007, p. 174; S. F. Magni, *Il relativismo etico* cit., p. 31.

⁵ Vedi Jesse Prinz, *Ibidem*.

⁶ Per una discussione di questo tema si veda John Ladd, *Introduction*, in Id., a cura di, *Ethical Relativism*, Wadsworth, Belmont (Cal.), 1973, p. 3 e p. 109.

⁷ William G. Sumner, *Folkways*, in John Ladd, a cura di, *Ethical Relativism* cit., p. 32.

⁸ Per questa critica, si veda Michele Moody-Adams, *The Empirical Underdetermination of Descriptive Cultural Relativism* (1997), in Thomas L. Carson, Paul K Moser, a cura di, *Moral Relativism. A Reader*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2001, p. 94; S. F. Magni, *Il relativismo etico* cit., pp. 75-84.

⁹ Vedi, ad esempio, Stuart Hampshire, *Morality and Conflict*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1983; S. F. Magni, *Il relativismo etico* cit., pp. 75-84.

¹⁰ David Hume, *Ricerca sui principi della morale*, (1751), in David Hume, *Opere filosofiche*, a cura di Eugenio Lecaldano, vol. II, Laterza, Roma-Bari, 1987, p. 355.

¹¹ Questa lettura della filosofia morale di Hume è stata sostenuta recentemente da Kate Abramson, *Sympathy and Hume's Spectator-centred Theory of Virtue*, in Elizabeth Radcliffe, a cura di, *A Companion to Hume*, Blackwell, Oxford, 2008, pp. 240-56.

¹² Vedi, ad esempio, Dan Sperber, *Explaining Culture*, Blackwell, Cambridge (Mass.), 1996; Lewis J. Kleinsmith, Stephen Kaplan, *Paired-Associate Learning as Function of Arousal and Interpolated Interval*, in «Journal of Experimental Psychology», 65 (1963), pp. 190-193.

¹³ Vedi Shaun Nichols, *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2004, capitoli 1, 2, 7.

¹⁴ Shaun Nichols, Michael Gill, *Sentimentalist Pluralism: Moral Psychology and Philosophical Ethics*, in «Philosophical Studies», 18 (2008), pp. 143-163.

¹⁵ Jilbert Harman, *Moral Relativism*, in Jilbert Harman, Judith J. Thomson, a cura di, *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Blackwell, Oxford, 1996, cap. 10.

¹⁶ Questa tesi è discussa in William K. Frankena, *Etica. Una introduzione alla filosofia morale* (1973), Edizioni di Comunità, Milano, 1981; vedi anche Marzio Vacatello, *Il relativismo metaetico da Moore a Brandt*, in *Etica e oggettività*, Le Monnier, Firenze, 2005 e Sergio F. Magni, *Il relativismo etico* cit., in particolare cap. 5.

¹⁷ Vedi Richard B. Brandt, *Ethical Theory. The Problems of Normative and Critical Ethics*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (NJ.); 1959, in particolare pp. 272-273.

¹⁸ Richard B. Brandt, *Ethical Theory* cit., p. 293.

¹⁹ Richard B. Brandt, *Ethical Relativism* (1967), in Thomas L. Carson, Paul K Moser, a cura di, *Moral Relativism. A Reader* cit., 2001.

²⁰ Alf Ross, *Directives and Norms* (1968), trad. it. *Direttive e norme*, Edizioni di Comunità, Milano, 1978 p. 125.

²¹ Per questa lettura si veda John Ladd, *Introduction*, in Id., a cura di, *Ethical Relativism* cit., p. 113.

²² Bernard Williams, *La moralità. Un'introduzione all'etica* (1972, Canto edition 1993), Einaudi, Torino, 2000, pp. 20-25; vedi anche vedi anche Simon Blackburn, *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, Clarendon Press, Oxford, 1998, p. 324.

²³ Una discussione di questa linea si trova in Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, Penguin, New York, 1934, p. 278; Melville J. Herskovits, *Cultural Anthropology*, Knopf, New York, 1955, p. 365; Richard B. Brandt, *Ethical Theory* cit., p. 290; Stephen Darwall, *Due tipi di rispetto come riconoscimento per le persone*, in Ian Carter, Anna E. Galeotti, Valeria Ottonelli, a cura di, *Eguale rispetto*, Bruno Mondadori, Milano, 2008, p. 7.

²⁴ James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, MacGraw Hill, Boston, 2007, pp. 21-23.

²⁵ Bernard Williams, *La moralità. Un'introduzione all'etica* cit., p. 21.

²⁶ Bernard Williams, *L'etica e i limiti della filosofia* (1985), Laterza, Roma-Bari, 1987, p. 193.

²⁷ Una critica a questa forma di colonialismo culturale si trova in Annamaria Rivera, *Relativismo culturale* cit., p. 244.

²⁸ Si veda Annamaria Rivera, *Relativismo culturale* cit., pp. 244-45; Martha Nussbaum, *Virtù non relative. Un approccio aristotelico* (1988), in Michele Mangini, a cura di, *L'etica della virtù e i suoi critici*, La città del sole, Napoli, 1996; Id., *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti* (2000), il Mulino, Bologna, 2001; Bernard Williams, *In principio era l'azione. Realismo e moralismo nella teoria politica* (2005), Feltrinelli, Milano, 2007, capp. 4 e 6.

²⁹ Questa tesi è sostenuta da Bernard Williams, *In principio era l'azione* cit., cap. 6.

³⁰ Vedi ancora Bernard Williams, *In principio era l'azione* cit., p. 85.

³¹ Questa lettura del perfezionismo di Mill è elaborata da Piergiorgio Donatelli, *Introduzione a Mill*, Laterza, Roma-Bari, 2007, in particolare si veda p. 244. Una tesi simile si trova anche in Wendy Donner *Mill's Moral and Political Philosophy (part i)*, in Wendy Donner, Richard Fumerton, *Mill*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2009, pp. 13-143, in particolare il cap. 3.

³² John S. Mill, *La libertà*, in *La libertà, L'utilitarismo, L'asservimento delle donne* (1859), introduzione di Eugenio Lecaldano, Rizzoli, Milano, 1999, vedi in particolare p. 118.

³³ Vedi ad esempio Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1999; vedi anche Martha Nussbaum, *Virtù non relative. Un approccio aristotelico* cit.