

GIOVANNI TURCO

PARADIGMI DELLA CRITICA AL RELATIVISMO

Che la ragion d'essere della filosofia sia ineliminabilmente connessa con quella del suo proprio ed inconfondibile carattere teleologico e deontologico della ricerca della verità riguardo ai principi primo-ultimi, emerge con chiarezza già dalla polemica platonica nei confronti del relativismo sofistico, ed appare - sia pur indirettamente, ma non per questo meno efficacemente - confermato dagli esiti cui i teorici del "postmoderno" conducono il significato stesso dell'indagine filosofica. Ma proprio tale osservazione consente di rilevare che il relativismo - più o meno istantemente asseverato, nelle sue diverse formulazioni - si profila direttamente o indirettamente come l'insidia letale per ogni riflessione (e più ampiamente per ogni forma di conoscenza) quale che ne sia il tema e la prospettiva.

L'irriducibilità tra l'opinione e la verità - e la finalità stessa della verità come connaturato dover essere della considerazione teoretica - non costituisce, a ben vedere, una delle diverse questioni che si offrono al pensiero filosofico nel suo dipanarsi, ma, in fondo, la questione che decide se il discorso razionale (ed ogni forma di intellesione e di comunicazione), nella sua intima consistenza, sta o cade, giacché l'istanza della verità come tale è imprescindibile dall'affermazione o negazione di ogni e qualsiasi proposizione.

A maggior ragione la riflessione sulla radicalità dei problemi posti dal relativismo risulta in certo senso coesistente allo sviluppo dell'indagine sui fondamenti delle scienze, e sulla stessa scienza dei fondamenti (la filosofia), se si pone attenzione al fatto che - come è stato efficacemente evidenziato - può dirsi che il relativismo «è il problema più grande della nostra epoca»¹.

Se, infatti, ogni proposizione si iscrive nel circuito intrascendibile di una cultura, e questa a sua volta è frutto di una interpretazione, la quale a sua volta dipende in definitiva da una opzione, la verità non può che essere surrogata dalla prassi², e questa conseguentemente non potrà che avere come orizzonte e come contenuto null'altro che il nichilismo. Talché il relativismo - la cui rigorizzazione conduce intrinsecamente al nichilismo - in quanto autopotesi come contesto dei contesti, e perciò indiscutibile, paradossalmente ma non meno inevitabilmente, si presenta come un "dogma"³, anzi si può osservare che esso «è diventato la vera e propria religione dell'uomo moderno»⁴.

1. La critica classica del relativismo

1.1. Tutta l'Apologia di Socrate appare percorsa dalla consapevolezza che solo la verità dà senso al bene ed alla giustizia: senza la verità, il bene si riduce alla convenienza del momento e la giustizia all'arbitrio del potere. L'opinione come l'opzione sono suscettibili di assumere il vero o il falso, il bene o il male. L'intrascendibilità dell'opinione, secondo il paradigma relativistico, rende ovviamente indiscernibile

l'uno dall'altro e vanifica l'intelligibilità e la valutabilità dell'opinione stessa.

L'autentica sapienza è irriducibile alla provvisorietà dell'opinione: ché altrimenti l'argomentazione si riduce alla capacità persuasiva, e questa a sua volta si assimila ad una mera opzione, indistinguibile come tale dall'inganno e dal vaniloquio. Il sapere è tale in virtù della verità, e non viceversa: quello presuppone questa, e non altrimenti. Pena l'insussistenza dell'oggetto stesso del sapere e la indivisibilità delle sue stesse proposizioni.

Nel *Protagora* platonico è chiaro che la giustizia sarebbe incomprendibile senza la saggezza. L'insegnabilità del bene e della virtù presuppongono l'accessibilità metasoggettiva ed intersoggettiva della verità, senza la quale il relativismo delle opinioni isolerebbe ciascun soggetto e nulla sarebbe per se stesso discernibile, neppure l'utile ed il piacere.

D'altra parte, appare ricorrente la consapevolezza che la ricerca della soluzione di qualsivoglia tra le questioni che l'intelligenza umana si pone, è tutt'altro dall'inventario delle opinioni. Queste sono il risultato di un'adesione soggettiva che di per sé non costituisce criterio dirimente di alcun problema conoscitivo. Il giudizio di una maggioranza - di assoluzione o di condanna che sia - non decide della giustizia di una causa, ma segnala solo il favore, necessariamente provvisorio e mutevole, per una determinata deliberazione.

Nel *Gorgia*, Platone rileva che la vera ricchezza del pensiero è la verità⁵, e che questa non si identifica con il consenso che una tesi

riceve (potendosi a sostegno di qualcuno addursi molte testimonianze false). Testimone autentica della avvenuta soluzione di un problema è la sola verità, o, parimenti, colui col quale il dialogo ha consentito di raggiungere l'obiettivo ricercato, in virtù della verità.

Anzi, a differenza del relativismo delle opinioni, che, poste su un medesimo piano epistemico si elidono indecidibilmente, la verità è inconfutabile ed intrascendibile⁶, giacché ogni sua negazione ne presuppone l'affermazione, e la stessa confutazione finisce per convalidarne vieppiù il valore. Insomma, è la verità a giudicare l'opinione, quale che ne sia il consenso, piuttosto che il contrario, e questa inevitabilmente rimanda a quella, senza la quale la stessa opposizione dei contrari - e la pretesa inverificabilità delle rispettive posizioni - sarebbe inconcepibile.

1.2. Aristotele argomenta⁷ contro il relativismo (essenzialmente nella formulazione protagorea), osservando che in questa prospettiva devono essere considerate ugualmente vere dottrine tra loro opposte, in quanto poste sullo stesso piano di validità, in base al principio relativistico. Sicché, in rapporto a quanto costituisce l'oggetto della proposizione, ne consegue che la stessa cosa, al tempo stesso, è e non è, ovvero parimenti è tale e non lo è.

Analogamente, svolgendo la medesima argomentazione, potrebbe dirsi che nella prospettiva relativistica tutte le proposizioni sono al tempo stesso false non meno di quanto esse possano dirsi contestualmente vere. Ogni affermazione, però, esclude logicamente la correlativa negazione, e viceversa. In tal modo ne deriverebbe che

la stessa cosa non è quanto è affermato essere, ovvero non ha il tale carattere che altrimenti è dichiarato avere. La negazione, infatti, esclude l'affermazione, quanto questa esclude quella.

Lo Stagirita, tuttavia, è ben consapevole che la posizione relativistica può derivare da un duplice atteggiamento intellettuale. Da una parte, cioè, essa pare presentarsi come esito di una effettiva difficoltà che la conoscenza umana incontra nell'intelligenza della realtà. La complessità dei problemi e la molteplicità dei giudizi sembra non consentire di evincere un criterio compiuto ed univoco. In questa prospettiva la ragione conserva un essenziale rapporto con l'essere. In tal caso, pertanto, è possibile esibire "veri ragionamenti", che riconducano l'interlocutore alla considerazione della realtà in se stessa.

Coloro che accedono al relativismo a partire dall'esperienza, ne assumono la convinzione della possibile coesistenza dei contrari e dei contraddittori, rilevando che i contrari derivano da una medesima cosa⁸. Di contro Aristotele fa osservare che una medesima cosa può verificarsi nei suoi contrari in potenza, ma non in atto. Nell'attualità di ciascuna cosa, cioè, i contrari non sono compossibili, escludendosi rispettivamente.

I contrari non si danno effettivamente nella medesima realtà, la quale sarà in ogni caso, concretamente, o l'uno o l'altro di essi. Solo come potenzialità, ed in quanto tali, essi saranno relativi allo stesso oggetto, la cui realtà sarà caratterizzata, pertanto, necessariamente o dall'uno o dall'altro dei possibili contrari, che, come tali, non

possono inerire alla stessa cosa nello stesso tempo e sotto il medesimo aspetto. Altrimenti la stessa cosa sarebbe e non sarebbe, ovvero non avrebbe determinatezza, e pertanto neanche l'essere e l'intelligibilità (almeno per quanto riguarda l'aspetto in questione).

D'altra parte, tra i relativisti vanno annoverati coloro i quali, identificando l'apparire con l'essere, ritengono parimenti valide le più diverse valutazioni⁹. Ciascuna di esse, infatti, sarebbe esclusivamente relativa al soggetto valutante, il quale può disporsi verso le cose nei modi più diversi, talché più soggetti potranno avere valutazioni divergenti o lo stesso soggetto in situazioni differenti potrà diversamente giudicare la medesima cosa.

Aristotele al riguardo chiarisce che il fondo più o meno implicito di ogni relativismo soggettivistico è dato dalla riduzione della conoscenza alla sensazione. In tal modo l'intelligenza è assimilata alla sensibilità e come questa, conseguentemente, ridotta a mera alterazione (necessariamente fisiologica). Sicché la fragilità del soggettivismo - anzi la sua inconsistenza teoretica - emerge dall'aprioristico riduzionismo che ne costituisce il presupposto.

Tale presupposto viene assunto senza esame critico. Ovvero senza discussione, la quale è a ben vedere esclusa dallo stesso carattere della posizione relativistica, o per dir meglio da essa è resa logicamente impossibile. Il *riduzionismo empiristico fenomenistico*, come tale, svuota se medesimo di validità presentandosi come incapace di dare giustificazione di se stesso, in quanto nega il valore proprio dell'intelligenza - assimilandola alla sensazione - mentre

esibisce una affermazione come pienamente razionale. Ché non è possibile invero giustificare alcunché semplicemente dal punto di vista delle sensazione, neppure, a maggior ragione che ogni conoscenza null'altro sia se non una certa forma di sensazione (o altrimenti di modificazione propria della sensibilità).

1:3. A sua volta, il soggettivismo, che ha nell'empirismo fenomenistico il suo orizzonte gnoseologico, trova la sua premessa ontologica nel presupposto - anch'esso postulato ma non dimostrato - secondo il quale le cose tutte hanno per se stesse semplicemente una consistenza sensibile. Il presupposto, più o meno implicito, cioè, della posizione empiristica - fa osservare lo Stagirita - è che solo le cose sensibili abbiano realtà, ovvero che essere ed essere sensibile si identifichino, giacché solo in questa prospettiva è possibile assimilare conoscenza in quanto tale e conoscenza sensibile. L'empirismo della conoscenza si trova, cioè, costretto - teoreticamente - all'empirismo (ovvero al materialismo) della realtà, pur professandosi incapace di intendere l'essere delle cose in se stesse.

In tal modo un ulteriore riduzionismo ribadisce il precedente, e ne rivela ulteriormente l'incapacità di giustificazione, ovvero in altri termini, l'apriorismo autopostulatorio. Infatti, l'opzione fenomenistica - la quale appunto riduce l'essere all'apparire - si rivela incapace di fondare alcunché sul piano teoretico, in quanto l'apparire chiude la conoscenza nell'evanescenza dell'impressione, la quale proprio perché tale - ovvero provvisoria ed effimera modificazione

della sensazione - per se stessa in definitiva risulta tanto il non essere dell'oggetto quanto il non essere del soggetto: come tale pertanto è incapace di attestare alcunché tanto dell'uno quanto dell'altro.

Il fenomenismo - che riduce appunto l'essere all'apparire, ovvero l'essere all'essere percepito - precipita nell'aporia radicale di identificare sensazione, sensibile e senziente. Talché - fa notare Aristotele - in assenza della sensazione (e quindi del senziente), si dovrebbe verificare l'assenza della realtà sentita: conseguenza evidentemente assurda e smentita dall'esperienza.

D'altra parte, ciò che appare non appare senza determinazioni, o in modo suscettibile di qualunque determinazione (e valutazione). Ciò che è percepito, appare *a qualcuno, in un certo momento, in un certo modo*, ed è colto *in quanto appare*¹⁰: ciò che appare, quindi, esiste per colui al quale appare e quando appare e in quanto e nel modo in cui appare¹¹. In tal senso la relazione dell'apparire ha una sua innegabile absolutezza, nella effettiva connotazione che le è concretamente propria.

Sicché, mentre è possibile che due sensi distinti offrano dati percettivi apparentemente contrastanti (giudicati, però in quanto tali - si può aggiungere - dalla ragione e non dal particolare organo di senso per se stesso), per la diversa efficacia dell'organo stesso o per il diverso rapporto dell'organo con l'oggetto percepito, invece, secondo l'espressione dello Stagirita, se ci si riferisce allo stesso senso, sotto lo stesso rapporto, nello stesso modo e nello stesso tempo¹², allora ciò

che appare non potrà che essere considerato vero, ed inconfondibile col suo opposto, anche dal più pervicace dei relativisti.

Insomma, ciò che appare non si costituisce in un vuoto apparire, indipendente dall'oggetto e dal soggetto dell'apparire stesso. Piuttosto, ciò che appare, si rende presente in quanto appare vero ad un determinato individuo. E' vero che appare con questo determinato apparire, nell'atto dell'apparire stesso, inconfondibile, in se stesso, con ogni altro apparire. Sicché questo determinato apparire, proprio nella relazione che lo costituisce, non è relativizzabile secondo l'assunto relativistico, e pertanto ne costituisce una smentita, della pretesa totalizzante (che tutto riduce alla stregua dell'opinione) del relativismo stesso.

1.4. Aristotele fa osservare recisamente che apparire ed essere lungi dal coincidere non possono essere in alcun modo assimilati¹³. In sostanza, è chiaro che non tutto ciò che appare è vero; non tutto ciò che è apparire necessariamente come è; o altrimenti, non tutto ciò che appare come vero è vero. La pretesa di identificare apparire ed essere, è esclusa dall'esperienza nella sua sostanziale universalità. Nessuno - osserva lo Stagirita non senza una evidente ironia - che abbia sognato di essere ad Atene, mentre è in Libia, si mette per ciò stesso in cammino verso l'Odeone.

Analogamente, nessuno - pur relativista convinto - potrà ritenere equivalenti, di fronte ai problemi concreti che la vita presenta, l'opinione del medico e quella dell'ignorante, se si riflette su patologie, diagnosi o terapie. In sostanza, nessuno che dichiari

equivalenti ed indiscernibili veglia e sogno, si comporta poi di conseguenza, altrimenti la vita stessa e le sue molteplici esigenze sarebbero impossibili. Il relativista, in altri termini, non può che smentire se stesso, inevitabilmente, almeno sotto il profilo della coerenza tra pensiero e prassi.

In definitiva, la conoscenza propria delle sensazioni non può essere per se stessa considerata come preconditione del relativismo¹⁴. Le attestazioni dei sensi vanno considerate in rapporto al loro oggetto proprio e peculiare. Diversa attendibilità esse avranno - come è evidente - se si riferiscono ad oggetti diversi o ad oggetti di un senso vicino. La sensazione - fa notare realisticamente Aristotele - per se stessa è sempre determinata e non contraddittoria. Nessun senso dice mai rispetto alla stessa cosa, e nello stesso tempo, che essa è così e non è così. E neppure in tempi diversi per la stessa qualità, se essa resta immutata.

Eventualmente il senso potrà ingannarsi rispetto alla cosa cui appartiene la qualità, ma non rispetto alla qualità stessa che costituisce il proprio oggetto. Ma la stessa qualità, in quanto tale, permane nella cosa cui appartiene, al di là di quanto possa sembrare. Il relativista, in effetti, più che negare la validità della conoscenza derivante dalle sensazioni, nega che esista la cosa percepita (la sostanza) per se stessa. Ma questa posizione riconduce alle aporie del fenomenismo, su cui ogni relativismo, direttamente o indirettamente, si appoggia.

La sensazione presuppone necessariamente l'oggetto sentito, ad esso rinvia, in rapporto ad esso si verifica. Senza l'oggetto percepito -

qualunque sia la realtà (naturale o artificiale) che provoca la sensazione - la percezione è impensabile ed impossibile. Essa è possibile in quanto esiste qualcosa prima della sensazione, nel senso che ne costituisce la causa e, in sostanza, l'oggetto. In quanto alterazione del senso, la sensazione, cioè, costituisce un certo mutamento, ed il mutamento non si compie se non in virtù di qualcosa che muove, necessariamente anteriore - ontologicamente ancor prima che cronologicamente - rispetto a ciò che è mosso. La sensazione - rimarca Aristotele - non è sensazione di se medesima¹⁵. Diversamente sarebbe autocontraddittoria: essendo, cioè, priva di ciò che la fa essere, ed essere tale (il proprio oggetto), sarebbe una sensazione del nulla. Ma la sensazione del nulla è il nulla della sensazione.

1.5. Inoltre, il relativismo - osserva Aristotele - si alimenta della convinzione del primato del divenire, anzi dell'onnipervasività assoluta del divenire¹⁶. A tal riguardo sono emblematiche le tesi di Eraclito (e del suo discepolo Cratilo). Se, infatti, tutto consta di realtà sensibili, e ciò che è sensibile è in divenire, il divenire nella misura in cui riconduce a sé l'essere, a sua volta, rende inaccessibile la realtà, e quindi la verità, nella sua permanenza e definitività. L'assolutizzazione del divenire, così (non il mutamento in quanto tale, come si vedrà) conduce alla inattingibilità della verità in quanto tale.

Di fronte a queste tesi lo Stagirita obietta che il divenire presuppone sempre e necessariamente l'essere, altrimenti esso è impossibile, sia dal punto di vista logico che ontologico. Se qualcosa

si va corrompendo, ciò accade in quanto ha una sua propria realtà; parimenti, se qualcosa muta è necessario che esista ciò da cui diviene e ciò *per cui* diviene; inoltre se qualcosa si trasforma occorre che il mutamento stesso presupponga un essere in atto per terminare in un ulteriore essere in atto (non può darsi cioè un movimento senza origine e senza fine). D'altra parte, il cambiamento stesso è un continuo - si pone nella linea dell'essere e nell'ordine dell'essere - ove ciò che perde qualcosa conserva sempre qualcosa di ciò che va perdendo, mentre assume già qualcosa di ciò che va acquistando.

La stessa estensione del divenire a comune denominatore di quanto appartiene al dominio dell'essere e del conoscere, costituisce per se stessa una indiscriminata ed ingiustificata proiezione di una regione dell'esperienza sull'intero in ogni suo aspetto.

Paradossalmente, del resto, l'affermazione della perenne coesistenza dei contrari (ed a maggior ragione dei contraddittori), finisce per negare lo stesso divenire. Infatti, se l'essere e il non essere relativi ad una medesima cosa sono compostibili e coesistenti, sicché l'uno possa essere assunto parimenti rispetto all'altro (e viceversa), allora il transito di cui il divenire consta risulta impensabile e la totalità immobile, sia pur nella rigida antinomia dei suoi contrari. Paradossalmente, ma coerentemente, la tesi secondo cui tutto è in movimento si capovolge nel suo contrario, per cui potrebbe dirsi che tutto è fermo perché tutto è in movimento (e viceversa).

1.6. Ulteriormente, il relativismo finisce per esplicitarsi (come si verifica nel caso del relativismo moderno e postmoderno) in un

assoluto quanto autoassertorio nominalismo¹⁷. Questa posizione nega radicalmente quanto pregiudizialmente - in forma più o meno esplicita - ogni rapporto tra pensiero ed essere, e si presenta "costituita di puri nomi". In questo caso non si può non procedere che per via di confutazione.

Aristotele fa notare che l'argomentazione classica del relativista è, in sostanza, il *capovolgimento della pretesa razionalistica*. Essa potrebbe essere formulata nel modo seguente: siccome non ogni cosa - ed in ogni caso - risulta accessibile al giudizio di ciascuno, allora non è possibile formulare alcun giudizio valido, obiettivamente ed universalmente¹⁸. Insomma il relativista pretende che di tutto vi sia una ragione coglibile dal giudizio individuale, in modo da non arrestarsi ad alcuna evidenza, e ad alcun principio di dimostrazione.

Di fronte ad un inevitabile regresso all'infinito del processo mirante a ritrovare il principio del principio, o analogamente il metaprinzipio del metaprinzipio, e così via, il relativismo conclude con l'inattingibilità del criterio di ogni valutazione. Talché, in definitiva, il relativista appare un razionalista deluso. In altri termini, il relativista giunge allo scetticismo attraverso la via del razionalismo, e paradossalmente proprio a causa della pretesa razionalistica di identificare essere, pensiero e giudizio (empirico). Sicché la pretesa razionalistica, proprio in quanto razionalistica, finisce col capovolgersi, per la sua stessa logica interna, nell'esito scettico, giacché la discorsività della ragione, priva della teoreticità dell'intelletto - ovvero priva del riferimento a principi

immutabilmente fondati nella perspicuità dell'essere - non può che svolgersi in una sorta di movimento a ritroso, senza fine (e perciò senza meta). Ogni ragionamento come ogni movimento, infatti, ha luogo a partire da qualcosa e verso qualcosa¹⁹.

Ogni dimostrazione, infatti, esige - per essere tale - un principio, ogni valutazione presuppone (implicitamente o esplicitamente) un valore, ogni fondazione richiede - inevitabilmente - un fondamento (il quale, logicamente, o rimanda ad un fondamento primo-ultimo, o lo è per se stesso). Il regresso all'infinito nell'argomentazione nega sia l'una che l'altro, e rende impossibile ed impensabile ogni e qualsiasi inferenza. Paradossalmente, ma effettivamente, l'ipertrofia della ragione si capovolge nella sua atrofia.

D'altronde, si può osservare che anche in questo ordine di argomentazione il relativismo risulta autocontraddittorio (ed irrazionale). Infatti, l'asserita inatingibilità del fondamento inconcusso, conduce il relativista ad affermare l'inevitabilità dell'assenza di ogni fondamento, ovvero porta il relativista ad arrestare l'impossibile regresso all'infinito (nella ricerca del principio del giudizio) al principio per cui assolutamente non vi è principio, ovvero al principio del non principio (come parimenti al non principio del principio). Ciò che evidentemente costituisce un concetto privo di significato, e per sé inconcepibile.

1.7. Il relativismo è autocontraddittorio - osserva Aristotele - nei termini stessi in cui si esprime. Se, infatti, ogni proposizione o

giudizio esiste ed ha valore solo in relazione ad un soggetto opinante, il soggetto opinante stesso deve essere relativo ad un altro e così via all'infinito, nell'infinità delle possibili varianti di giudizi e di specie di cose. Sicché opinante ed oggetto opinato saranno identici e diversi ad un tempo: l'uomo sarà solo oggetto di opinione, contrariamente all'assunto chiave del relativismo, secondo il quale egli in quanto tale è soggetto di opinione.

Il principio di non contraddizione viene, in definitiva, ribadito dalle stesse aporie del relativismo. Ogni cosa è in quanto non contraddittoria, in quanto cioè è quella determinata cosa, quella particolare proposizione, quella concreta azione. Diversamente non può avere alcuna realtà né alcuna intelligibilità. I contraddittori non possono esistere riferiti ad una medesima cosa, la quale altrimenti sarebbe se stessa e non se stessa. Analogamente neppure i contrari possono coesistere rispetto ad un medesimo oggetto, nello stesso tempo e sotto il medesimo aspetto²⁰.

Il relativismo pretendendo di considerare la totalità delle proposizioni (e della realtà) riconducendola in ogni sua specie alla opinabilità dell'opzione soggettiva, si risolve nell'auto-confutazione. Appena il relativista attribuisca qualche significato ai termini di cui egli stesso si serve (in modo che si possa discutere partendo da una qualche definizione che il relativista stesso dovrà sottendere alla proposizione formulata), sarà almeno incontrovertibilmente vero che tale significato non è il suo contrario. Non occorre, per confutare a partire dalla sua stessa asserzione (come per la dimostrazione per via

di confutazione del principio di non contraddizione), che il relativista affermi o neghi qualcosa di qualcosa, ma semplicemente che dia significato alla proposizione con la quale egli si esprime.

Così, è impossibile che tutte le proposizioni siano vere (sia pure come intende il relativismo, secondo un particolare punto di vista), giacché in tal caso sarebbe comunque falsa la tesi che nega che tutto sia vero (pur inteso soggettivamente). Parimenti, è impossibile che tutte le cose siano false (sia pure intendendo la tesi nel senso della negazione della verità-realtà obiettiva), in quanto secondo tale asserzione sarebbe comunque vera la tesi (obiettivamente intesa) secondo la quale tutto è falso.

In tal senso risulta evidente che se tutto è opinabile, non è opinabile che tutto è opinabile. In altri termini, se ogni proposizione è opinabile, è vero che ogni proposizione è opinabile, ed è falso che non è vero che tutto è opinabile. Il relativismo, cioè, non può, per affermare la propria posizione, che negarla contestualmente: per negare la verità, deve far ricorso alla verità, per negare l'obiettività di qualsivoglia proposizione deve far ricorso all'obiettività almeno di una proposizione. Per affermare il soggettivismo di qualsiasi giudizio, non può che negare che il soggettivismo di qualsiasi punto di vista sia soggettivistico, ovvero che sia esso stesso un punto di vista.

In definitiva, Aristotele evidenzia la struttura autofagica del relativismo²¹. Infatti, le diverse formulazioni del relativismo (nelle sue diverse intonazioni) «cadono poi nell'inconveniente di

distruggere sé medesime»²². Applicate riflessivamente a se stesse ne smentiscono, appunto, proprio la tesi che esprimono. Se ogni proposizione è vera (sia pure soggettivisticamente), allora sarà vera anche la proposizione per la quale è falso che ogni proposizione è vera. Se ogni proposizione è falsa (sia pure nel senso che non attinge alcuna verità obiettiva per se stessa), allora sarà falsa anche la proposizione per la quale ogni proposizione è falsa.

Analogamente, se ogni proposizione è solo una opzione senza fondamento, allora sarà una opzione senza fondamento anche la proposizione per la quale ogni proposizione è una opzione senza fondamento. Se ogni proposizione è contingente e provvisoria, lo deve essere anche la proposizione per la quale ogni proposizione è contingente e provvisoria. Ma se tale proposizione è essa stessa contingente e provvisoria, non è possibile affermare che ogni proposizione è tale.

La proposizione per la quale ogni proposizione è contingente e provvisoria, cioè, per se stessa non è una proposizione contingente e provvisoria. Analogamente, la tesi per la quale tutto è relativo non è relativa (bensì assoluta). La tesi per la quale tutto è soggettivo non è soggettiva (bensì oggettiva). La tesi per la quale tutto deve essere sperimentabile (o verificabile) non è sperimentabile. La tesi per la quale tutto l'essere si riduce all'apparire non è (per se stessa) un mero apparire (ché altrimenti sarebbe apparire del nulla). La tesi relativistica, insomma, si nega nell'atto stesso in cui si afferma. Si confuta nell'atto stesso con cui è proposta.

La negazione della verità importa cioè un criterio di verità, ovvero importa la verità della negazione della verità. La negazione della trascendenza richiede l'affermazione della trascendenza della negazione della trascendenza. Infatti, osserva Aristotele, «colui che dice che una proposizione vera è vera, afferma un'altra proposizione vera»²³.

L'insopprimibilità della verità, in ultima istanza, è coestensiva e coesenziale alla intrascendibilità della realtà. La stessa riflessività della filosofia, esigita dall'oggetto su cui si esercita la sua indagine - ponendo a tema intensivamente la profondità dell'essere e la stessa ragione che la ricerca - esclude dal suo campo ogni forma di relativismo, il quale proprio nella prospettiva della totalità inclusiva della intensività della ricerca è destinato inesorabilmente ad autoconfutarsi.

2. Il relativismo come ideologia

2.1. Non è difficile constatare che alle origini del pensiero antico ed ancor più palesemente nel corso degli sviluppi del pensiero della modernità, il relativismo si presenta come fenomeno culturale (e prassiologico) più che come posizione teoretica. Infatti, a caratterizzare il relativismo si presentano prevalentemente istanze esibite sul terreno della prassi (anche beninteso della prassi del giudizio e del ragionamento) - e successivamente, con più tematica insistenza, della trasformazione "poietica" dell'esistenza umana - le

quali sopravanzano - anzi surrogano - in questa prospettiva, quelle della teoria, ovvero del rendere ragione della realtà in quanto tale.

In ordine alle matrici storico-culturali del relativismo contemporaneo, risultano particolarmente interessanti le considerazioni di Roberto Vivarelli che - nel contesto dell'indagine sui caratteri dell'età contemporanea - rileva come, proprio nell'ambito dell'illuminismo, «allineare indistintamente, come faceva Voltaire, culture pur significative, quale quella cinese, senza stabilire tra di loro un confronto qualitativo, senza un ubi consistam, corrispondeva ad aprire la strada ad un relativismo incapace di dare risposta alcuna ai problemi ultimi dell'uomo e del suo destino»²⁴.

Ora, in tale prospettiva, l'immanentizzazione dell'orizzonte antropologico (e storiologico) ed il relativismo assiologico hanno comportato l'autonomizzazione del potere nelle sue diverse forme, e conseguentemente l'intrascendibilità del conflitto come espressione dei rapporti interumani. L'impossibilità della trascendenza comporta, infatti, l'inattingibilità della verità in quanto tale, giacché per se stessa questa trascende la provvisorietà di ogni contingenza, e consente di intenderla proprio transcendendola. Reciprocamente l'impossibilità della verità è essa stessa finattingibilità di ogni trascendenza, solo in virtù della quale è possibile fondare qualsivoglia tipo di giudizio (che, come tale, rinvia, implicitamente o esplicitamente, ad un eidos che ne assicura il significato).

Emergono, così, in questo contesto una serie di aporie tipiche della visione illuministica. Come è stato rilevato, difatti, «ciò vanificava la

pretesa per l'uomo di una sua particolare dignità [...] Ciò rivalutava un impulso vitale, assai simile all'istinto, libero dal freno morale non trovava più limite alcuno alla propria forza, e se sul terreno politico, ciò dava luogo all'idea di uno stato predatore, quello stesso impulso, sul piano della vita privata, dette luogo alla legittimazione di forme aggressive di comportamento volte ad ottenere, poco importa se con la forza o con l'inganno, la soddisfazione dei propri appetiti»²⁵.

Analogamente, ove la secolarizzazione del senso dell'esperienza umana ed il coestensivo relativismo etico-giuridico, svolgono gli esiti teorici sul piano della considerazione della vita sociale, la politica si risolve nel potere (più o meno condiviso o concordato) e questo si assimila alla mera capacità di coercizione²⁶. È posta, così, la traiettoria lungo la quale - sotto il profilo etico-antropologico - non è difficile incontrare l'individualismo edonistico del personaggio di don Giovanni e l'individualismo immoralistico del marchese de Sade²⁷. Fino al relativismo intrinseco all'apodittica quanto vacua autoasseveratezza della *political correctness*²⁸.

2.2. Con riferimento al carattere ideologico del relativismo, Giovanni Jervis ha rilevato che «il relativismo contemporaneo è molte cose insieme. Non è solo una interpretazione del nostro momento storico, come nel postmodernismo di Lyotard, né solo una teoria filosofico-letteraria, come nel decostruttivismo di Derrida, né solo una critica della conoscenza scientifica, come nell'anarchismo epistemologico di Feyerabend, e neppure soltanto una forma di umanesimo ironico, come nei garbati scritti di Rorty. È,

probabilmente, qualcosa di più di tutte queste teorie: è una ideologia e un modo di pensare»²⁹.

Il relativismo, in sostanza, si presenta significativamente come un atteggiamento intellettuale e morale - tale da presumere una sorta di autogiustificazione immediata - piuttosto che come un complesso di proposizioni rigorose e verificabili. Insomma, il relativismo più che al campo della filosofia appartiene a quello dell'ideologia, poiché si presenta come l'autopostulazione di una opzione che pretende di costituire il criterio ultimo ed intrascendibile del giudizio e soprattutto della prassi, escludendo la discussione³⁰ sul suo stesso fondamento, sostituita da tesi "mostrative", piuttosto che dimostrative. Contestualmente, in questo ambito attitudini e persuasioni, o in altri termini teoria e prassi, rifluiscono (solidalmente non meno che ambiguamente) l'una nell'altra.

È stato realisticamente notato, difatti, che «il confondere i fatti con gli atteggiamenti sui fatti è caratteristico di chi partecipa a quelle ideologie relativistiche secondo le quali i fatti contano poco e gli atteggiamenti, invece, moltissimo»³¹. Anzi, è elemento distintivo della prospettiva relativistica che «gli atteggiamenti mentali, privi come sono di verifiche nella realtà (per i relativisti, la realtà non verifica nulla) acquistano autonomia»³². Essi, quindi, possono essere giustificativi di qualsiasi tesi, mentre contestualmente risultano ingiustificabili in se stessi. In tal senso il carattere (ideologico) proprio del relativismo ne impedisce intrinsecamente ogni possibilità validativa³³.

Parimenti, da un'analisi delle tesi relativistiche non è arduo rilevare che piuttosto che al campo della filosofia il relativismo afferisce precipuamente al campo della prassiologia. Infatti è del tutto condivisibile e può agevolmente essere confermato il rilievo secondo cui «solo a volte [...] il tema unificante sembra riferirsi alle modalità del conoscere, secondo la formula: le conoscenze sono opinioni, e tutte le opinioni si equivalgono. Altre volte, invece, benché in modo meno palese, il vero tema unificante del relativismo appare comportamentale: ognuno faccia tutto ciò che vuole, poiché nessuno ha l'autorità di giudicarlo»³⁴.

Soprattutto, l'analisi di Jervis coglie un dato sicuramente verificabile, evidenziando che «il relativismo è dominante nella cultura secondaria, non caratterizzata dalla produzione di idee ma dal loro consumo [...] incline alla feticizzazione delle novità e facile preda di stereotipi e di sentito dire»³⁵. Il relativismo si presenta in forme fluide ed oscillanti. Non discute le sue premesse, le presuppone come autoimmunizzate, e pertanto le assume in una sorta di continuo autoriferimento, il quale, nell'atto di esibire ragioni, invoca disposizioni (la disponibilità alla considerazione linguistica o interpretativa, la propensione al riconoscimento della fallibilità delle conoscenze umane, la cautela nel giudizio, l'attesa di possibili sviluppi rispetto alle acquisizioni attuali) piuttosto che argomenti. Tanto da risultare senz'altro condivisibile la conclusione secondo cui "il relativismo non è una filosofia. È una ideologia diffusa"³⁶.

2.3. D'altra parte, analizzando l'idea di ragione esibita dalla categoria del pensiero postmoderno, Giovanni Stelli ne fa emergere il carattere intrinsecamente autocontraddittorio, di auto-assunzione totalizzante (ed in sostanza, proprio in quanto tale, ideologico). Egli scrive incisivamente: «il relativismo scettico (e l'anarchismo metodologico che ne consegue) coesenziale alla nozione postmoderna di ragione presenta un'interessante struttura autocontraddittoria. Per un canto, infatti, i suoi sostenitori, come Maffessoli, proprio in quanto giustificano qualsiasi posizione, dovrebbero giustificare anche la posizione "razionalista", diametralmente opposta, come una delle tante posizioni possibili e, come tutte le altre, legittima. D'altro canto, essi elevano a modello una particolare posizione, nel nostro caso la "sociologia comprensiva" fondata sulla "osservazione partecipante", criticando aspramente la posizione razionalista.

Ma in effetti il relativismo - che legittima qualsiasi posizione - viene nel nostro caso teorizzato al fine di legittimare una particolare posizione che sarebbe altrimenti del tutto improponibile, ossia l'approccio empatico della "sociologia comprensiva" che si serve della "ragione sensibile", delle intuizioni, ecc. Questo approccio, giustificato sulla base del relativismo, viene poi proposto, in modo irriflesso, come il vero approccio "scientifico" ai problemi sociali, superiore all'antiquato approccio razionalista.

Il teorico del postmoderno si trova così in una strana situazione: rivendica la scientificità del suo metodo e *nello stesso tempo* sostiene la dissoluzione di ogni criterio di scientificità. [...]

A ciò si può aggiungere che l'equivalenza relativistica e "democratica" di tutte le opinioni si rovescia, come sempre, nel predominio delle opinioni che hanno dalla loro la forza e il potere: se tutti hanno ragione, chi ha la forza ha "più ragione" degli altri³⁷.

Insomma, le assunzioni del relativismo, anche nella versione "postmoderna", mentre si rivelano autopostulatorie ed autofagiche, si capovolgono nel loro opposto.

2.4. In definitiva, sia il relativismo dei contestualisti sia quello dei decostruttivisti nega che vi siano criteri obiettivi per distinguere valori da disvalori o da pseudovalori, tanto tra le diverse culture, quanto all'interno di ciascuna di esse. Nel primo caso (nella prospettiva contestualista) ogni criterio di valutazione sarebbe sempre e necessariamente contestuale all'universo semantico in cui viene significato, e pertanto insuscettibile di una considerazione che, collocandosi sul piano intersoggettivo e metasoggettivo, miri ad attingere l'intelligenza della realtà (nei suoi diversi aspetti) per se stessa. Nel secondo caso (nella prospettiva decostruttivista) ogni premessa per il giudizio è a sua volta l'esito di un giudizio (ovvero di una interpretazione) e pertanto incapace di offrire qualsiasi fondamento per una indagine che miri a rendere ragione di determinati dati, a partire da ed oltre i fatti stessi. Nel primo caso

linguaggio ed espressione, e nel secondo testo e contesto sarebbero inseparabili al punto da non consentire alcuna valutazione che si ponga "oltre" lo stesso circuito donde il problema trae origine.

Ora, non è arduo rilevare che tanto il linguaggio quanto l'interpretazione presuppongono ciò che è altro da sé, giacché altrimenti si eserciterebbero in un vuoto di significati e di testi. In altri termini, sia nell'uno che nell'altro caso, l'indiscernibilità rispetto a sé medesimi dei propri oggetti farebbe precipitare nell'insensatezza (ovvero nell'autoreferenzialità) proprio tali ordini di considerazioni. Ogni comunicazione come ogni accordo non possono che presupporre ciò che ne costituisce l'oggetto, obiettivamente dato, in virtù del quale la trasmissione o la deliberazione hanno significato e validità. Diversamente il linguaggio sarebbe indiscernibile dall'inganno, il testo dal pretesto, la scoperta dall'illusione.

In realtà, a meno di un autoriferimento - più o meno conclamato - che arresti la ricerca della giustificazione stessa del relativismo e ne renda autoreferenziale ogni tesi e quindi incapace di dar ragione di sé, collocandolo sul terreno delle opzioni la cui radice si colloca in un mero atto di volontà, il relativismo stesso per affermare se medesimo è costretto a negarsi.

Infatti, nella misura in cui rende ragione di se medesimo non può che ricorrere ad un orizzonte argomentativo - e quindi fondativo - che lo trascende e che richiede il riconoscimento di principi (teoretici o pratici, quali che siano) colti su un piano di immutabile evidenza. Ma in tal modo il relativismo (di qualsiasi intonazione) confuta se

stesso, proprio nell'atto di giustificarsi razionalmente. Se, viceversa, il relativismo applica i propri criteri a se stesso ed alle proprie argomentazioni, questi non possono che esserne invalidati alla radice sotto il profilo della validità stessa della sua posizione teorica.

In ogni caso, la stessa universalità ed evidenza che il relativismo richiede per le proprie tesi (ché altrimenti essi neppure sarebbero tali, in quanto semplici preferenze o emozioni) smentiscono il relativismo stesso, il quale per proporsi razionalmente risulta logicamente costretto a far ricorso ad un orizzonte di trascendenza, e comunque proprio a ciò che la sua prospettiva nega in radice, ovvero che siano possibili proposizioni che attingano il proprio valore sul piano dell'evidenza e dell'universalità.

Paradossalmente, è possibile rilevare che il relativista può esprimersi sensatamente - cioè riconoscendo o attribuendo un significato a ciò che afferma o nega, ed escludendo pertanto il suo contrario - solo a costo di rinunciare - più o meno completamente, e comunque nell'atto in cui afferma o nega - al suo relativismo, in quanto quella proposizione con la quale egli afferma o nega non ha qualsiasi significato, ma solo quel significato che egli le attribuisce (quale che sia) in quel dato momento o contesto e che, come tale, è inconfondibile col suo opposto. L'analisi critica fa emergere, cioè, l'ineliminabile *carattere autofagico* del relativismo (qualunque ne sia la formulazione).

Lo stesso dialogo, che il relativismo invoca ed enfatizza - pur attribuendovi un significato irenistico ed indifferentistico -

presuppone in ogni caso un *logos*, quale condizione intersoggettiva e metasoggettiva, senza il quale il dialogo stesso è impossibile ed inintelligibile (risolvendosi, privo di razionalità, più che nel monologo, nel vaniloquio). Né varrà invocare la contingenza storica e sociale dei linguaggi, giacché essi stessi presuppongono - in ciascuno dei soggetti coinvolti ed in ogni caso - la capacità logica di articolare razionalmente segni con significato, che costituisce la premessa di ogni autentica comunicazione.

Paradossalmente, il relativismo - negando appunto il valore obiettivo della razionalità - isola il soggetto nell'incomunicabilità dell'opzione, che in quanto sorta dall'autoreferenzialità dell'opinione non può dare luogo ad alcuna autentica discussione né ad alcuna effettiva verifica argomentativa. La discussione stessa presuppone la possibilità di circoscrivere un determinato problema, di analizzarne obiettivamente gli elementi, di conseguire la verità di qualche (pur parziale) soluzione. Ciò che in termini relativistici risulta pregiudizialmente inattuabile. In tal senso il soggetto resta chiuso nell'immanenza dell'opinione ed incapace di alcun serio confronto con ciò che in qualunque modo lo trascende (dai dati dell'esperienza alla razionalità delle argomentazioni).

Analogamente, la libertà assolutizzata dal relativismo si traduce in una mera libertà negativa ed astratta, tale da rendere possibili le più diverse e contrastanti opzioni, ed incapace di rendere ragione del suo stesso significato. In questa prospettiva la libertà risulta la condizione dell'espansione dell'individualismo e dell'egotismo, senza

alcun limite se non la loro stessa capacità di autoaffermazione. Il relativismo, insomma, svuotando la libertà di ogni riferimento teleologico e deontologico alla realtà del soggetto che la esercita e dell'oggetto cui è rivolta, la riduce a campo di azione indiscriminato della volontà di potenza (individuale o collettiva, spontanea o consensuale che sia), ovvero della potenza della volontà senza altro criterio di attività che se medesima.

Il relativismo, quindi, che parrebbe fare del dialogo e della libertà altrettanti pilastri dell'esercizio della ragione, finisce per svuotare entrambi, vanificandone ogni possibilità di coglierne l'autenticità. Ed ancor più radicalmente, proprio nell'atto di ipertrofizzarne senza limiti intrinseci l'assunzione, conduce al capovolgimento del significato di entrambi nella rispettiva negazione.

L'intrascendibilità dell'opinione si traduce nella tirannia dell'opinione, oltre la quale non può profilarsi che il conflitto o la rinuncia. L'inverificabilità delle opinioni, lungi dall'accomunare quanti le sostengono o le confutano, conduce piuttosto a separarli e ad isolarli. L'incommensurabilità dei criteri di giudizio - intesi soggettivisticamente o sociologicamente - induce l'incomunicabilità piuttosto che il confronto delle tesi (che appunto relativisticamente non avrebbero nulla effettivamente di confrontabile, se non il fatto di essere asserite dal tale o dal talaltro).

La coesistenza delle opinioni, considerate per il relativista assiologicamente indiscernibili e pertanto giuridicamente omonormande, non produce a ben vedere un libero dialogo, ma la

tirannia dell'opinione prevalente (perché più diffusa o più seducente, imposta o assecondata, nulla cambia della sostanza della posizione) ed il nihilismo del potere, che, proprio in conseguenza della pretesa indiscernibilità assiologica asserita dal relativismo, non potrà che essere l'unico orizzonte di riferimento nell'ordine dei rapporti umani, e pertanto non potrà che essere totalizzante.

¹ J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, trad. it., Cantagalli, Siena 2003, p. 75.

² Cfr. *ibidem*.

³ *Ibid.*, p. 76.

⁴ *Ibid.*, p. 87.

⁵ Cfr. *Gorgia*, XXVII, 471d-472d.

⁶ Cfr. *ibid.*, XXVIII, 472d-473d.

⁷ Cfr. *Met.*, IV, 5, 1009a 6 - 21.

⁸ Cfr. *ibid.*, IV, 5, 1009a 21-1009b 3.

⁹ Cfr. *ibid.*, IV, 5, 1009b 3-27.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, IV, 6, 1011a 3-1011b 1.

¹¹ Cfr. *ibid.*, IV, 6, 1011a 21.

¹² Cfr. *ibid.*, IV, 6, 1011a 33.

¹³ Cfr. *ibid.*, IV, 5, 1010a 1-1010b 1.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, IV, 5, 1010b-1011a.

¹⁵ Cfr. *ibid.*, IV, 5, 1011a 1.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, IV, 5, 1010a 11-23.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, IV, 5, 1009a 21.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, IV, 6, 1011a 3-10.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, IV, 8, 1012b 29.

²⁰ «Se, dunque, è impossibile ad un tempo affermare e negare con verità, è impossibile anche, che i contrari sussistano insieme, a meno che non esistano in un certo modo, oppure che l'uno sussista in un certo modo soltanto e l'altro in un senso vero e proprio» (*ibid.*, IV, 6, 1011b 20, trad. it. a cura di G. REALE, IV ed., Rusconi, Milano 2003, p. 206).

²¹ Per ulteriori considerazioni sulla struttura autofagica del relativismo, si rinvia a G. TURCO, *Dalla crisi del relativismo alla riscoperta dei valori*, in «Sapienza», LVI (2003), pp. 385-412.

²² ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 8, 1012b 11, trad. cit. p. 210.

²³ *Ibid.*, IV, 8, 1012b 20, trad. cit., p. 210.

²⁴ R. VIVARELLI, *I caratteri dell'età contemporanea*, il Mulino, Bologna 2005, p. 228.

²⁵ Ibidem.

²⁶ «Se veniva meno ogni possibilità di riferimento ad un tribunale superiore a quello del mondo, l'eterno contrasto tra *ethos* e *kratos* si risolveva necessariamente a favore del secondo termine, perché in una realtà puramente materiale ogni conflitto si risolve in base a rapporti di forza. Machiavelli ritornava così sugli altari e con lui la ragion di stato, la quale non a caso torna a prevalere con lo storicismo, cioè nel quadro di una visione della storia che pretende di assorbire in sé l'intera dimensione della umana esperienza. Su questo stesso terreno Machiavelli si incontrava con Lutero» (*ibid.*, p. 233).

²⁷ Cfr. *ibid.*, p. 229.

²⁸ Vivarelli evidenzia il relativismo «riassunto nell'ibrido concetto di pluralismo culturale e che subito ha trovato protezione sotto l'ombrello della *political correctness*» (*ibid.*, p. 280), che egli stesso considera, in definitiva, una forma di «demenziale conformismo» (*ibid.*, p. 17).

²⁹ G. JERVIS, *Contro il relativismo*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 29. L'autore svolge una critica del relativismo - prevalentemente sotto il versante delle sue implicazioni culturali e multiculturali - considerandolo «in aperta antitesi» (*ibid.*, p. 45) con l'illuminismo (e, lungo questo asse, con l'eredità delle idee liberaldemocratiche occidentali). In questa visuale egli distingue un antirelativismo "progressivo" e "realistico", da un antirelativismo "dogmatico" e "fanatico" (cfr. *ibid.*, pp. 115-127). Per l'autore la posizione fondamentale antitetica al relativismo è quella empiristica (anche se essa è intesa essenzialmente come realismo). Egli afferma che «il nemico del relativismo è, in sostanza, la razionalità occidentale» (*ibid.*, p. 59). D'altra parte, nel corso delle sue considerazioni, Jervis afferma che «gli aspetti più cauti del relativismo meritano di essere difesi; ma i suoi eccessi sono talora irritanti» (*ibid.*, p. 48). Tale impostazione, a parere di chi scrive, segnala le caratteristiche ed insieme i limiti filosofici di tali valutazioni. Sarebbe, inoltre, da evidenziare che ciò che il relativismo pretende di invalidare non è la "razionalità occidentale", ma la razionalità *tout court*, e che quanto il fenomenismo relativista esclude non è propriamente l'empirismo ma piuttosto il realismo nel senso più ampio (ontologicamente obiettivo) del termine.

³⁰ Come rileva puntualmente Jervis, «il relativismo è la sola posizione filosofica che non viene mai messa in discussione dai relativisti» (*ibid.*, p. 64).

³¹ *Ibid.*, p. 15.

³² *Ibid.*, p. 60.

³³ Viceversa, nel caso esemplare del relativismo multiculturalista la considerazione realistica ed effettuale delle diverse culture storiche ne costituisce una permanente smentita. Al riguardo Jervis osserva efficacemente che «alla prova della realtà, si scopre che la teoria relativista dell'equivalenza fra le culture non ha il minimo fondamento» (*ibid.*, p. 121).

³⁴ *Ibid.*, p. 44.

³⁵ *Ibid.*, pp. 53-54. Particolarmente interessanti sono le considerazioni di Jervis riguardanti il relativismo implicito che ha caratterizzato l'antropologia culturale americana fra gli anni trenta e gli anni sessanta del Novecento. In questa prospettiva le diversità culturali sono considerate tali da escludere qualsiasi elemento comune e costante nell'esperienza umana e nella stessa natura umana. Jervis rileva che «leggendo oggi le opere dei primi antropologi culturalisti si constata una singolare mescolanza di osservazioni "sul campo", e di voli teorici dominati da un ingenuo idealismo. A volte si ha l'impressione di essere di fronte a teorie che non nascono dall'osservazione ma sono confezionate per sedurre il pubblico; talora il disprezzo per la realtà è così patente da sfiorare i confini della frode» (*ibid.*, p. 82). I dati a partire dai quali si svolgevano le tesi dell'antropologia relativistica, ad una analisi appena informata, si rivelano fragili se non inconsistenti e deformati. Le indagini successive hanno consentito di rettificare, anzi sostanzialmente di capovolgerne le conclusioni. Jervis documenta come le tesi del relativismo culturalistico di Margaret Mead siano state radicalmente smentite dagli studi dell'antropologo neozelandese Derek Freeman. Sotto un altro versante, Paul Ekman, smentendo il relativismo culturalistico sul suo stesso terreno, ha dimostrato che «le espressioni del volto umano, oltre a essere sempre le stesse, sono riconosciute nel loro significato in tutte le culture» (*ibid.*, p. 84). Jervis evidenzia che, al di là delle distinzioni tra le culture, «i modi di guardarsi negli occhi degli amanti e le tenerezze verso i lattanti sono sorprendentemente simili in ogni cultura» (*ibid.*, p. 95). In altri termini, nell'analisi delle diverse culture storiche emergono fattori comunemente umani che attraversano ed unificano le diverse culture. Analogamente alle radici dell'antipsichiatria (i cui principali esponenti furono Ronald

Laing, David Cooper, in Inghilterra, Thomas Szasz, negli Stati Uniti, e nell'Italia degli anni settanta Franco Basaglia) si ritrova una forma di relativismo, secondo la quale i disturbi mentali costituiscono non delle effettive patologie di determinati soggetti, ma solo il risultato di giudizi squalificanti applicati ad alcuni comportamenti. Da ciò l'idea secondo cui in definitiva la pazzia non è un dato obiettivo, ma solo una diversità rispetto ad una normalità convenzionale (e come tale opinabile). Jervis fa notare che in tal modo «si tendeva a ignorare che i disturbi psichici esistono come tali, cioè come disfunzioni intrinseche alla mente umana, indipendentemente dal loro etichettamento. Come chiunque può leggere oggi in qualsiasi testo di psichiatria, le osservazioni provenienti dai medici di tutto il mondo confermano che nelle loro manifestazioni di base i disturbi mentali presentano aspetti costanti e sono *quasi* altrettanto universali, attraverso le culture, di quanto lo siano le malattie somatiche» (*ibid.*, p. 90).

³⁶ *Ibid.*, p. 54.

³⁷ Cfr. G. STELLI, *Avventure del postmoderno* (1), in «Punti critici», 9 (2004), pp. 51-52.