



Scienza, epistemologia, ideologia

di Francesco Mattei

Grande la confusione sotto il sole. Le parole subiscono continui scivolamenti semantici più o meno volontari. Le filosofie inseguono con andamento asmatico gli eventi reali che si susseguono con impressionante velocità. Termini una volta fortemente caratterizzati da addetti ai lavori, si sono velocemente volgarizzati e sono divenuti, *malgré eux*, insenature naturali in cui trovano comodo rifugio vecchie ideologie o nuove resurrezioni: un luogo di convenienza, insomma, in cui si delocalizzano antichi conflitti una volta giocati in campo aperto.

È quanto accade, forse, con il termine epistemologia. Epistemologia è infatti parola carica di austera severità concettuale e di antica tradizione filosofico-scientifica. Essa indica, o vorrebbe indicare, ciò che dà fondamento alla vera conoscenza. A una scienza che vorrebbe (o dovrebbe) *dire-fare* (così il *léghein* greco) il punto e il modo in cui il sapere trova la verità: una verità che dice il vero sull'essere e sul mondo. *Epistémè* è dunque ciò che traduce conoscenza vera, ciò che individua l'*alètheia* (o più tardi l'*orthòtes*) e le dà un nome.

Detto così, sembrerebbe operazione agevole. Quasi banale. Non necessitante di troppi artifici concettuali. Eppure sappiamo quanto la sua storia sia complessa e quanti accesi fraintendimenti abbiano attraversato la sua costituzione e la sua continua e progressiva trasformazione. Se infatti *epistémè* equivale, nella riflessione greca, a conoscenza vera, contro la probabilità e la fallacia della *doxa*, nella modernità essa si è configurata come il banco di prova in cui la conoscenza si costituisce *come scienza*. E appare perciò, agli occhi di chi frequenta le strade del sapere, come il tribunale concettuale di

— **Francesco Mattei** *Presidente Corso di Studi in Scienze dell'Educazione - Università degli Studi Roma Tre*

fronte a cui dichiarare le ragioni della legittimità di una disciplina che intenda proporsi *come scientifica*. L'epistemologia è così diventata il luogo in cui il *logos* riflette sul *fondamento veritativo* di uno specifico campo dell'esperienza e, conseguentemente, della scienza che quel campo sottopone ad indagine (presumibilmente) scientifica. Questo il terreno su cui riflettere. Ed è il terreno specifico in cui opera il lavoro di legittimazione dell'*epistémè*'.

Nata dunque come conoscenza vera in contrapposizione alla *doxa*, essa è diventata, con il tempo, un terreno in cui esibire ragioni e fondamenti, argomentazioni logiche e risposdenze alla realtà. Ed è questo vario intrecciarsi di ragioni e realtà che chiamiamo epistemologia. Perciò il campo dell'*epistémè* è diventato esso stesso una scienza *iuxta propria principia*, una vera e propria tessitura concettuale autonoma in cui organizzare regole, comportamenti, procedure di validazione: una delle possibili configurazioni e strutturazioni concettuali che, riflettendo sulla natura del fondamento del sapere (o dei saperi), si determina come scienza della conoscenza vera di determinati campi dell'esperienza. È appunto in questo senso che la si connota *come scienza*. Dunque, in definitiva, l'epistemologia si configura come una riflessione razionale che riflette sui fondamenti di una determinata scienza e sui suoi stessi fondamenti.

L'epistemologia potrebbe allora apparire come un luogo molto serio e molto rigoroso. Un po' esoterico e non facilmente accessibile. Eppure, come sopra ricordavo, il termine epistemologia gode oggi di una vasta popolarità e di una credibilità ancora poco scalfita dalla sua proteiforme e un po' patologica diffusione. La ricorsività del termine epistemologia ricorda in qualche modo quello che era una volta il gesto "implacabile" - come diceva anni addietro Franco Rella ripensando alla funzione linguistico-concettuale del *cogito* cartesiano - del termine scienza. O, ancor prima, del termine religione. Tutti termini che delimitavano (e delimitano) campi "forti" di esperienza, di significato, di senso. Ma, perciò stesso, esercitavano (ed esercitano) una funzione di esclusione nei confronti di altri termini non parimenti significanti e significativi.

Che cosa è successo allora al termine epistemologia? È successo che, quello stesso termine, ha dovuto fare i conti con la estrema mobilità e fragilità che connota oggi la trama linguistico-concettuale in cui esso si iscrive. Deve perciò fare i conti con la scienza. Deve fare i conti con la verità. Deve fare i conti con il sapere. Deve fare i conti, anche, con il soggetto che di quella conoscenza o scienza è attore non secondario e non trascurabile. Ma ben sappiamo quanto questi termini versino in acque agitate e poggino

su terreni friabili. Il soggetto è destrutturato. La verità (come sempre) problematica e relativa. La scienza e i saperi assumono consistenza gnoseologica a seconda dei paradigmi di riferimento: taluni sperimentalmente riscontrabili, e dunque solidi e portatori di certezza, altri più fluidi e figli di un qualitativo spesso incerto e di difficile identità. Accade però che, mentre il soggetto incerto e destrutturato ha coscienza del suo sfibrato esaurirsi, è chiamato in pari tempo a esercitare una funzione conoscitiva che solo a lui può appartenere e che solo lui può rivendicare. La verità è entrata in un cono d'ombra semantico in cui, al massimo, può aspirare a percepire frammenti, ipotesi, marginalità inessenziali². E così la scienza - o almeno qualche modulazione scientifica - segue le sorti incerte di quella stessa epistemologia che le dovrebbe garantire terreni solidi e fondamentali solo di principio falsificabili.

Eppure sappiamo che non è così (o, almeno, non è sempre così). Una volta presa coscienza della complessità del problema, subito si dipartono pregiudizi solo apparentemente valutativi, per dirla con il *topos* comune del disincanto weberiano. Giacché, nel tempo del disincanto, si fa fatica a poggiare basi provvisorie ma solide sul terreno della conoscenza.

Come procedere, allora? Come distinguere e circoscrivere gli ambiti di legittimazione del sapere e dei suoi diversi campi di dominio conoscitivo? È stato notato, e secondo me a ragione, che si ha oggi una certa difficoltà a orientarsi nel vasto mondo delle interpretazioni (e anche delle interpretazioni epistemologiche). Ognuno pensa di dissodare terreni fertili e ricchi di non infondate premesse e promesse. In questo, naturalmente, le scienze esatte o dure (le vecchissime *Naturwissenschaften* di diltheyana memoria) hanno un indubbio vantaggio. E tra i nuovi profeti di quella "durezza" conoscitiva - che potrebbe apparire altera, certa di sé e talvolta anche ottusa - sembra allignare una sicurezza non sempre ben riposta. Giacché, come evidente, è certo sempre più dilagante la tendenza più o meno consapevole a una unificazione del modello epistemologico, e ormai quasi definitivamente esemplato su quello sperimentale.

Questa deriva assimilazionista discende certamente dalla maggiore evidenza e plausibilità offerta dallo schema della "verifica" di ipotesi (ipotesi, appunto, più o meno facilmente verificabili). Ed è facile intuire come questo paradigma scientifico-ermeneutico offra un grado di semplificazione e di affidabilità ben superiore ad altri modelli scientifico-epistemologici. La *misurabilità* offre garanzie e sicurezze non sempre alla portata di mano di coloro che indagano sul terreno delle scienze umane, là dove libertà, sentimenti, aspettative, emozioni e tutto ciò che si connota molto semplicemen-

te come ragionevole, arazionale o irrazionale influenza azioni concrete e teorie sempre strutturalmente provvisorie e ipotetiche. Si è ancora, insomma, nel campo delle diltheyane *Geisteswissenschaften*, con una prevalenza sempre più evidente del metodo sperimentale o verificazionista. Il problema che resta aperto, tuttavia, concerne sempre il rapporto esperienza-ragione, realtà-teoria, mondo reale-mondo conoscitivo. Esaurirà, quella benedetta e invocata misurabilità, la sete di conoscenza che la mente dell'uomo interrogante si pone per la sua curiosità sull'esperienza e sulla sua stessa esperienza?

Da qui sembra prendere le mosse, nella sua singolarità, l'attuale propensione epistemologica, sempre più incline ad indulgere verso lidi sperimentali, verificabili, misurabili. Lidi certo legittimi, oggi come ieri preziosissimi nello sviluppo delle scienze e della conoscenza, ma non del tutto nuovi nella loro forma logica e nelle loro pretese esaustive. Sembra infatti, per rimanere in tempi a noi più vicini, di essere tornati ai primi decenni del secolo scorso, quando i neopositivisti logici (dopo le sinuose sfumature dello storicismo tedesco, di un neokantismo ormai alle corde se non logoro, o di uno spiritualismo o vitalismo certo poco "misurabili") impartivano benedizioni o scomuniche *omni scientiae*, a seconda della più o meno convinta adesione alla dottrina *verificazionista*. La lettura verificazionista del *Tractatus* wittgensteiniano aveva lasciato tracce tanto indelebili, in alcuni ambienti scientifico-filosofici significativi, da potersi poco discostare, nella costruzione dei paradigmi scientifici, dalla sicurezza e semplificazione imperiosa della ferrea corrispondenza tra proposizione e realtà e dal suo stringente e costringente isomorfismo. Tutto ciò che non era verificabile era insensato e insignificante. Salvo poi, perché le strade della filosofia (come quelle di Dio) sono infinite, attenuare la durezza della verifica e approdare a una verifica di principio (e non sempre di fatto). E salvando così, in definitiva, molte proposizioni dall'insensatezza³. Tutte le proposizioni scientifico-filosofiche dovevano sottostare, per essere sensate e significanti, al *sigillum veri* della verifica (o meglio, di *quella* verifica).

È facile intuire allora come, con questo criterio, molta della filosofia circolante per testi e teste, mentalità e scuole (anche affermate), dovesse finire per essere cestinata. Non ricorderò qui le posizioni del primo Carnap, certo molto distanti da quelle del secondo Carnap. Né quelle di Reichenbach⁴, di Neurath o di Schlick. Ma cito per tutti, perché tutti ben li rappresenta, la presa di posizione netta e tagliente di Ayer, che così, senza sfumature o distinguo, sentenza: «Il teista, come pure il moralista, potrà credere che la propria esperienza sia un'esperienza che celi una conoscen-

za; ma finché egli non potrà affermare la sua “conoscenza” in *proposizioni verificabili empiricamente*, possiamo esser certi che egli dia ad intendere qualcosa. Ne consegue che certi filosofi, i quali riempiono i loro libri con affermazioni del genere, sostenendo di “sapere” intuitivamente questa o quella “verità” morale o religiosa, offrano solo materiale di ricerca allo psicanalista⁵». E se si ha poca frequentazione con la psicanalisi, altri dirà, con pari disinvoltura, che quando si tratta di etica o di religione, si tratta in realtà di cattiva arte o di cattiva poesia. Perciò, conseguentemente, il primo capitolo di *Linguaggio, verità e logica* non poteva che intitolarsi, necessariamente, “Eliminazione della metafisica”. (Ma sappiamo anche, e non da oggi, che non tutte le epistemologie, anche molto serie, sono passate dalle forche caudine del rifiuto della metafisica. Popper è stato soltanto l’ultimo epistemologo che ha guardato con attenzione alla metafisica come a un prezioso serbatoio di ipotesi).

Quella di Ayer non è la sola strada verso il verificazionismo, ma rappresenta uno dei molti percorsi che hanno provveduto a eliminare la metafisica dalle frequentazioni serie, sensate e “scientifiche” della buona cultura. Esso ha però, nel suo radicalismo neopositivistico, un grande pregio: rappresenta una posizione chiara, netta, definitiva e per nulla ambigua. E la cosa forse più interessante è che molto sperimentalismo (forse puro), nella riflessione sull’educativo e in ambiti non troppo lontani da essa, usa quello stesso paradigma scientifico-epistemologico senza avvertirne minimamente la provenienza e, purtroppo, senza rielaborarne le premesse metodologiche e scientifico-filosofiche. Giacché di visione e premesse filosofiche si tratta. E doverosamente Ayer rende omaggio alla catena storica a cui egli si ricollega: Berkeley, Hume, Russel, Wittgenstein. Senza affatto tacere i suoi debiti con Moore, Schlick, Carnap, Ryle, Berlin, e senza omettere i dissensi anche radicali che da alcuni di essi lo separano.

Perché ricordo queste posizioni di Ayer, uno dei tanti verificazionisti non pentiti? Perché esse mi sembrano solari, patenti, poco manipolabili con gli strumenti di un’ermeneutica scaltra o amica. Ayer separa nettamente le proposizioni analitiche da quelle sintetiche, senza ricorrere alle kantiane sintesi *a priori*. Le une non si possono confutare nell’esperienza, giacché «non asseriscono alcunché intorno al mondo empirico, limitandosi a registrare la nostra decisione di usare certi simboli in certi modi». Le altre, relative a dati di fatto empirici, le ritiene ipotesi che possono essere probabili, ma mai certe. «E nel dar ragione del metodo per la loro conferma - asserisce - protesto d’aver spiegato la *natura della verità*⁶».

Come fraintendere, allora, posizioni così nette? Come districarsi in futili annessioni, travisamenti, annacquamenti? La cosa non è possibile, e non sarebbe certo credibile. Eppure qualche dubbio resta sulla perentoria determinazione di queste posizioni, qualcosa che dice di mondi sensatamente non investigabili con queste pur nobilissime premesse. E questo dubbio rinvia non al Wittgenstein del *Tractatus*, ma a quello delle *Ricerche filosofiche*⁷ e prima ancora a Kant. A questi Ayer rimprovera di aver certo escluso la possibilità della metafisica come scienza, ma non per “ragioni di logica”, bensì “per un dato di fatto” (giacché l’intelletto umano non può che smarrirsi oltre i limiti dell’esperienza possibile)⁸. E la stessa obiezione egli rivolge a Wittgenstein e a Bradley, quando questi, ripensando il famoso limite⁹ wittgensteiniano, così seccamente depositato nella prefazione al *Tractatus*, sostiene che «chi si accinge a dimostrare l’impossibilità della metafisica è un fratello metafisico con una propria teoria da opporre¹⁰».

Non voglio qui sciogliere la disputa, del resto notissima ai più, ma non mi sembra inutile contestualizzare i termini del problema epistemologico-conoscitivo. Il Wittgenstein che chiude la famosa *Prefazione* rilevando «quanto poco sia fatto dall’essere questi problemi risolti», ha chiara una cosa: il *Lebenswelt* è più ampio e più ricco di esperienza e bisognoso di conoscenza di quanto questa impostazione logico-verificazionista possa far credere. Ed è questo l’orizzonte che si apre allora alla sua investigazione e a quella di coloro che si affannano, da secoli, attorno al mondo dell’umano. Il che non esime certo dal rendere ragione del bisogno di quell’epistemologia che ha avuto in Kant un padre nobilissimo: quando questi ha voluto, per primo, tracciare un limite alle possibilità conoscitive della ragione, ponendo magistralmente i confini della conoscenza *come scienza* e della ragion pratica come conoscenza di altra natura (certo non meno importante, ma sicuramente di diversa natura)¹¹.

Quali sono, allora, i nodi teorici attorno a cui la disputa si dipana? Anzitutto, una semantica del termine “verità”. E giustamente Ayer reclamava, in questa direzione, di aver dato ragione, con il suo metodo di *verifica empirica* delle ipotesi, della *natura della verità*. È sufficiente e idonea, questa accezione di verità, per soddisfare tutte le interrogazioni dell’uomo in ordine ad una conoscenza plausibilmente scientifica?

Posto così il quesito, viene posto in essere anche un altro termine della discussione. Ci si trova infatti di fronte ad una verità *scientifica*. Ma qual è l’accezione del semantema “scienza”? La tendenza all’unificazione del termine scienza, e del relativo paradigma epistemologico, come non pochi cultori di scienze umane tendono a fare, pone problemi non marginali. Posso-

no, queste scienze umane, godere della sicurezza di validazione delle scienze esatte o dure? Qual è l'esperienza che esse indagano? Quale la natura di questa esperienza?

Come si vede, i termini del problema, quando tra loro si connettono, diventano più complessi e vanno indagati con altra sensibilità e forse con altra acribia culturale. E non è sufficiente assumere un paradigma pur valido e nobilissimo per muoversi con legittimità e sicurezza tra le proposizioni "scientifiche" che hanno la pretesa di dire il vero. La "cosa" che esse vogliono indagare non è del tutto estranea allo strumento utilizzato per conoscerla. E da qui nasceva la non banale constatazione di Dilthey (e dello storicismo tedesco) della diversa natura che caratterizza le "scienze dello spirito" e le "scienze della natura". Tutti coloro che hanno tentato di superare quella frattura (o quella particolare dissimmetria) tra le diverse proposizioni scientifiche hanno finito per impantanarsi nella vaghezza euristica o nella confusione concettuale. Altri, più improvvidi, hanno semplicemente cancellato dal novero della conoscenza sensata mondi reali connotati da grande effettualità per l'uomo individuale e per l'uomo storico-sociale. E i tentativi sono stati fatti nelle due direzioni. C'è chi ha voluto assimilare le "scienze umane" alle "scienze esatte", enfatizzando la verificabilità dei dati sottoponibili ad osservazione, e dunque quantificabili e misurabili; altri hanno voluto guardare alle "scienze esatte", utilizzando i dati della fisica novecentesca e della non-neutralità dell'osservatore, per modellare le "scienze dure" sul paradigma delle "scienze umane"¹². Altri, vedi Popper o Feyerabend, hanno riflettuto sulla natura delle proposizioni scientifiche e sulle epistemologie che le sorreggono. Ma su questi autori non sarà inutile riflettere con maggior calma e meno sbrigativamente.

Per ciò che qui interessa, sarà bene interrogarsi sulla natura di quelle proposizioni delle scienze umane che sfuggono al vaglio del paradigma scientifico-sperimentale e alla sua efficacia di validazione. Per essere più espliciti: se la psicologia sperimentale, la sociologia sperimentale o la pedagogia sperimentale possono utilizzare criteri in qualche modo assimilabili alla "durezza" del metodo scientifico-sperimentale, che ne sarà delle altre proposizioni (scientifiche o pseudo-scientifiche?) che parlano dell'uomo con altre categorie e altra sintassi? Saranno espunte dal discorso attorno all'uomo e alla società? Su di esse sarà calata la simpatica mannaia di Ayer, ancor più affilata del rasoio occamiano? Questo il problema. Sarà sufficiente la pista wittgensteiniana del "criterio d'uso" del linguaggio? O non sarà un po' poco per separare la conoscenza vera o probabile dall'omiletica e dall'esortazione parenetica? In materia, né l'avversione hegeliana per l'edificazione,

né la positività dei *Discorsi edificanti* kierkegaardiani possono offrire contributi significativi. Giacché occorre mettere ordine nella relazione essere-verità-scienza. Il legame conoscitivo che le lega, decreta anche la sensatezza e la legittimità delle proposizioni che quel legame esprimono.

In gioco, com'è evidente, viene qui posto il valore della parola, dell'antico *logos* che sempre ha dovuto confrontarsi con la ricerca della verità: verità che è sempre stata al centro della riflessione filosofica e che, nelle sue plurime definizioni, ha determinato il profilo del rapporto pratico-conoscitivo di essere-*logos*-uomo¹³. La scienza, quando ha assunto un suo statuto conoscitivo autonomo, non ha fatto che dare nome e numero al mondo (la fisica come matematizzazione della natura), e l'antica *physis* ha allora svelato parte del suo costituirsi in quell'*epistème* che l'ha decodificata e conoscitivamente ri-codificata. Perciò il discorso sulla verità è entrato *de jure* nel discorso sulla conoscenza e sulla scienza. La riduzione semantica del concetto di verità ridurrebbe anche l'oggetto del conoscere: che non si limita alla natura, ma che ha come oggetto un concetto di esperienza certamente più vasto ed articolato.

Non ricorderò perciò, in questa sede, il lungo discettare dei francofortesi, sulla scia di Hegel e di Marx, sulle morfologie della ragione (soggettiva, oggettiva, assoluta,...). Ma la preoccupazione espressa da un Horkheimer ormai non più giovane a Hersche, che lo interroga sulla forma della verità, non mi sembra del tutto trascurabile. «Io credo - afferma - che oggi gli uomini abbiano bisogno di dare un "senso all'esistenza", e che per questo i giovani sentano acutamente la debolezza e l'insufficienza di tante cose, ma soprattutto della scienza così come viene insegnata nelle scuole e nelle università. Nel corso della storia recente, lo scientismo ha avuto la meglio sul romanticismo, trasformandone completamente la visione del mondo. Se però si finisce col considerare impegnativo e degno di fede soltanto ciò che si manifesta nell'ambito della scienza, l'inevitabile risultato è la disperazione¹⁴».

Il salto è forse troppo rapido. Si passa con vertiginosa immediatezza dalla scienza (qui scientismo) al senso dell'esistenza. Ma non sfuggirà, pur nella contrazione del ragionamento, la preoccupazione del vecchio Horkheimer, a cui sta a cuore l'esigenza di non ridurre la conoscenza-verità ad esattezza. Se la prima ha come sfondo l'antica *alètheia*, un disvelamento dell'essere che si fa progressivamente manifesto all'*ànthropos*, includendo così stratificazioni di senso e di significati plurimi, la seconda necessita di scelte, criteri, corrispondenze (uno spettro convenzionale entro cui iscrivere i dati di corrispondenza enti-razionalità: si è ancora, insomma, dopo lungo pere-

grinare, in quel processo di entificazione dell'*einai* su cui, sulle orme di Heidegger, tanto si è salmodiato).

Fuor d'ironia, ci si trova di fronte ad una diversa accezione di paradigma: ragione, scienza, qualità della conoscenza necessitano di contesti, esplicitazioni, determinazioni semantiche. E Horkheimer, che ha ben frequentato le pagine kantiane o hegeliane, non è affatto tenero con una scienza troppo invadente e onnicomprensiva (quanto a matrice di senso). Non le riconosce, in particolare, il diritto di dire e stabilire che cosa sia la razionalità. Così Horkheimer: «Ma la ragione, in sostanza, può essere promossa e sostenuta soltanto correggendo ciò che oggi pretende di essere l'unica ragione, cioè la scienza. La scienza attuale non viene utilizzata, come sarebbe necessario e ragionevole, *in quanto strumento*, ma viene semplicemente interpretata come *la verità*. A tutti è noto che oggi la scienza è giudicata l'unico atteggiamento intellettuale possibile [...]. E quell'idea, o meglio, quell'opinione sedicente filosofica che si chiama positivismo non è altro che l'innalzamento della scienza al rango di verità¹⁵». Perciò, icasticamente, egli definisce il positivismo come «l'incapacità di capire la differenza tra *verità* ed *esattezza*¹⁶». Una identificazione, questa, che restringerebbe molto lo spazio della verità (e della ragione che la ricerca) e che disseccherebbe irrimediabilmente le radici ramificate che nel profondo continuamente la alimentano.

Non inseguirò oltre Horkheimer, per sentieri a lui familiari e che a lungo ha battuto. Né mi attarderò sulla prosecuzione dell'argomentare in *La nostalgia del totalmente Altro*¹⁷, là dove il filosofo francofortese si sofferma sulla necessità di non inaridire la vena teologico-religiosa per mantener viva la potenza del negativo tanto necessaria ad alimentare la teoria critica¹⁸. Ciò che mi sembra però interessante, nel caso, è il limite che egli tenta di porre all'assolutismo di un paradigma di scienza onnicomprensivo e troppo determinante (e dunque *eo ipso* anche escludente) nella *costruzione di significati* che eccedono la sua esperienza e la comprensione di quella stessa esperienza. E la critica che egli rivolge, senza indulgenza, alla razionalità weberiana va in quella stessa direzione¹⁹. Perché, in definitiva, si sta disputando sulle forme della ragione, sulle condizioni di possibilità della verità, sugli atteggiamenti che ne conseguono per la condotta *pratica* del soggetto.

Questo, mi sembra, il punto di approdo di Horkheimer: la scienza non è l'unica forma di conoscenza; la verità non è soltanto l'*esattezza* offerta dalla conoscenza tecnico-scientifica (che è, poi, soltanto una declinazione aggiornata della mai dimenticata *adaequatio rei et intellectus*); la ragione esplo-

ra altre dimensioni e dice altre esperienze non riconducibili o riducibili all'esperienza scientifica misurabile. E si è giunti, come si vede, su sponde del tutto opposte a quelle ben delineate e argomentate da Ayer, sempre invocando, però, la presunzione di aver attinto un significato definitivo (e adeguato) di verità. Ma è palese che ciò che per Ayer era semplicemente vero, per Horkheimer è più modestamente esatto. Ed è interessante come tutti e due utilizzino (del tutto legittimamente, avendoli definiti) i termini scienza e verità.

Dunque, ricomponendo i frammenti: la verità ha più accezioni; la scienza ha più accezioni; l'esperienza ha più accezioni. Anche l'epistemologia ha più accezioni? Sembra difficile dubitarne. Torniamo perciò al tema delle forme di scienza e delle forme di legittimazione della scienza (epistemologia).

Dove cercare i fondamenti logico-concettuali legittimanti? Questo il problema. Giacché, tanto Ayer che Horkheimer ci appaiono *logicamente* legittimati entro le regole in cui hanno descritto il loro gioco linguistico-concettuale. Il problema è semmai un altro: questo gioco linguistico-concettuale può essere giocato su tutti i campi in cui si gioca linguisticamente l'esperienza umana? Ayer ha descritto una esperienza *scientifica*, escludendo che il resto dell'esperienza umana (esperienza descritta con l'arte, la religione, la medicina, l'economia, la psicologia, la sociologia, la filosofia non scientifica... e tutto ciò che l'uomo ha sempre chiamato *humanitas* e oggi "scienze umane") possa essere descritta in forme scientificamente valide e universalmente riscontrabili e documentabili. Horkheimer ritiene che il tentativo di Ayer sia un dannoso restringimento del concetto di "ragione-razionalità" e una pericolosa pandemia dell'ipertrofia riduzionistica della scienza. Perciò, quella ragione, mai riuscirà a dar conto "scientificamente", secondo lui, dell'agire umano che si consolida in forme storico-sociali, economiche, giuridiche, religiose, educative, statuali... Horkheimer chiama questo gioco linguistico-concettuale "teoria critica", ma si tratta in definitiva di una sintassi filosofica che si autocomprende come non impari al lavoro di "spiegazione" o almeno di "comprensione" della storia dell'uomo. Ci si trova di fronte ad un gioco "scientificamente" plausibile?

E torniamo così all'interrogativo che più volte si è già affacciato al nostro domandare: si dà un senso univoco di ragione, scienza, teoria scientifica, epistemologia? Sembrerebbe proprio di no, anche se non manca chi ha voluto tentare, come sopra ricordavo, di unificare i due metodi, i due paradigmi, le due accezioni di significato.

Il metodo sperimentale (induttivo), come abbiamo appreso definitivamente da Galileo - ma il suo traguardo è il frutto di un lungo apprendistato del-

la storia della scienza - necessita di osservazioni, ipotesi, verifiche sperimentali, formulazione di leggi. È la matrice logico-epistemologica delle cosiddette scienze esatte (o dure), e a essa farà riferimento secoli dopo lo storicismo tedesco nel riproporre il problema del metodo. Il metodo ipotetico-deduttivo, invece, ha altra storia e altre caratteristiche, ma uguale pretesa di attingere il reale nella sua dimensione veritativa senza dannarsi con l'*experimentum crucis* della verifica, o, meglio, di una accezione di verifica. Inutile ripercorrere qui la storia di un percorso parallelo e spesso conflittuale tra le due strade (appunto, i due *metodi*). È la via "in su" e la via "in giù" di Parmenide o Platone, ed è la contrapposizione tra il metodo di Cartesio e la scienza nuova vichiana, per giungere fino alle contrapposizioni tra idealismo e positivismo, storicismo e neopositivismo logico.

Il Novecento, naturalmente, non ha placato la polemica, anzi l'ha forse acuita. Perché? Perché la riflessione sul metodo è venuta in primo piano: tanto per l'accelerazione progressiva di scoperte scientifiche sempre più esaltanti, dopo le grandi acquisizioni basilari dei secoli precedenti, quanto per la mancanza di figure filosofiche statuarie che potessero segnare il secolo (erano scomparsi i Kant, gli Hegel, i Marx, i Nietzsche... ed erano comparse le scuole e i capiscuola - poca cosa rispetto ai grandi!). Ma naturalmente, non si possono dimenticare i progressi della logica, della matematica, della fisica, della chimica, della biologia e di tutto ciò che appare compatto e concettualmente (e *logicamente*) ben strutturato. Il versante "umanistico" appariva invece composito, frastagliato, preda di forti ideologie e (necessariamente) deboli filosofie. Insomma, poco "esplicativo". La scienza esatta offriva predittività, certezza, universalità, riproducibilità. Le "scienze umane" porgevano comprensioni, descrizioni, analisi, storie, casi, auspici, naufragi... e tutto ciò che rimaneva nell'ambito di una comprensione *ex post*. Troppo poco per identificarsi o sovrapporsi al robusto "nesso causale" della scienza dura e alla consequenzialità stringente della logica. Ma la tentazione di modellizzazione ed esemplarizzazione era naturalmente presente. Come presente era, nel pensiero filosofico-umanistico, la consapevolezza che la scienza esatta non avrebbe offerto sponde comprensive o esplicative alle esaltanti o deprimenti vicende dell'*humana conditio*. La società conosceva accelerazioni e conflitti. L'individuo appariva incredulo o inerme (quando non partecipe entusiasta) di fronte agli assolutismi distruttivi che lo sovrastavano. Non era dunque facile resistere al richiamo attrattivo del paradigma euristico-epistemologico delle scienze della natura.

Mi rendo conto di quanto questi pochi cenni appaiano insufficienti per soddisfare del tutto la curiosità di spiegare il potere alcinesco (per dirla con

Croce) del modello di indagine delle scienze esatte. Ma non mi sembra che si possa prescindere da questa situazione storica di fatto. Anche se, a onor del vero, quando si tenta di sovrapporre i due modelli non si fa che prescindere da analisi (anche sommarie) di questo genere.

A che punto siamo allora arrivati? La mia impressione è che siamo ancora rimasti alla “frattura” kantiana. E, per quanto mi riguarda, direi alla sana frattura kantiana. Il limite kantiano dell’uomo che fa scienza (*Critica della ragion pura*) e dell’uomo che vuole e che spera (*Critica della ragion pratica*), nonostante i superamenti fichtiani o hegeliani, non mi sembra ancora superato. L’uomo che *scientificamente* conosce e l’uomo che *moralmente* agisce stanno ancora vivendo il loro esperimento di coabitazione. E non so se l’uomo del bello o del sublime, o quello che “giudica”, riuscirà oggi a tenere in equilibrio l’unità del kantiano soggetto trascendentale. Sembra insomma che l’esperienza “naturale” e l’esperienza “storico-morale” abbiano alfabeti diversi e diverse teoresi. E non sempre sovrapponibili. È quanto coglie con acutezza Goldman: sembra impossibile ricomporre in unità l’uomo diviso kantiano. Perciò di Kant saranno date molteplici letture e mai convergenti. Le *Critiche* daranno luogo a differenti scuole di pensiero ma mai ritroveranno quell’unità che nemmeno in Kant, d’altronde, avevano mai conosciuto²⁰.

Il neopositivismo logico, come ricordavo, non farà che radicalizzare un lato del problema. Perciò espungerà dalla riflessione filosofica spiriti e metafisiche, morali e teologie, e inchioderà ogni proposizione sensata e significativa al palo epistemologico della verificazione. Il neoidealismo, al contrario, rivitalizzerà lo spirito e farà della scienza qualcosa di molto diverso dalla specularità fatti-teorie che il positivismo aveva faticosamente (e per Popper grossolanamente) elaborato. Ed è proprio il citatissimo Popper a forzare la gabbia della verificabilità e a immaginare una struttura della scienza sempre ipotetica e sempre provvisoria (più idealistica, probabilmente, di quanto egli stesso potesse riconoscere, come afferma il suo discepolo antagonista Feyerabend). Sta di fatto, comunque, ed è ciò che qui interessa, che una struttura rigida della scienza non riesce del tutto ad accomiarsi dalle conquiste del positivismo e vive con duplice tensione il suo statuto epistemologico. Se un’epoca ha conosciuto l’esemplarità del modello delle scienze esatte, modello rassicurante e dagli effetti ostensibili, un’altra, forse quella più recente, ha preso coscienza della complessità della pre-comprensione con cui si guarda ai fatti, finendo con il maturare una diversa coscienza della complessità della struttura teorica della scienza.

Come dicevo, è il dilemma che già Kant aveva magistralmente evidenziato. Il regno della necessità (scientifica) ha ragioni interne del tutto diverse dal regno della libertà (morale). Nell'uno regna la necessità e l'oggettività universale. Nell'altro la ragion pratica si dà leggi che devono regolare la somma libertà del soggetto. E a poco valgono, come noto, le determinazioni delle categorie a priori che «fanno scienza». Il sapere (scientifico) del mondo oggettivo ha poco da dire all'uomo-che-vuole e che si trova di fronte al dilemma della libertà. L'uomo *che sa* è altro rispetto all'uomo *che deve* (e può) volere, perché l'uno è legato a dati oggettivamente ineludibili, l'altro ha come suo *limite* la sua stessa libertà e la determinazione di essa²¹.

Non sfuggirà, allora, il motivo di questa insistenza: la soluzione del dilemma influisce significativamente sulla configurazione delle scienze e, ancor più, sull'autocomprensione che esse hanno di sé. Non è mancato, in proposito, chi ha messo in guardia dagli opposti pericoli in cui possono incorrere le scienze. Se esse privilegiano il lato misurabile e ostensibile, enfatizzando l'aspetto quantitativo e producendo risultati nel progresso della conoscenza, rischiano però, in pari tempo, di lasciare impensato il lato qualitativo, il lato che evidenzia la specificità *umana* delle scienze umane. Se si addolorano attorno al lato soggettivo (o soggettivistico) dell'umano, possono facilmente cadere (o scadere) nel parenetico e nell'esortativo. Il che può risultare indolore o mistificatorio, ma anche, come il Novecento ha tristemente e crudamente dimostrato, può assumere il volto tragico di una devastante ideologia.

Questa ambivalenza ha fatto scorrere fiumi di inchiostro fra i cultori delle scienze umane. Tutti reclamano dignità «scientifica» per la propria disciplina. Pochi possono esibire credenziali inconfutabili, quando a essere indagato è il soggetto e il mondo che egli ha costruito o costruisce (si pensi alla storia, alla politica, ma anche all'economia o al diritto)²². Da qui il proliferare del versante *ermeneutico* nella «giustificazione» statutaria o epistemologica delle discipline umanistiche. Ognuna si (auto) giustifica reclamando specificità nell'oggetto e comunanza di strumentazione nell'indagine. Ma la ricercata universalità e la trasferenza propria delle scienze esatte appaiono spesso desideri più che realtà. Molta di quella «scienza» è conoscenza *ex post*, descrizione (o giustificazione) di quanto accaduto. La capacità di predizione e di previsione tipica delle scienze esatte - dove è presupposta l'uniformità della natura - è molto debole nell'ambito delle scienze umane (che si limitano, spesso, a ripercorrere le sorti della esecrata nottola di Minerva di hegeliana memoria).

È questa situazione di ambivalenza che spinge le scienze umane a privilegiare ora l'uno ora l'altro versante. Abbiamo così una sociologia qualitativa e una sociologia statistico-descrittiva; una psicologia umanistica e una psicologia sperimentale o comportamentista; una pedagogia umanistica e una pedagogia (neutralmente o appassionatamente) sperimentalista. Ma il problema, come abbiamo tentato di evidenziare con gli accenni all'economia, esiste anche per le altre discipline umanistiche.

Da che cosa deriva allora questa ambiguità? Mi sembra di poter dire che essa è originata dalla particolarità dell'oggetto di indagine e dagli strumenti metodologici dell'indagine stessa. Da una parte, quando a essere indagato è il soggetto e il suo mondo, vengono meno (o possono venir meno) quelle condizioni "oggettive" che permettono l'uso di strumenti neutrali capaci di osservare, definire ipotesi, fare verifiche, formulare leggi esplicative e predittive (giacché il soggetto è, nello stesso tempo, oggetto e attore dell'indagine)²³. Dall'altra, il concetto di "esperienza" appare nei due contesti di indagine del tutto diverso. L'esperienza *umana* e l'esperienza *naturale* non sono esattamente sovrapponibili. Perciò il *Lebenswelt* non è indagabile con la strumentazione scientifico-naturalistica, ma si ricorre ad altre categorie, e l'ermeneutica, la filosofia morale, la filosofia politica... - tutto l'armamentario, insomma, delle scienze umane, - usano diversa attrezzatura di spiegazione (*Erklärung*) o di comprensione (*Verstehen*). E allora l'esperienza o è *Erfahrung* (esperienza misurabile) o è *Erlebnis* (esperienza vissuta).

Non sarà del tutto inutile, in proposito, ricordare le oscillazioni storico-concettuali che in materia si sono susseguite. Hegel e l'idealismo (non ultimi Croce e Gentile) hanno tentato di riportare la natura entro le categorie dello spirito (si pensi alla grandiosità e alla centralità del concetto di esperienza nella *Fenomenologia* hegeliana). Il positivismo, ma ancor più il neopositivismo, hanno tenuto l'atteggiamento opposto: hanno tentato di indagare (*iuxta principia scientiae*) il mondo storico-individuale sottoponendolo ai principi logico-epistemologici delle leggi naturali. E su questa estensione, forse impropria, si sono adagate diverse scienze umane che sentivano più acutamente di altre la necessità di "scientificizzarsi", di far poggiare su terreni meno friabili le loro teorie delle dinamiche e della comprensione del soggetto. Lamentano perciò, i sociologi sopra citati, i limiti di una "sociologia senza soggetto", una sociologia che dipende «[...] da forze che si sottraggono al controllo del soggetto», dove regna sovrana «la mancanza di riflessività e di intenzionalità, il primato dei determinismi sociali». «L'analisi della soggettività - essi dicono - ha finito così, per un verso o per l'altro, per essere vista come un territorio riservato ad altre scienze sociali²⁴ [...]».

Su questi confini incerti, non è poi così strano che le fondamenta su cui si reggono le argomentazioni scientifiche possano vacillare e offrire spazi per l'ideologia. È dunque necessario avere piena coscienza del gioco a cui, per dirla con Wittgenstein, si sta giocando. Senza "false coscienze". Senza giocare, cioè, come ha avvertito Bobbio, il gioco spurio dell'ideologia (in senso stretto). E qui l'elenco, disciplina per disciplina, sarebbe assai interessante da comporre. Le scienze esatte sanno di giocare con molti margini di vantaggio. Ma anche per loro vige il rigore del "limite" wittgensteiniano, e «su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere²⁵». Quando quelle scienze parlano, "a mo' di scienza", al di là del loro territorio, devono avere la consapevolezza di utilizzare regole di cui non hanno la piena padronanza e, soprattutto, sapere che stanno utilizzando altri criteri semantici e sintattici. L'autorevolezza scientifico-epistemologica non è trasferibile su terreni impropri. Perciò sembra sempre attuale il monito del grande giurista seicentesco Alberico Gentili (*Silete theologi in munere alieno*): con l'avvertenza, non scontata, che quel monito va ora esteso. Esso non riguarda più soltanto i teologi, ma tutti coloro che scorrazzano liberamente in campi impropri nel nome oggi sacro della scienza o dell'epistemologia. Avverti drammaticamente la cosa Carl Schmitt nel dopoguerra, quando trasformò quel monito in *Silete jureconsulti*, tanto la tragedia era stata grande e tanto il diritto formale gli appariva impari a sanare le ragioni della scissione storico-politica e a promuovere la riconciliazione. Che dire allora dell'economia, della psicologia, della sociologia, della pedagogia, della filosofia?

Senza ripercorrere tutta la travagliata vicenda della storia dell'ideologia, non mi sembra inopportuno richiamare a una vigilanza discreta nell'uso dello strumento scientifico-epistemologico. Esibire le ragioni di un paradigma scientifico significa esporre in pubblico motivazioni e prove, ipotesi e riscontri fattuali, interpretazioni o visioni del mondo. E le distinzioni qui contano, perché denotano il campo di significanza in cui si gioca la partita. Se pensiamo alla vicenda Galileo, ormai segno di contraddizione permanente per scontri ideologico-scientifici, la cosa appare illuminante. La contestazione a Ratzinger, da parte di scienziati illustri de "La Sapienza", avviene apparentemente in nome di citazioni anarco-epistemologiche (Feyerabend) o di concezioni dello spazio cosmologico ad opera di un interprete marxista rispettatissimo (Bloch). Sta di fatto, però, che Feyerabend è qui in buona compagnia del poco amato maestro fallibilista Popper (quando questi difende il card. Bellarmino dall'accusa di oscurantismo e imputa a Galileo di non comprendere la natura *ipotetica* delle proposizioni scientifiche)²⁶. La discussione rimane naturalmente aperta, ma si avverte la ne-

cessità urgente di distinguere gli ambiti in cui si gioca la partita scientifico-culturale. Non si vede, altrimenti, come potersi sottrarre a un uso ideologico delle affermazioni scientifiche e come stabilire regole e comportamenti di “demarcazione”.

Se spostiamo la disputa in ambito filosofico, la cosa non è meno evidente. Se il marxismo ha declassato la scienza a prodotto ideologico, frutto di un capitale che doveva attrezzarsi (anche culturalmente) per giustificare le proprie scelte disumananti, non ha però rinunciato a pretese scientifiche. E insieme a questa scelta culturale di fondo, ha trascinato con sé anche altre scienze umane, sospese così tra paradigmi scientifici spesso connotati da opposte esigenze e da opposte peculiarità. Cito per tutti la chiara posizione di un Garaudy ancora marxista, quando egli ben individuava lo scivolamento del marxismo da un modello di razionalità hegel-fichtiana a un modello di razionalità positivista: «Marx è uno dei giganti del pensiero occidentale, proprio in quello che esso ha di più occidentale. Ed è stata la sua concezione del razionalismo a facilitare, nei discepoli, una deviazione e una falsificazione del marxismo. Karl Marx dà alla parola “scienza” il senso di un sapere fondato, alla stessa maniera in cui Hegel intende la “scienza della logica” o Fichte la “dottrina della scienza”. I suoi discepoli hanno interpretato le sue idee in maniera molto positivista²⁷». Da questo andirivieni²⁸ scientifico-epistemologico al relativismo culturale e agli “stili di pensiero” il passo è breve. Ed è quanto Colletti descrive con lucido disincanto²⁹.

Non è mancata, questa ambiguità, anche in ambito pedagogico. E ben l’ha rilevata Granese con efficacia e lucidità, arrivando a parlare di «pedagogismo pelagiano» e *vulgatae* volontaristiche tra loro in netto contrasto per ispirazione di fondo e regole scientifico-epistemologiche. Così Granese: «[...] il marxismo ha potuto alternativamente ispirare, autorizzandoli con i propri testi canonici e con la propria “vulgata”, itinerari di pedagogismo “pelagiano”, e teorie educative che nella loro declinazione anti-umanistica rendevano particolarmente ardua quella agognata conciliazione degli opposti a cui la pedagogia scientifico-empirica (della quale non vanno dimenticate o sottovalutate le grandi benemerienze) si è votata nello stesso spirito in cui - in generale - la scienza... si è consacrata al compito di demarcare l’intelligibile dal non-intelligibile[...]»³⁰. E ancora: «Sicché si può dire che il marcato pelagianismo del marxismo volontaristico è attenuato o addirittura negato dal determinismo del marxismo deterministico; il quale - ancora una volta nel segno di una *sconcertante ambiguità* - si è voluto caratterizzare (autoproclamandosi tale) come “scientifico” e anti-utopistico: l’ambiguità consiste nel fatto che qui per un verso la scientificità si presenta

nella declinazione pelagiana di un sapere che consente di determinarsi consapevolmente, seguendo i metodi di quella che è stata chiamata “razionalità classica”; e anche nella declinazione di un sapere più autentico e sostanziale o radicale, con note di sapienzialità, che non autorizza un affidamento alla *piccola razionalità efficace*, e viceversa immette a una considerazione del reale a cui le normali categorie della *razionalità efficace* non consentono l'accesso³¹».

Da qui a parlare di una “scientificità pedagogica” *sui generis*, come fa Graneese, il passo è breve. Anzi obbligato³². A patto di dichiarare che la cultura pedagogica - o meglio, una parte non marginale della cultura pedagogica - tenta (o ha tentato) di conciliare esigenze che vanno ben al di là del limite tracciato dal Wittgenstein del *Tractatus*. Non per niente il pedagogista sardo fa esplicito riferimento al marxismo e al cristianesimo (qui in versione di cultura pedagogica). Chiamati a tenere insieme «le esigenze di totalità e le evidenze di una finitezza che a quelle esigenze si rapportano» non possono che parlarsi con altri codici rispetto a quelli della logica scientifica e dell'efficacia strumentale dell'interrogazione sulla natura. Ma ciò dipende dalla natura delle domande che si pongono alla ragione. Ad una razionalità *scientifica* esse risultano semplicemente incomprensibili. E come il leone di Wittgenstein, se potesse parlare noi non lo capiremmo.

Questo mi sembra lo *status quaestionis*. Non si ignorano naturalmente i tentativi di superamento di questa frattura: alcuni generosi, altri lucidi, altri ancora pasticciati da un meticcio solo strumentale (*id est* ideologico). Anche se mi rendo conto, e non potrebbe essere diversamente, che resta il dovere di continuare a indagare, interrogare, formulare ipotesi, tentare proposte di soluzione ai molti interrogativi che la realtà *naturale* e quella *storico-individuale* continuano a sottoporre all'intelligenza dell'uomo. *Navigare necesse*, ammoniva Plutarco. Ma, se possibile, con una coscienza meno anestetizzata. E con la consapevolezza, anche questa necessaria, che l'*igiene epistemologica* non è mai pleonastica nel processo di ricerca.

note

¹ Sul senso dell'*epistème* e del divenire storico in filosofia, cfr. l'impostazione sempre originale, e in linea con l'intero suo pensiero, di Severino «*Epistème* e destino», in E. Severino, *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire*, Bur, Milano 2006², p. 12 e ss. E ancora: M. Manno, *La struttura paidetica del discorso filosofico*, cit., p. 8 e ss.

² È quanto ha cercato di illustrare F. Lyotard nell'ormai classico e fortunato libretto *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1987³, e che io stesso ho ripreso nel mio *Sapere pedagogico e legittimazione educativa*, Anicia, Roma 2003², ove ho tentato di illustrare le ragioni della paralogia e le sue stesse contraddizioni in merito alla riflessione sull'educativo e sulla teoresi pedagogica. Ma è anche il tema che ha percorso, nell'orizzonte italiano, tutta la tessitura concettuale del cosiddetto “pensiero debole” e le aspre polemiche che lo hanno

sempre accompagnato. Perciò Vattimo si è soffermato su quel “credere di credere” che non è certo limitato all’ambito teologico-religioso, ma che attraversa tutta la forma più radicale del conoscere in modo incontrovertibile. Da qui il suo ultimo e forse definitivo *Addio alla verità*, Meltemi editore, Roma 2009, dove un paradigma dialogico-pluralista tenta di “costruire” una verità condivisa e una socialità tollerante. La metafisica è tramontata e le interpretazioni si danno in caleidoscopiche pluralità interculturali. Da cui, *necessariamente*, discendono società reciprocamente tolleranti e multiculturali. L’Occidente è definitivamente tramontato nell’accezione del *Logos* classico. Ed è curioso che un Vattimo, lettore attento di un Heidegger fin troppo grecizzante, sia definitivamente approdato a questo “addio alla verità”. Addio, forse, non indolore. Per un approccio sociologico a temi limitrofi cfr. R. Boudon, *Il relativismo*, il Mulino, Bologna 2009.

³ Mi permetto di rinviare, per una discussione non contratta sull’argomento, ad un mio precedente lavoro: *Il linguaggio scientifico tra scienza e didattica*, in F. Mattei, *Scienza Religione Filosofia. Intersezioni pedagogiche*, Roma, Anicia 2002, p. 15 e ss.

⁴ Cfr. H. Reichenbach, *L’analisi filosofica della conoscenza scientifica*, Padova 1968, con Prefazione di R. Carnap. Di R. Carnap ricordo *La costruzione logica del mondo* (1928) e *Sintassi logica del linguaggio* (1934); di Schlick, *L’essenza della verità nella logica moderna* (1910), *Discorsi di etica* (1930), e la famosa polemica sui «Protocolli» in *Sul fondamento della conoscenza*, La Scuola, Brescia; di Neurath si dà una bibliografia sterminata, ma qui voglio ricordare soltanto *Fondazioni delle scienze sociali* (1944), *Quaderni filosofici* (1946) ed *Empirismo e sociologia* (1973).

⁵ A.J. Ayer, *Linguaggio, verità e logica* (1946), Feltrinelli, Milano 1975², p. 158 (c.m.).

⁶ *Ibid.*, p. 5 (c.m.).

⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1922), trad. it. a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1964; *Ricerche filosofiche* (1953), trad. it. a cura di R. Piovesan e M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967.

⁸ Cfr. A.J. Ayer, *Linguaggio, verità e logica*, cit., p. 11.

⁹ «Ché, per tracciare al pensiero un limite, dovremmo poter pensare ambo i lati di questo limite (dovremmo dunque poter pensare quel che pensare non si può)» (*Tractatus*, Prefazione).

¹⁰ A.J. Ayer, *Linguaggio, verità e logica*, cit., p. 12.

¹¹ Non mi soffermo qui sul ruolo determinante di Kant nella costituzione del discorso epistemologico. Per quanto concerne il versante dell’epistemologia pedagogica, mi permetto di ricordare il lungo passaggio di M. Manno su spaghe kantiane e sui suoi numerosi e significativi lasciti (al di là di “superamenti” idealisti o marxisti). Rinvio, per ciò, a M. Manno, «Ricordando Kant», in *Ricordando Alcibiade. Memorie e pretesti per una filosofia della formazione*, Anicia, Roma 2005, pp. 119-163, che riprende un capitolo («Studi kantiani») presente in M. Manno, *La persona come metafora*, Brescia 1997, dove si tenta di tenere insieme realismo e condizioni-possibilità di conoscenza.

¹² Per un paradigma unificato del metodo scientifico, si può utilmente vedere D. Antiseri, *Teoria unificata del metodo*, Utet Libreria, Torino 2001. Antiseri ha soprattutto lavorato in un confronto, che personalmente non condivido del tutto, tra scienze umane e scienza medica (cfr. D. Antiseri et al., *Epistemologia, clinica medica e la “questione” delle medicine “eretiche”*, Rubbettino scientifica, Soveria Mannelli 2003). Le mie riserve derivano dal fatto, quasi scontato, che la classificazione della medicina tra le scienze esatte è di certo molto dubbia, vista la particolarità dell’oggetto indagato (l’uomo) e l’impossibilità di pensare oggi ad esso come ad un *homme machine*. Se Antiseri ha tentato un’assimilazione di paradigma, tra i marxisti è prevalso invece il tentativo contrario: quello di depotenziare il paradigma scientifico, assimilandolo a puro strumento di dominio dell’ideologia. Così un Garaudy ancora marxista denunciava i limiti della conoscenza che si avvale, come fonte legittimante, della matrice epistemologica tecnico-scientifica: «La logica interna del mondo costruito e governato dalla scienza e dalla tecnica ci conduce a pensare e ad agire come se tutti i nostri problemi potessero essere risolti dalla scienza e dalla tecnica. Di qui il carattere meschino e infantile delle scienze inumane chiamate, con antifrasi, ‘scienze umane’, vassalli di quegli dèi nascosti della crescita economica e della potenza della tecnica che sono i motori di società senza finalità umana» (R. Garaudy, *Parola di uomo*, Cittadella, Assisi 1975, p. 45).

¹³ Sul rapporto *Einaui-logos-ánthropos* si è sviluppato tutto l’itinerario di ricerca di Mario Manno, filosofo-pedagogo non ignoto a chi ha avuto consuetudine con le patrie lettere prima del fausto (o infausto) 3+2 accademico di fresca genealogia. Per una ricostruzione di quello sviluppo mi permetto di rinviare, oltre che ai testi di Manno, ad un recente volume da me curato in cui giovani e meno giovani colleghi hanno dialogato con il filosofo palermitano: cfr. F. Mattei (a cura di), *Itinerari filosofici in pedagogia. Dialogando con Mario Manno*, Anicia, Roma 2009.

¹⁴ M. Horkheimer, *Rivoluzione o libertà?*, Rusconi, Milano 1972, p. 39.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 37-38 (c.m.).

¹⁶ *Ibidem* (c.m.).

¹⁷ M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente Altro*, Queriniana, Brescia 1978.

¹⁸ Così Horkheimer: «Dirò una frase alquanto audace: senza una base teologica, l'affermazione che l'amore è migliore dell'odio resta assolutamente immotivata e priva di senso. Perché l'amore dovrebbe essere migliore dell'odio?» (*Rivoluzione o libertà?*, cit., p. 38). E ancora: «Perciò è necessario riflettere seriamente sulle conseguenze prodotte dalla liquidazione della religione» (*Ibidem*). Sulla funzione critica del lascito religioso per la trasformazione dell'esistente afferma: «All'ordine esistente, che costituisce l'oggetto della teoria critica, appartengono non soltanto le forze che tendono a mantenerlo in vita, ma anche i problematici tentativi di mutarlo. Qualcuno di quei tentativi merita di essere salvato: per esempio, lo sforzo di ricondurre una *moralità umana naturale a delle radici teologiche* [...]» (*Rivoluzione o libertà?*, cit., p. 105 - c. m.). Ma subito - kantianamente - aggiunge: «[...] il che peraltro non significa affermare la verità di tale origine teologica» (*Ibidem*).

¹⁹ La differenza tra Horkheimer-Adorno e Weber, in merito all'accezione di razionalità, è evidente e molto insistita. I dioscuri francofortesi imputano a Weber di aver soggettivizzato e formalizzato la razionalità, di averle tolto ogni possibilità di dizione in merito agli "scopi ultimi dell'esistenza umana": «La differenza fra questa concezione della ragione [la ragione soggettivistica] e quella oggettivistica corrisponde in certa misura alla differenza tra razionalità funzionale e sostanziale, nel senso in cui queste parole sono usate dalla scuola di Max Weber. Max Weber però aderì in modo così completo alla tendenza soggettivistica da non concepire nessuna razionalità, neppure una "funzionale", capace di distinguere un fine dall'altro. [...] Benché con le loro descrizioni della burocratizzazione e monopolizzazione della conoscenza Weber e i suoi discepoli abbiano illuminato molti aspetti sociali della transizione dalla ragione oggettiva alla soggettiva [...] il pessimismo per quanto riguarda la possibilità di un pensiero e di un'azione razionali [...] rappresenta una delle tappe del processo con cui la filosofia e la scienza hanno rinunciato alla loro aspirazione di definire gli scopi ultimi dell'esistenza umana» (*Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 1969⁶, pp. 13-14 n.).

²⁰ Cfr. L. Goldmann, *Introduzione a Kant*, Mondadori, Milano 1975.

²¹ Icastico, come spesso gli accadeva, L. Colletti: «La scienza, dunque. E su tutt'altro versante - quando proprio occorra e non se ne possa fare a meno - la fede. *Ragion pura e Ragion pratica*. Ecco il vero luogo di nascita della dissociazione tra Fatti e Valori: due mondi tra cui non c'è comunicazione» (L. Colletti, *Fine della filosofia e altri saggi*, Ideazione, Roma 1996, p. 21).

²² Si pensi, ad esempio, a quella *scienza economica* che tanto raramente riesce a prevedere crolli improvvisi delle borse o circoli virtuosi del mercato. Se ne è avuta una prima dimostrazione nella non prevista stagflazione degli anni 70, imputata alle teorie macroeconomiche di scuola keynesiana. O alla non prevista stanchezza delle temibili «tigri asiatiche» negli anni 80-90 del secolo scorso (cfr. R. Dahrendorf, *Quadrare il cerchio*, Laterza, Bari-Roma, 1995): a dimostrazione, forse, del fatto che la marginalità paretiana è sempre in agguato e non teme di portare scompiglio nei perfetti grafici degli analisti economico-finanziari. L'attuale grave crisi economica è forse ancora più interessante. A parte la disarmante semplicità della questione posta dalla regina Elisabetta II agli illustri economisti della London School of Economics («Perché non avete previsto la crisi?»), è forse più interessante, per quanto concerne la struttura *umanistica* della scienza economica, la riflessione di R. Skidelsky. Questi sostiene che la "modellizzazione matematica" applicata all'economia ha potuto realizzare i disastri a cui stiamo assistendo. E propone di tornare alla tradizione oxoniense del Ppe (politics, philosophy and economics), dove l'economia è trattata all'interno delle scienze sociali. Ed è quanto sosteneva Keynes («L'economia è una scienza morale, e non naturale») (cfr. «Il sole-24 ore», 7.8.2009, pp. 1-2). Dunque, la matematica applicata alla natura ha prodotto la fisica moderna. La matematica applicata all'economia (ir)reale (*id est* finanziaria) ha prodotto derivati e *subprime*. La questione scientifica resta aperta, ma l'esattezza dell'economia *come scienza* (esatta) mostra falle evidenti. E continua ad alimentare il dibattito scientifico-epistemologico in economia. Per lo stesso problema, concernente la storia, cfr. A. Gianquinto, *Il problema della storia come scienza*, in «Clinamen», a. II, n. 2, pp. 75-91, Anicia, Roma 1989; Id., *Storia e scienza*, Marzorati, Milano 1985, cap. VII.

²³ È interessante, in proposito, l'osservazione di Sciolla e Ricolfi. Quando la sociologia sperimentale si imbatte nella questione del soggetto, vacilla ed è costretta a rimodulare la strumentazione categoriale di indagine: a dimostrazione, credo, di quanto si va qui dicendo. Così Sciolla e Ricolfi: «I principali continuatori dell'opera schutziana - P. Berger e T. Luckmann - finiscono per espellere drasticamente dall'ambito dell'indagine sociologica tutta la complessità della problematica trascendentale limitando così l'analisi della soggettività ai modi in cui l'identità personale si viene formando nella realtà della vita quotidiana. Fedeli all'immagine della sociologia *come scienza empirica*, si scontrano tuttavia con non poche difficoltà teoriche quando per *giustificare la libertà dell'attore sociale*, la possibilità sempre presente di problematizzare il "dato per scontato", non possono più ricorrere - con un repentino "slittamento" di livello - al piano della costituzione trascendentale» (*Il soggetto dell'azione sociale*, a cura di L. Sciolla - L. Ricolfi, F. Angeli, Milano 1989, p. 16, c.m.).

²⁴ *Ibidem*, p. 9. Non sarà inutile, in proposito, ricordare come un tema centrale del discorso pedagogico, dai pedagogisti spesso ignorato, rientri con forza e naturalezza all'interno di un *côté* non trascurabile della riflessione sociologica. Ancora una volta, il meticcio concettuale e disciplinare sembra offrire frutti non acerbi e non avvelenati.

²⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit. prop. 7.

²⁶ Cfr. K.R. Popper, «Tre punti di vista a proposito della conoscenza umana», in K.R. Popper, *Scienza e filosofia*, Einaudi, Torino 1979, pp. 11-47; P.K. Feyerabend, *Contro il metodo*, Feltrinelli, Milano 1984; Id., *Dialogo sul metodo*, Laterza, Roma -Bari 1989; Id., *Scienza come arte*, Laterza, Roma-Bari 1984 (in special modo *Addio alla ragione*).

²⁷ R. Garaudy, *Per un dialogo delle civiltà*, Assisi 1977, p. 183. Per un esito altrettanto emblematico - dal marxismo alla "scienza", ma anche oltre - si veda L. Colletti, *Fine della filosofia...*, cit., pp. 14-37. L'oltre cui qui faccio riferimento è quello di un relativismo storicistico che consuma anche l'opzione scientifica. Questo Colletti, infatti, non avverte soltanto la «fine» della filosofia, ma, con Popper e oltre Popper, consuma anche la scienza come sapere stabile. È l'esito necessitato, come aveva avvertito Feyerabend, della falsificabilità popperiana.

²⁸ È il termine utilizzato in altro contesto, e con accezione positiva, dal sulfureo Morin (cfr., *infra*, *Soggetto e sistema in educazione*, dove in esergo è posta la frase dai *Pensieri* di Pascal in merito al rapporto parte-tutto). Per la necessità di questi andirivieni («che rischiano di formare un circolo vizioso ma che possono costituire un circuito produttivo come in un movimento di spola che tesse lo sviluppo del pensiero») cfr. E. Morin, *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer, Milano 1990, p. 103.

²⁹ «In conclusione: la via d'uscita per la filosofia è in un tal quale "storicismo" e nella "critica della civiltà". Sul versante della dissoluzione della filosofia di Heidegger, le concezioni che più spesso vengono offerte consistono in "medicamenti dell'anima", cioè in discorsi più o meno intonati a vaga religiosità, quando non addirittura a professioni di fede mistiche, sempre rinvigorite però da forti anatemi contro la scienza e la tecnologia. Predomina, insomma, la critica della civiltà, l'idea di mutare il mondo. [...] Sull'altro versante della filosofia analitica e di quella della scienza, lo sbocco che si prospetta non sembra troppo diverso da quello dello storicismo relativistico. Dopo decenni di ricerche indefesse sul "significato" e sul "riferimento", la filosofia analitica non è riuscita a cavare il ragno dal buco. [...] Quanto poi alla filosofia della scienza [...] si è ormai all'impossibilità dichiarata di distinguere tra scienza e religione, tra scienza e magia, salvo riconoscere che si tratta di "stili di pensiero" diversi ma parimenti legittimi» (*ibid.*, pp. 36-37).

³⁰ A. Granese, *Il labirinto e la porta stretta. Saggio di pedagogia critica*, Firenze 1993, p. 36.

³¹ *Ibid.*, pp. 37-38 (c.m.). A proposito di *razionalità efficace*, qui ricordata da Granese, non sfuggirà il carattere ideologico di molta pedagogia «efficace ed efficiente». Un mantra che si vuole concettualmente neutro, partorito dalla testa di Giove, ma in realtà legato ad un pensiero «efficace ed efficiente» che è, appunto, figlio naturale di una modulazione della ragione. Quando esso pretende, come spesso capita, di essere modello e paradigma di formazione e di educazione, dimenticando di operare entro i limiti del suo spazio giuridico-epistemologico, assume allora un carattere ideologico che lo depotenzia anche *scientificamente*. Per una critica di questo modello cfr. F. Mattei, *Sapere pedagogico e legittimazione educativa*, cit., p. 61 e ss.

³² «Ancora una volta sarà opportuno chiarire che mentre la scientificità pedagogica (che è scientificità... del tutto "sui generis") può adoperarsi a delimitare e circoscrivere, (sia pure con una logica di progressione e di avanzamento) un'area "protetta", cristianesimo e marxismo, entrambi significativamente distinti dal pensiero e dalla cultura dei "laici" - ciò è avvenuto con evidenza paradigmatica in Italia - si sono deliberatamente impegnati nel passaggio difficile, rivelando in questo un'affinità che è peraltro perfettamente spiegabile sul piano storico, e che trova un limite nella diversa interpretazione del rapporto "infra-umano" fra le esigenze di totalità e le evidenze di una finitezza che a quelle esigenze si rapportano dando luogo a una dinamica di straordinaria rilevanza e costituendo il fattore caratterizzante di gran lunga più significativo dell'esistere e dell'agire umano» (*ibid.*, p. 38). Sulla declinazione prettamente ideologica della pedagogia, inutile qui ricordare i testi ormai classici di Angelo Broccoli, anche se l'ispirazione fondamentalmente marxiano-marxista di quei lavori lascia aperto lo scavo per un approfondimento non superficiale (ma più spesso taciuto) del carattere ideologico di molta pedagogia marxista. Mi permetto di rinviare, per questo aspetto, ad una mia precedente ricerca: cfr. F. Mattei, *Su una critica della ragione pedagogica. Studio su A. Broccoli*, Anicia, Roma 1993.